



Géraldine Puccini

# APULÉE :

## ROMAN ET PHILOSOPHIE



Contenu de ce document :

Géraldine Puccini · Apulée : roman et philosophie · PDF complet

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 :

979-10-231-3515-2

<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>

## INTRODUCTION

Grâce à l'œuvre immense qu'il composa dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, Apulée est un témoin exceptionnel de son temps. Écrivain fécond, brillant conférencier, à la curiosité inlassable, il n'a de cesse de s'intéresser à tout genre littéraire, à toute branche du savoir, à tout phénomène du monde. L'extraordinaire variété de ses écrits lui a accordé une réputation de polymathie encyclopédique.

### STATUS QUAESTIONIS

Les ouvrages scientifiques rédigés par Apulée sont nombreux, mais beaucoup ont été perdus<sup>1</sup>. Ils concernent les sciences naturelles, en particulier l'agronomie, l'ichtyologie, l'ornithologie, les mathématiques, l'astronomie, la médecine : Servius cite un *De arboribus*<sup>2</sup> ; Photius, un *De re rustica*<sup>3</sup> et des *Géoponiques*<sup>4</sup> ; Priscien, des *Medicinalia* dont Apulée lui-même atteste l'existence dans son plaidoyer<sup>5</sup> ; Lydus, un ouvrage astronomique ou astrologique<sup>6</sup> ainsi qu'un *Eroticus*<sup>7</sup> ; nous avons connaissance de *Naturales Quaestiones* dont nous avons un écho dans le *De magia*<sup>8</sup>, de *Quaestiones conuiuales*<sup>9</sup>, d'un *De musica*<sup>10</sup>. Apulée a étudié la physique, en particulier la catoptrique. L'activité de traduction fait également partie de ses *studia* philosophiques : nous avons mention de la traduction de l'*Arithmetica* de

- 1 Y. Le Bohec, « Apulée et les sciences dites exactes », dans M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (dir.), *L'Africa Romana*, Ozieri, Il Torchiello, 1996, p. 59-69 ; S.J. Harrison est exhaustif sur la question du *corpus apuleianum* (*Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, Oxford UP, 2000, p. 10-36). On trouvera la liste de tous les ouvrages attribués à Apulée dans J.-M. Flaman, « Apulée de Madaure », dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, t. I, p. 311-313.
- 2 Servius, *ad Virg., Georg.*, II, 126.
- 3 Photius, *Biblioth.*, cod. 163.
- 4 R. Martin pense qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage d'agriculture, mais d'un traité de magie pratique pour défendre les champs des fléaux naturels (« Apulée dans les *Géoponiques* », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, XLVI, 1972, p. 246-255).
- 5 Priscien, *Gram. Lat.*, II, 203 Keil. Apulée, *Apol.*, 40 ; 44 ; 48-51.
- 6 Lydus, *De mens.*, IV, 73 ; *De ostent.*, 3 ; 4 ; 7 ; 10.
- 7 *Id.*, *De Magistratibus*, 3, 64.
- 8 Apulée, *Apol.*, 36 ; 38.
- 9 Macrobie, *Saturn.*, VII, 3, 23 ; Sidoine Apollinaire, *Ep.*, IX, 13, 3.
- 10 Cassiodore, *De musica*, P. L. LXX, 1212 M.

Nicomaque de Gerasa<sup>11</sup>, de celle de la *République*<sup>12</sup> et du *Phédon*<sup>13</sup> de Platon. Apulée reprend là l'activité de traduction inaugurée par Cicéron qui permet de mettre à la portée d'un lectorat de langue latine une partie du patrimoine philosophique grec<sup>14</sup>.

Des six œuvres conservées<sup>15</sup>, quatre sont attribuées avec certitude à Apulée : *Metamorphoseon*, *De magia*, *Florida*, *De deo Socratis*<sup>16</sup>. Deux opuscules font problème depuis longtemps : le *De Platone*<sup>17</sup> et le *De mundo*. La datation de ces ouvrages reste encore actuellement problématique. Seul, le plaidoyer que prononce Apulée devant le proconsul romain Claudius Maximus pour se défendre d'une accusation de magie peut être daté de manière assez précise, entre 157-158 ou 158-159<sup>18</sup>.

### Les ouvrages philosophiques

10 Le problème de la chronologie des ouvrages philosophiques d'Apulée a été bien résumé par Jean Beaujeu. Il estime que « le *De mundo* est postérieur à l'édition des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, puisque l'auteur lui a emprunté

11 Cassiodore, *De arithm.*, P. L. LXX, 1208 M.

12 Fulgence, *Mythol.*, p. 123, 1 Helm.

13 Sidoine Apollinaire, *Ep.*, II, 9, 5 ; Priscien, II, 511 Keil. C. Moreschini considère que ces traductions datent de la jeunesse d'Apulée et de sa formation philosophique à Athènes, aux alentours de 150 après J.-C. (*Apuleio e il platonismo*, Firenze, Leo Olschki, 1978, p. 14).

14 L'activité de traduction d'Apulée est étudiée par A. Marchetta, « Apuleio traduttore », dans coll., *La Langue latine, langue de la philosophie*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 203-218.

15 Pour une étude de la tradition manuscrite des œuvres d'Apulée, voir L.D. Reynolds (dir.), *Texts and transmission*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 15-19. Pour les ouvrages philosophiques en particulier, voir l'introduction de J. Beaujeu, *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, celle de C. Moreschini, *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, t. III, *De philosophia libri*, Stuttgart/Lipsiae, Teubner, 1991 (incl. Ascl.) et l'ouvrage de R. Klibansky, F. Regen, *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

16 Pour un commentaire linéaire, voir G. Barra, U. Pannuti, « Il *De deo Socratis* di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 10, 1962-1963, p. 81-141 ; Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*, éd. cit., p. 183-247.

17 Pour un commentaire linéaire, voir J. Beaujeu, *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, éd. cit., p. 249-308 ; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, op. cit., p. 51-132.

18 La date de 157-158 est avancée par E. Rohde, « Zu Apuleius », *Rheinisches Museum für Philologie*, 40, 1885, p. 66 et acceptée avec réserve par P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, Klincksieck, 1908, p. 4. La date de 158-159 est soutenue par J. Guey, « Au théâtre de Leptis Magna. Le proconsulat de Lollianus Avitus et la date de l'*Apologie* d'Apulée », *Revue des études latines*, 29, 1951, p. 307-317 et par R. Syme, « Proconsuls d'Afrique sous Antonin le Pieux », *Revue des études anciennes*, 61, 1959, p. 310-319. P. Vallette préfère rester prudent : « De l'*Apologie* même (LXXXV), il ne résulte qu'une chose, c'est que le procès eut lieu sous Antonin, donc entre 148 et 161 » (*Apulée. Apologie, Florides*, éd. P. Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. XXIV). T.D. McCreight, s'appuyant sur la longue tradition des discours judiciaires fictifs (le *Palamède* de Gorgias, l'*Antidosis* d'Isocrate, la plupart des *Verrines* de Cicéron) émet l'hypothèse, trop radicale à nos yeux, selon laquelle Apulée a composé un plaidoyer fictif (*Rhetorical Strategies and Word Choice in Apuleius'Apology*, Durham [NC], Diss. Duke, 1991).

un chapitre sur les vents<sup>19</sup> ». Quant au *De Platone* et au *De deo Socratis*, leur datation est controversée. G. Barra a soutenu que ces deux opuscules avaient dû être rédigés lorsque Apulée était encore étudiant à Athènes, vers les années 150-155<sup>20</sup> ; J. Beaujeu, conscient qu'aucun argument n'est vraiment décisif, se rend à l'idée qu'« à défaut de critères sûrs, la jeunesse de l'auteur nous semble rendre mieux compte des caractères spécifiques et des faiblesses » du *De Platone* et du *De mundo*, tandis que « le *De deo Socratis* a été écrit à Carthage, dans les années de pleine maturité, vers 160 ».

Il aborde longuement la question de l'authenticité du *De Platone* et du *De mundo*, le *De deo Socratis* étant le seul dont l'authenticité n'ait pas été mise en doute<sup>21</sup>. Il définit le *De Platone* comme « un résumé ou plutôt un recueil de notes de cours, qui condense l'enseignement scolastique tel qu'il était donné dans une école platonicienne du II<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup> ». Le traducteur du *De mundo* affirme être l'auteur d'un livre original qu'il aurait rédigé à partir des œuvres d'Aristote et de Théophraste<sup>23</sup>. Il s'agit d'une adaptation en langue latine d'un traité *Peri kosmou* rédigé en grec entre le milieu du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. et le milieu du I<sup>er</sup> siècle de notre ère par un auteur anonyme qui se faisait passer pour Aristote<sup>24</sup>. L'ouvrage s'inscrit pleinement dans la tradition du moyen platonisme. Augustin attribue sans hésitation cette traduction à Apulée et cite une partie du chapitre XXXIV<sup>25</sup>. J. Beaujeu arrive à la conclusion que « sans pouvoir en fournir la preuve, on doit reconnaître que la plus grande probabilité est du côté de la thèse de l'authenticité<sup>26</sup> ». Les travaux de M.G. Bajoni tendent, eux aussi, à démontrer l'authenticité du *De mundo* et défendent l'idée que le *De deo Socratis*, le *De Platone* et le *De mundo* sont des œuvres de jeunesse<sup>27</sup>.

En revanche, S.J. Harrison considère que la conférence *Sur le démon de Socrate* fut vraisemblablement tenue devant un public carthaginois dans les années 160 et que le *De mundo* et le *De Platone* auraient été rédigés dans les années 170, voire plus tard : l'auteur suggère une phase didactique dans la carrière finale

19 Apulée. *Opusculs philosophiques et fragments*, éd. cit., p. XXIX-XXXV.

20 G. Barra, « 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.

21 Apulée. *Opusculs philosophiques et fragments*, éd. cit., p. IX-XXIX.

22 *Ibid.*, p. XIII.

23 Apulée, *De mun.*, 289, 10.

24 Cette œuvre grecque connut une grande popularité, car la majeure partie est reproduite dans l'*Anthologie* de Stobée. Nous avons conservé une traduction latine par Apulée, une traduction arménienne, une syriaque, trois arabes ainsi que deux versions latines médiévales.

25 Augustin, *Ciu.*, IV, 2.

26 Apulée. *Opusculs philosophiques et fragments*, éd. cit., p. XXIX.

27 Voir M.G. Bajoni, « Aspetti linguistici e letterari del *De mundo* di Apuleio », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1785-1832. Sur l'authenticité et la chronologie du *De mundo*, voir p. 1789-1792.

d'Apulée, car la direction encyclopédique de ses écrits ainsi que l'existence avérée d'élèves ayant étudié avec Apulée témoignent de son intérêt pour l'éducation<sup>28</sup>.

Le *De deo Socratis* est donc le seul ouvrage philosophique transmis sous le nom d'Apulée dont l'authenticité n'est pas remise en cause. Nous posséderions cette conférence dans sa quasi-totalité. D'après l'hypothèse de R. Helm, il manquerait la première partie du discours, tenue en langue grecque<sup>29</sup>. Une controverse ancienne concerne cependant le prologue qui précède dans les manuscrits le texte de la conférence. Ce prologue est généralement considéré comme n'appartenant pas au discours et divisé en cinq fragments différents par la plupart des critiques qui reprennent là une hypothèse de P. Thomas<sup>30</sup>. J. Beaujeu l'appelle une « fausse préface » et estime qu'elle n'est pas à sa place dans le *De deo Socratis*. Il l'insère donc à la fin de son édition parmi les fragments d'ouvrages perdus, et précise qu'il faut la joindre aux *Florida*<sup>31</sup>.

12

La question a été reprise récemment par V. Hunink<sup>32</sup> qui défend l'unité du prologue et du discours, ainsi que l'unité interne du prologue, à la suite des travaux de R. Helm<sup>33</sup> et de T. Mantero<sup>34</sup> notamment. Sa démonstration nous paraît d'autant plus intéressante qu'elle défend l'idée de cohérence du discours, cohérence interne qui nous semble devoir trouver son prolongement dans l'idée de cohérence du *Corpus Apuleianum* tout entier.

Dans la traduction anglaise, parue en 2001 à Oxford, de l'*Apologie*, des *Florides* et du *Dieu de Socrate*, S.J. Harrison reprend les arguments des uns et des autres et les traducteurs font le choix d'imprimer la traduction de la « Fausse Préface » séparément des *Florides* et du *Dieu de Socrate*<sup>35</sup>.

L'*Asclepius*, un long traité hermétique, a été transmis parmi les *philosophica* d'Apulée, mais sans que son nom soit mentionné. Il s'agit d'une traduction latine d'un dialogue entre Hermès Trismégiste et Asclepius sur des sujets cosmologiques et théologiques qui fut transmise sous le nom d'Apulée à partir

28 S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., p. 9.

29 R. Helm, « *De prooemio apuleianae quae est de deo Socratis orationis* », *Philologus*, LIX, 1900, p. 598-604.

30 P. Thomas, « Remarques critiques sur les œuvres philosophiques d'Apulée », *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 37, 1900, p. 143-165.

31 La même idée est défendue par C. Moreschini, *Apulei Opera Philosophica*, Stutgardia/Lipsiae, Teubneri, 1991, p. 1-6 et par S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., p. 91. Cette hypothèse est fondée sur le fait qu'il n'y a pas de *subscriptio* à la suite de la *Florida* XXIII qui ne serait donc pas la fin de l'ouvrage.

32 V. Hunink, « The prologue of Apuleius' *De deo Socratis* », *Mnemosyne*, 48, fasc. 3, 1995, p. 292-312.

33 R. Helm, « *De prooemio apuleianae quae est de deo Socratis* », art. cit., p. 598-604.

34 T. Mantero, « La questione del prologo del *De deo Socratis* », dans coll., *Argentea Aetas. In memoriam Entii V. Marmorale*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1973, p. 219-259.

35 *Apuleius, Rhetorical Works*, éd. S.J. Harrison, Oxford, Oxford UP, 2001.

du IX<sup>e</sup> siècle. Son authenticité a souvent été remise en cause et discutée de longue date<sup>36</sup>. Actuellement, les critiques tendent à s'accorder pour en refuser l'attribution à Apulée. Ce point de vue est toutefois discuté par Vincent Hunink dans un article récent où, reprenant les arguments de B. L. Hijmans, il montre que les diverses objections sont fondées sur des bases peu solides et avance des arguments en faveur de l'authenticité<sup>37</sup>.

### Les *Florides*

Dans la tradition manuscrite, la collection des fragments de discours intitulée *Florida* est divisée en quatre livres<sup>38</sup>. La plupart des critiques s'accordent à penser que tous les discours dont nous avons conservé des *excerpta* furent prononcés entre 161 et 169 (pendant le gouvernement conjoint de Marc Aurèle et de Lucius Verus)<sup>39</sup>. La *Floride* XVIII nous apprend qu'Apulée est un conférencier actif depuis six ans à Carthage et V. Hunink estime qu'elle a dû être prononcée au milieu des années 160<sup>40</sup>. Il semble probable qu'Apulée fut un orateur public à succès à Carthage durant la décade 160 et qu'il comptait parmi l'élite de cette brillante cité culturelle.

### Les *Métamorphoses*

Les *Métamorphoses* (ou *L'Âne d'or*, si l'on reprend le titre donné par Augustin<sup>41</sup>, mais qui n'est pas celui que l'on trouve dans les manuscrits) sont une fiction en prose que nous nous autoriserons à appeler *roman* par commodité, bien que ce genre littéraire n'existe pas dans l'Antiquité. La plupart des critiques se fondent

36 Sur la datation et la paternité de cet ouvrage, voir notamment C. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985. M. Horsfall Scotti pense que le traité ne peut pas être antérieur au début du IV<sup>e</sup> siècle (« Apuleio tra magia e filosofia: la riscoperta di Agostino », dans coll., *Dicti Studiosi, Scritti di filologia offerti a Scevola Mariotti*, Urbino, Edizioni Quattro Venti, 1990, p. 312-321).

37 V. Hunink, « Apuleius and the Asclepius », *Vigiliae christianae*, 50, n° 3, 196, p. 288-308. Il reprend et développe les arguments de B.L. Hijmans, « Apuleius *Philosophus platonius* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 411-412. Dans son édition des œuvres d'Apulée, G.F. Hildebrand défendait déjà explicitement l'attribution du traité à Apulée (*L. Apuleii opera omnia [...]*, Lipsiae, C. Knoblochii, 1842, t. I, p. XLIX-LIV).

38 Pour un commentaire linéaire, voir *Apuleius of Madauros. Florida*, éd. V. Hunink, Amsterdam, J.C. Gieben, 2001. L'auteur précise que le titre ne peut pas avoir le sens d'anthologie, car il n'existe aucun parallèle en latin : son sens est clairement stylistique et renvoie au « style fleuri » (p. 13). Le critère adopté dans la sélection des discours est incertain et il est peut-être plutôt stylistique que thématique : l'anthologiste aurait choisi des passages dans un style fleuri pour des étudiants de rhétorique. Celui-ci pourrait être Crispus Sallustius, connu pour avoir édité les *Métamorphoses* et l'*Apologie*, comme l'indique S.J. Harrison (*Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., p. 133-134), mais nous n'en avons aucune preuve.

39 E. Rohde conclut que tous les discours des *Florides* ont été prononcés sous le règne de Marc Aurèle et de Lucius Verus. Ce jugement fait toujours autorité (« Zu Apuleius », *Rheinisches Museum für Philologie*, 40, 1885 = *Kleine Schriften* II, p. 43-74).

40 *Flor.*, XVIII, 16. Voir *Apuleius of Madauros. Florida*, éd. cit., p. 186.

41 Augustin, *Ciu.*, XVIII, 18.

sur le plaidoyer pour proposer une datation postérieure à 158 : alors qu'Apulée affirme reprendre point par point les accusations de la partie adverse, on ne relève dans le *De magia* aucune allusion aux *Métamorphoses*. Il est tentant non seulement d'imaginer que les adversaires d'Apulée qui cherchèrent à tirer parti des moindres faits n'auraient pas omis de se servir d'un récit qui laisse entrevoir une connaissance et une attirance plus que suspectes pour l'art magique, mais aussi de faire de cette œuvre si riche et si complexe une œuvre de vieillesse qui viendrait couronner l'itinéraire d'un intellectuel brillant.

Certains vont jusqu'à proposer une datation très tardive : dans les années 180 sous Commode<sup>42</sup>. S.J. Harrison se fonde sur la *Floride* IX, datée de 162-163, dans laquelle Apulée dresse la liste des genres littéraires qu'il pratique et ne mentionne pas la fiction en prose<sup>43</sup>. Il pense également que les *Métamorphoses* sont une œuvre postérieure à la publication des *Récits sacrés* d'Aelius Aristide qui datent probablement des années 170. Cette œuvre serait donc le couronnement de la carrière littéraire d'Apulée. E. Rohde, au contraire, a défendu l'idée qu'elle est le premier ouvrage d'Apulée, publié à Rome, dénué de tout intérêt philosophique que manifesteront ses ouvrages postérieurs<sup>44</sup>. Ses arguments ont convaincu John Glucker<sup>45</sup>, tandis que Ken Dowden est actuellement un des rares critiques à estimer que les *Métamorphoses* furent écrites pendant qu'Apulée se trouvait à Rome, dans sa jeunesse, aux alentours des années 155<sup>46</sup>.

### Περὶ ἐρμηνείας

Enfin, un petit traité de logique formelle nous est parvenu sous le nom d'Apulée, en latin, malgré son titre Περὶ ἐρμηνείας. La question de son authenticité, longuement débattue, reste encore ouverte.

### TENSION ENTRE HÉTÉROGÉNÉITÉ ET UNITÉ

L'aspect éclectique de l'œuvre et de la personnalité même de l'auteur a souvent été souligné<sup>47</sup>, tandis qu'était minoré, voire nié, le fait que l'ensemble de ses

<sup>42</sup> L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, Oxford, Oxford UP, 2003 ; S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., n. 35 p. 9 ; p. 10. 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. 129.

<sup>43</sup> Apulée, *Flor.*, IX, 27-28.

<sup>44</sup> E. Rohde, « Zu Apuleius », art. cit., p. 86.

<sup>45</sup> J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 140.

<sup>46</sup> K. Dowden, « The Roman Audience of *The Golden Ass* », dans J. Tatum (dir.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore/London, Johns Hopkins UP, 1994, p. 419-434.

<sup>47</sup> Par exemple R. Martin, « D'Apulée à Umberto Eco, ou les métamorphoses d'un âne », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1993, p. 165-182.

écrits pouvait toutefois présenter une forte cohérence interne derrière une apparente disparité de genres et de tons.

Les *Métamorphoses* ont longtemps rejeté dans l'ombre les autres écrits d'Apulée, ne cessant de susciter un intérêt qui ne faiblit pas, comme en témoigne la vivacité extraordinaire de la recherche internationale dans le domaine du roman antique, en particulier à travers les « Groningen Colloquia on the Novel », édités par Heinz Hofmann, puis par Maaïke Zimmerman de 1986 à 1998, les « Groningen Commentaries on Apuleius » de 1976 à 2003 qui offrent un commentaire linéaire des dix premiers livres, les ouvrages de la collection « Ancient Narrative » créée en 2001 par M. Zimmerman et ses volumes supplémentaires.

Les récentes éditions de V. Hunink et de S.J. Harrison ont permis de sortir de cette ombre le *De magia* et les *Florides*<sup>48</sup>. Nous-même avons consacré une étude au plaidoyer<sup>49</sup>. Mais ces travaux ont surtout mis l'accent sur l'aspect rhétorique, voire sophistique, de ces deux œuvres. Les ouvrages philosophiques n'ont pas connu la même fortune et depuis l'excellente édition aux Belles Lettres, suivie d'un commentaire fort riche, par Jean Beaujeu, ils n'attirent guère l'attention des critiques.

Notre projet consiste dans la prise en compte de tous les écrits d'Apulée afin de les mettre en relation les uns avec les autres à partir d'un fil directeur : l'auto-définition d'Apulée comme *philosophus Platonicus*.

Certains commentateurs ont certes abordé la question de la cohérence, mais ils l'ont fait surtout à propos de l'interprétation des *Métamorphoses*<sup>50</sup>. Nicole Fick rappelle au début d'un de ses articles que « les preuves de la cohésion du roman s'imposent de plus en plus » grâce en particulier aux travaux de J.J. Winkler et aux recherches de la Société des études apuléiennes de l'Université de Groningen dirigées par B.L. Hijmans, H. Hofmann et M. Zimmerman<sup>51</sup>. Nous devons à Rosanna De'Conno la première formulation de l'idée que la notion de

48 *Apuleius of Madauros, Pro se de magia (Apologia)*, éd. V. Hunink, t. I, *Introduction, Text, Bibliography, Indexes*, t. II, *Commentary*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1997 ; *Apuleius of Madauros. Florida*, éd. cit. ; *Apuleius, Rhetorical Works*, éd. cit.

49 G. Puccini-Delbey, *De magia d'Apulée*, Neuilly, Atlande, 2004.

50 Par exemple, J.H. Tatum, « The Tales in Apuleius' *Metamorphoses* », *Transactions of the American Philological Association*, 100, 1969 ; *Apuleius and the Golden Ass*, Ithaca/London, Cornell UP, 1979. L'unité du roman a été défendue par A. Wlosok qui analyse les *Métamorphoses* comme une œuvre de propagande religieuse : « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », dans S. J. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, Oxford UP, 1999, p. 142-156. La notion d'ambivalence centrale, de tension entre récit milésien et mysticisme platonicien, a été défendue par P.G. Walsh, *The Roman Novel*, Cambridge, Cambridge UP, 1970, p. 143-144. De manière très subtile, L. Graverini défend l'identité unitaire du roman (*Le Metamorfosi di Apuleio. Letteratura e identità*, Pisa, Pacini editore, 2007).

51 N. Fick, « Pythias et le rituel égyptien du marché d'Hypata (Apulée, *Met.*, I, 25) », dans N. Fick et J.-C. Carrière (dir.), *Mélanges Étienne Bernard*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 252.

*philosophia* est essentielle pour comprendre l'activité littéraire complexe d'Apulée. Au début de son étude sur la signification des *Florides* dans l'œuvre apuléenne<sup>52</sup>, elle rappelle à juste titre que nous ne pouvons pas ne pas tenir compte du fait que celui que la plupart des critiques considèrent habituellement comme un « romancier », un brillant conférencier, voire un « sophiste latin », aimait à se proclamer *philosophus Platonicus* et que c'est surtout dans les *Florides* qu'il insiste particulièrement sur ce titre<sup>53</sup>. Dans la *Floride* XX, il tient à préciser à son auditoire qu'il ne s'est pas contenté de recevoir l'enseignement du *grammaticus* et celui du *rhetor*, mais qu'il a étudié à Athènes la poésie, la géométrie, la musique<sup>54</sup>, la dialectique, et surtout « la philosophie universelle », *uniuersa philosophia*. Son autoportrait dans le *De magia*<sup>55</sup> ainsi que sa réputation postérieure de philosophe platonicien montrent que ses études se situent dans la tradition platonicienne ; il évoque ses *meditationes academicae* sans mentionner aucun de ses *magistri*<sup>56</sup>. V. Hunink, dans son commentaire récent des *Florides*, constate que la récurrence de nombreux motifs dans les fragments conservés produit un sentiment d'unité dans la diversité<sup>57</sup>.

Quant à la pensée philosophique d'Apulée, c'est G. Barra qui, le premier, s'est efforcé dans ses différents travaux d'en démontrer l'unité<sup>58</sup>. Ensuite, peu de critiques modernes ont approfondi cette voie de la philosophie. Paul Vallette affirme que « de philosophie, dans les *Florides*, il n'y en a guère<sup>59</sup> », tandis qu'A.-M. Taisne soutient *a contrario* que, dans les *Florides*, « nombre de discours contiennent aussi des professions de foi philosophiques<sup>60</sup> ». Maeve

52 R. De'Conno, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opera di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 8, 1958-59, p. 57.

53 Apulée, *Flor.*, V ; IX, 4 ; 33 ; XIII ; XV, 26 ; XVI, 25 ; 29 ; XVIII, 1 ; XX, 4.

54 Ces trois disciplines sont essentielles aux yeux de Pythagore. Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, se fait l'écho d'une tradition selon laquelle la poésie est considérée comme un moyen « d'apprendre les choses divines parfaitement » (9) et, « parmi les sciences, les pythagoriciens honorent tout particulièrement, dit-on, la musique, la médecine et la mantique » (163) (trad. L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996).

55 Apulée, *Apol.*, 10, 6.

56 Apulée, *Flor.*, XV, 26. J. Glucker suggère qu'Apulée a fréquenté une école locale platonicienne à Carthage et que ses *magistri* étaient très probablement des professeurs privés, comme Ammonius, qui fut le professeur de Plutarque (*Antiochus and the Late Academy*, op. cit., p. 141). S.J. Harrison indique que l'Académie ne semble pas avoir d'existence formelle au II<sup>e</sup> siècle de notre ère et qu'Apulée a pu étudier sous la férule de Sextus, le neveu de Plutarque qui est mentionné comme un ancêtre de Lucius dans les *Métamorphoses*, I, 2, 1 (*Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., n. 19 p. 5).

57 *Apuleius of Madauros. Florida*, éd. cit., p. 16.

58 Voir notamment G. Barra, « La questione dell'autenticità del *De Plat. et eius dog.* et del *De mundo* di Apuleio », art. cit., p. 127-188. Il défend la thèse de l'authenticité des deux ouvrages en se fondant sur l'unité d'inspiration philosophique de ces deux opuscules avec le *De deo Socratis*.

59 Apulée, *Apologie, Florides*, éd. P. Vallette, p. XXIX.

60 A.-M. Taisne, « Magie de l'image chez Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 2008, p. 171.

O'Brien constate, elle aussi, qu'Apulée manifeste un intérêt tout particulier pour le discours philosophique<sup>61</sup>.

En conclusion de son article sur l'image chez Apulée, A.-M. Taisne note « son souci de se faire représenter surtout en tant que philosophe, ce qui coïncide fort heureusement avec une statue de marbre érigée à Madaure à la gloire, précise l'építaphe, d'un certain "philosophe platonicien ornement de la cité"<sup>62</sup> ». D'ailleurs, une *ekphrasis* célèbre de Christodoros indique qu'une statue d'Apulée dans une attitude de méditation se dressait entre celle d'Hermès et celle d'Artémis parmi les quatre-vingts statues rassemblées par Constantin dans les bains de Zeuxippos à Constantinople en 330 après J.-C.<sup>63</sup>. Dans le plaidoyer, si l'on en croit ce que rapporte Apulée, c'est bien en tant que philosophe que ses accusateurs le dépeignent, ne cessant de lui reprocher de mener une vie incompatible avec la dignité de philosophe. Augustin considère son compatriote avant tout comme un philosophe platonicien dont il importe de combattre les idées dangereuses et lui accorde une place importante à ce titre dans son *De ciuitate dei*<sup>64</sup>.

Même la fiction romanesque des *Métamorphoses*, l'œuvre en apparence la plus éloignée de préoccupations philosophiques, contient une référence claire à la tradition platonicienne des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère, lorsque l'ascendance maternelle du héros narrateur Lucius est précisée : il appartient à la famille de Plutarque et de son neveu Sextus de Chéronée, tous deux philosophes platoniciens<sup>65</sup>. Comme ni Plutarque ni Sextus ne sont de Thessalie, cette

- 61 M.C. O'Brien, *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, Lewiston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002, p. 2. Ce chapitre a fait l'objet d'une première publication dans *Hermathena*, 151, 1991, p. 39-50.
- 62 A.-M. Taisne, « Magie de l'image chez Apulée », art. cit., p. 181. Voir aussi L. Jerphagnon, « Le philosophe et son image dans l'Empire, d'Auguste à la Tétrarchie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, juin 1981, p. 168. Voir S. Gsell, *Inscriptions latines de l'Algérie*, Paris, Champion, t. 1, 1922, n° 2115 pour la célèbre dédicace des habitants de Madaure à un *Philosophus Platonicus Madaurensis* qui désigne probablement Apulée.
- 63 *Anthologie grecque*, II, 305-307 : « Apulée contemplant avec vénération les mystères indicibles de la savante Muse latine, lui qu'une Sirène ausonienne avait initié à sa science qu'aucun ne doit divulguer ». Voir S.G. Basset, « *Historia custos*: Sculpture and tradition in the Baths of Zeuxippos », *American Journal of Archaeology*, 100, n° 3, 1996, p. 491-506.
- 64 Augustin, *Ciu.*, VIII, 12-14 ; VIII, 19 ; XVIII, 18. Il faut ajouter à ces références *Ep.*, 136, 1 ; 138, 4 ; 138, 19.
- 65 Apulée, *Met.*, I, 2, 1. Apulée aurait d'ailleurs écrit un ouvrage en prenant peut-être exemple sur Plutarque, si l'on en croit le titre *Quaestiones conuiuales* (voir Macrobe, *Saturn.*, VII, 3, 23 ; Sidoine Apollinaire, *Ep.*, IX, 13, 3). – Sur les rapports entre Plutarque et Apulée, voir P.G. Walsh, « Apuleius and Plutarch », dans H.J. Blumenthal et R.A. Markus (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London, Variorum Publications, 1981, p. 20-32. Ses arguments sont discutés par V. Hunink, « Plutarch and Apuleius », dans L. de Blois, J. Bons, T. Kessels, D.M. Schenkeveld (dir.), *The Statesman in Plutarch's works*, t. 1, *Plutarch's statesman and his aftermath: political, philosophical and literary aspects*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 251-260. Ce dernier pense que la mention de Plutarque et de son neveu Sextus fait partie du jeu intertextuel qu'Apulée ne cesse de jouer dans le roman.

indication a pour fonction d'indiquer explicitement la formation culturelle de Lucius, cette *doctrina* qui brille en lui et qu'il a acquise grâce à un travail acharné, *studiorum meorum laboriosa doctrina*<sup>66</sup>.

Les liens intellectuels entre le personnage de Lucius et l'auteur sont ainsi subtilement indiqués par le partage d'une même *doctrina* philosophique, tandis que la prophétie délivrée par Asinius, le prêtre d'Isis qui apprend à Lucius quelle sera sa destinée – une destinée qui n'est pas non plus sans rappeler celle de l'auteur lui-même –, confortée par la présence troublante de l'adjectif *Madaurensis*<sup>67</sup>, associe l'auteur extra-textuel au personnage intra-textuel et suggère que les préoccupations et l'expérience personnelles de l'auteur ne sont pas totalement étrangères à l'œuvre de fiction<sup>68</sup>.

18

Nous souhaitons donc nous interroger sur la manière dont Apulée se définit lui-même. G.R. Stanton déplorait déjà dans un article de 1973 que l'on prit trop rarement en considération la manière dont les intellectuels des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère<sup>69</sup> – sophistes et philosophes – se classaient eux-mêmes et souhaitaient être identifiés<sup>70</sup>. Il notait dans sa conclusion que les hommes de lettres s'exprimant en grec à cette époque et produisant des œuvres dignes de la seconde sophistique désiraient être considérés comme des philosophes et non comme des sophistes<sup>71</sup>. Nous verrons qu'il en va de même pour Apulée.

Ce souci de classification sera celui de Philostrate, un siècle plus tard, dans ses *Vies des sophistes*<sup>72</sup>. Ce dernier annonce dans le préambule de son ouvrage que son sujet concerne deux catégories distinctes d'individus, « certains hommes qui, bien qu'ils fissent de la philosophie, étaient considérés comme des sophistes » et « les sophistes à proprement parler », séparant ainsi l'activité du philosophe de celle du sophiste, mais il rassemble huit personnages dans la catégorie de « philosophes-sophistes » qui, malgré leur activité de philosophes,

66 Apulée, *Met.*, XI, 30, 4. Le prêtre d'Isis, commentant le retour à la forme humaine de Lucius, souligne lui aussi que Lucius est un homme très cultivé : *ipsa, qua flores, doctrina* (XI, 15, 1).

67 *Ibid.*, XI, 27, 9.

68 Voir S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 44-45.

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

70 G.R. Stanton, « Sophists and Philosophers: problems of classification », *American Journal of Philology*, 94, 1973, p. 350. Son étude porte sur Plutarque, Dion de Pruse, Aelius Aristide, Épictète et Marc Aurèle.

71 *Ibid.*, p. 364.

72 Dans ses *Vies des sophistes*, Philostrate répartit ses cinquante-neuf biographies en trois groupes, le dernier comprenant quarante-et-une biographies de sophistes de la seconde sophistique, virtuoses de la rhétorique, qui connaissent une vogue extraordinaire et s'imposent au premier plan de la vie culturelle du monde hellénophone aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère. Certains d'entre eux deviennent même des personnages prépondérants dans leur cité, leur province et parfois dans l'Empire, comme le montre l'étude de B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris, Vrin, 2002.

furent considérés comme des sophistes. Il recourt, pour appuyer son propos, à l'opinion des Anciens qui appelèrent sophistes non seulement des orateurs d'une éloquence remarquable, mais aussi des philosophes qui, tout en n'étant pas sophistes, furent ainsi appelés pour leurs capacités oratoires.

Nous reprendrons l'intuition de R. De'Conno, même si de sévères critiques lui ont été adressées<sup>73</sup>, et développerons ce qu'elle n'a fait qu'aborder. C'est dire que nous lutterons contre une *doxa* largement répandue qui retient surtout de l'auteur son érudition mondaine, sa rhétorique emphatique et son habileté de conteur. Ce « talent de sophiste et de conférencier mondain<sup>74</sup> » qu'on ne cesse de mettre en avant finit par faire oublier qu'Apulée se définit tout autrement et qu'il rejette précisément cette étiquette de « rhéteur » trop habile que ses adversaires au procès de Sabrata veulent déjà lui imposer.

R. Helm, un des éditeurs modernes du corpus apuléien, a marqué les études sur le *De magia* par sa formule « un chef-d'œuvre de la seconde sophistique<sup>75</sup> » que certains ont reprise à leur compte pour l'étude des *Florida*. Deux ouvrages récents témoignent notamment de cette orientation herméneutique qui tend à faire d'Apulée un éminent représentant latin de la seconde sophistique.

Gerald Sandy étudie la place qu'occupe Apulée dans ce mouvement intellectuel en tant que « sophiste latin<sup>76</sup> » et montre en quoi Apulée, par sa formation intellectuelle et ses écrits, est très proche des sophistes grecs : « Comme eux, il est avant tout un vulgarisateur, systématisant, résumant et complétant les œuvres antérieures de recherche créative et de réflexion pour une consommation de masse<sup>77</sup> ».

L'expression de *sophiste latin* est reprise par S. J. Harrison pour servir de titre à son étude<sup>78</sup>. Il est remarquable que Harrison n'évoque nullement l'expérience religieuse de l'auteur et que, lorsqu'il aborde la question des voyages d'Apulée, aucun développement ne soit fait sur l'initiation de ce dernier à de nombreux cultes à mystères lorsqu'il se trouvait en Grèce<sup>79</sup>. Pourtant, ces voyages sont

73 *Apuleius of Madauros. Florida*, éd. V. Hunink, p. 16.

74 A. Deremetz, « Narration et argumentation dans l'*Apologie* d'Apulée », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 210.

75 R. Helm, « Apuleius' *Apologie* – ein Meisterwerk der zweiten Sophistic », *Das Altertum*, 1, 1955, p. 86-108.

76 G. Sandy, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden, Brill, 1997 ; le chapitre 1 a pour titre : « Propaedeutics: the Formation of a Latin Sophist ». C'est déjà la position de J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London, Duckworth, 1977, p. 399.

77 G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, *op. cit.*, p. 92.

78 S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, *op. cit.* K. Bradley avait déjà remarqué que le titre de l'ouvrage de S. Harrison était très contestable (« Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass », *Phoenix*, 52, n° 3-4, 1998, n. 20 p. 328-329).

79 S. J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, *op. cit.*, p. 5-6.

consacrés à la fois à l'instruction philosophique d'Apulée, mais aussi à l'initiation religieuse à de multiples cultes<sup>80</sup>.

Il n'est pas question pour nous de remettre en cause l'analyse tout à fait pertinente de ces deux critiques sur l'évaluation générale du contexte culturel et littéraire ainsi que sur l'importance de la rhétorique au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais d'étudier un aspect qu'ils nous paraissent avoir trop minoré : l'aspect philosophique de l'ensemble du *corpus* d'Apulée. Les deux aspects ne sont évidemment pas exclusifs l'un de l'autre, mais nous montrerons que l'aspect rhétorique est subordonné au contenu philosophique et qu'il est réducteur de ne voir en Apulée qu'un « sophiste latin ».

### PHILOSOPHIA : UNE CLÉ HERMÉNEUTIQUE DU CORPUS D'APULÉE ?

20 Nous souhaitons étudier la notion de *philosophia* sur laquelle la critique italienne Rosanna De'Conno a mis l'accent afin de démontrer qu'elle est au fondement de l'œuvre entière d'Apulée et qu'elle lui donne toute sa cohérence. Pourrions-nous aller jusqu'à conclure, comme Dion Chrysostome l'écrivait à propos de Socrate : « Quel que soit le sujet, il le tournait vers la philosophie<sup>81</sup> » ?

À cette fin, nous éviterons d'isoler chaque œuvre du *corpus* apuléien parvenu jusqu'à nous et de les étudier séparément, mais nous tenterons au contraire de saisir la cohérence qui les unit les unes aux autres, malgré la difficulté d'une telle démarche engendrée par la différence générique qui les caractérise, ce qui devrait permettre, d'une part, de ne pas recourir à la notion d'*électisme* qui a souvent été employée, rapidement à nos yeux, à propos d'Apulée et, d'autre part, de ne pas opposer les multiples facettes d'une personnalité à la complexité chatoyante et mystérieuse qui se réalise dans les différentes figures d'avocat, de rhéteur, de chercheur scientifique, de romancier, de poète, de philosophe et d'homme religieux.

L'esprit universel d'Apulée, son « esprit encyclopédique peu commun<sup>82</sup> », ne se dilue pas dans des activités intellectuelles qui n'établiraient aucun lien entre elles ni dans une polygraphie incohérente, mais, à travers des œuvres si variées au premier abord, il crée « une unité de développement et de conception<sup>83</sup> » que révèle son désir de *philosophia*. Pour reprendre la recommandation de

80 Apulée, *Flor.*, XV, 4 : Samos ; XVII, 4 : Rome ; *Apol.*, 55, 8 : Grèce ; *De mun.*, 326-327 : Phrygie. Voir G. N. Sandy, « West meets East: Western Students in Athens in the Mid-Second Century AD », dans *Groningen Colloquia on the Novel*, 5, 1993, p. 163-174.

81 Dion Chrysostome, *Or.*, 60, 10.

82 N. Fick, « Le milieu culturel africain à l'époque antonine et le témoignage d'Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, p. 288.

83 R. De'Conno, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opera di Apuleio », art. cit., p. 58.

R. De'Conno, « il n'est pas possible de séparer en lui le rhéteur du romancier, le philosophe de l'avocat, sans violer sa personnalité même<sup>84</sup> ».

Nous tenterons donc une lecture unitaire des différentes œuvres d'Apulée qui puisse mettre en lumière ce que signifie pour lui le titre de *philosophus* qu'il revendique<sup>85</sup>. Dans notre démarche, nous ne tiendrons pas compte de la datation présumée de ses œuvres ni, par conséquent, d'un ordre chronologique possible pour éviter d'aboutir à l'idée d'une évolution spirituelle et intellectuelle d'Apulée, telle que la défend R. De'Conno : dans les années 160, les *Florides* occupent, à ses yeux, une position centrale dans la production littéraire apulienne, entre le *De deo Socratis* et l'*Apologie* d'une part, et les *Métamorphoses* d'autre part, et témoigneraient d'une trajectoire au bout de laquelle Apulée « confrencier-philosophe » se transformerait en « romancier-philosophe » à la fin de sa vie<sup>86</sup>. Le romancier serait né de cette expérience de rhétorique<sup>87</sup>.

Pour notre part, nous analyserons ce qui nous paraît relever de l'exercice de la *philosophia* dans chacune des œuvres apulésiennes pour mettre en valeur non seulement les points de rencontre, mais aussi les différences entre la théorie des œuvres philosophiques, les éléments autobiographiques du *De magia*, la rhétorique des discours rassemblés dans les *Florides* et l'imaginaire de l'œuvre de fiction<sup>88</sup>. Une étude précise des textes montrera que les motifs repris d'une œuvre à une autre sont nombreux, prenant appui sur des correspondances stylistiques trop visibles pour être fortuites et tissant ainsi des liens entre des écrits fort divers. Nos résultats ne pourront être que partiels dans la mesure où nombreux sont les écrits perdus d'Apulée.

Nous essaierons de reconstruire le réseau des relations que mettent en place les images de l'imaginaire avec les concepts philosophiques et théologiques, ainsi qu'avec l'expérience intérieure qui se dégage de l'histoire particulière d'Apulée. Cette dernière, nous la saisissons par bribes, dans les passages autobiographiques du *De magia* et des *Florides*. Que ceux-ci soient fondés sur la sincérité, comme ne cesse de le clamer Apulée tout au long de sa plaidoirie personnelle, ou qu'ils cherchent à construire une image idéale du locuteur, donc mensongère, peu

84 *Ibid.*, p. 58.

85 Nous laisserons de côté l'*Asclepius*, malgré l'analyse convaincante de V. Hunink, « Apuleius and the *Asclepius* », art. cit.

86 R. De'Conno, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opera di Apuleio », art. cit., p. 59-60.

87 C. Moreschini soutient lui aussi l'idée que les *Métamorphoses* sont une œuvre de pleine maturité et représentent le couronnement de la méditation d'Apulée sur la théologie platonicienne (*Apuleio e il platonismo*, op. cit., p. 16).

88 C'est la démarche de M. Trapp, « What is this *Philosophia* Anyway? », dans J.R. Morgan, M. Jones (dir.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis & Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2007, p. 1-22. Il cherche à montrer ce que représente la notion de *philosophia* dans le monde du roman antique.

nous importe en définitive<sup>89</sup> : c'est l'image de soi qu'il veut donner de lui qui nous paraît signifiante ; c'est la *persona*, ce « masque » revêtu par le locuteur de chaque œuvre pour accomplir des rôles spécifiques et donner une image elle aussi spécifique, que nous tenterons de saisir<sup>90</sup>.

22 V. Hunink a montré que, quel que soit le contexte original des discours prononcés par Apulée, les affirmations à la première personne que nous trouvons dans les fragments conservés des *Florides* sont le fait d'un auteur très soucieux de véhiculer un message à propos du locuteur. Reprenant à notre compte son hypothèse de travail, nous partirons du principe que ces fragments sont représentatifs de l'ensemble des discours perdus et qu'ils peuvent être comparés avec les autres écrits d'Apulée, même si bien des questions restent en suspens, notamment sur leur nombre exact, la manière dont ils ont été choisis, l'identité de l'anthologiste et ses intentions<sup>91</sup>. Son étude du « je » dans les *Florides* conduit V. Hunink à soutenir en conclusion l'idée de « l'unité des ouvrages littéraires d'Apulée » : « En tout cas, la proximité du “je” des *Florides* avec celui des autres discours, l'*Apologie* et le *De deo Socratis* et avec l'image générale que nous nous faisons de l'auteur des *Métamorphoses* souligne l'unité des ouvrages littéraires d'Apulée »<sup>92</sup>.

Cette notion d'unité dans la diversité à laquelle souscrivent quelques critiques, que nous souhaitons nous-mêmes approfondir, mais que beaucoup récusent, n'est-elle pas d'ailleurs affirmée par Apulée lui-même lorsqu'il commente sa capacité à écrire de tout, pourvu qu'il ait à sa disposition un simple roseau à écrire ?

89 À moins que nous ne pensions comme P. Cambronne : « Comment oublier, quelles que soient les options personnelles du critique, qu'un discours religieux est une parole qui s'ancre au plus intime de l'expérience humaine ? » (*Chants d'exil. Mythe et théologie mystique*, Bordeaux, William Blake and Co./Art & Arts, 1997, p. 15).

90 V. Hunink a fait cette démarche pour les *Florides* dans « The *Persona* in Apuleius' *Florida* », dans M. Zimmerman et R. van der Paardt (dir.), *Essays presented to B. Hijmans at his 75th birthday*, Leuven/Dudley, MA, Peeters, 2004, p. 175-187. – Sur l'étymologie et le sens du substantif *persona*, voir C. Moussy, « Esquisse de l'histoire du substantif *persona* », dans A. Alvar Esquerro & F. Garcia Jurado (dir.), *Linguística latina, literatura latina, filología clásica*, Madrid, Sociedad de Estudios Clásicos, 2001, p. 153-161. Sur les problèmes posés par la notion de *persona* littéraire dans l'Antiquité, voir D. Clay, « The Theory of Literary *Persona* in Antiquity », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 40, 1998, p. 4-40 ; R. Mayer, « *Persona* Problems. The Literary *Persona* in Antiquity revisited », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 50, 2003, p. 55-80. Sur le sens philosophique de *persona* chez Cicéron, voir C. Lévy, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », dans P. Galand-Hallyn et C. Lévy (dir.), *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2006, p. 46-58. Sur l'importance de la notion de *persona* dans la rhétorique de l'époque républicaine, voir Ch. Guérin, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, Vrin, 2009.

91 V. Hunink, « The *Persona* in Apuleius' *Florida* », art. cit., p. 177-178. En particulier, le problème du « prologue » du *De deo Socratis* est toujours matière à débat, certains, comme J. Beaujeu, estimant qu'il s'agit de fragments des *Florides*.

92 *Ibid.*, p. 187.

[...] *sed pro his praeoptare me fateor uno chartario calamo me reficere poemata omnigenus apta uirgae, lyrae, socco, coturno, item satiras ac griphos, item historias uarias rerum nec non orationes laudatas disertis nec non dialogos laudatos philosophis, atque haec et alia eiusdem modi tam graecae quam latine, gemino uoto, pari studio, simili stilo.*

[...] à tous ces instruments, je préfère, je l'avoue, un seul roseau à écrire pour composer des poèmes dans tous les genres, appropriés à la baguette épique, à la lyre, au socque, au cothurne, ainsi que des satires et énigmes, des histoires variées, des discours loués par les orateurs, des dialogues loués par les philosophes ; je fais cela et d'autres du même genre, aussi bien en grec qu'en latin, avec un espoir qui va de pair, un zèle égal, un style semblable<sup>93</sup>.

Apulée insiste au début et à la fin de ce passage sur le fait qu'à la différence d'Hippias dont il vient de rappeler qu'il maîtrisait tous les arts manuels et savait inventer toutes sortes d'objets<sup>94</sup>, il n'a besoin, lui, que d'un seul objet : un simple style qui lui servira à diverses écritures. Il affirme à la fois sa polygraphie et l'unicité de son œuvre qui a été rédigée par le même instrument et dans un même état d'esprit. D'ailleurs, le « je » qui prend la parole dans les *Métamorphoses* insiste lui aussi sur l'utilisation d'un « roseau du Nil » (*Nilotici calami*<sup>95</sup>).

Saisir l'élaboration conceptuelle philosophique qui s'épanouit chez Apulée dans une théologie, une métaphysique, une épistémologie, une éthique et un imaginaire sera déterminant non seulement pour la compréhension de toute son œuvre, mais aussi pour l'histoire du médioplatonisme dont il est un représentant éminent parmi bien d'autres<sup>96</sup>. Cela devrait nous permettre en particulier de préciser la nature du lien qui existe entre philosophie et religion.

Le concept de médioplatonisme est apparu au xx<sup>e</sup> siècle avec les travaux de K. Praechter, de W. Theiler et de D. E. Witt, qui se sont attachés à montrer le caractère composite, voire disparate, du médioplatonisme et ont défini ce courant comme un mélange d'idées à dominante platonicienne, parfois pythagoricienne, stoïcienne ou aristotélicienne, en forgeant le concept

93 Apulée, *Flor.*, IX, 28-29.

94 Cette anecdote provient de l'*Hippias Minor* de Platon (368b-d) où Socrate dit à Hippias : « Tu es certainement l'homme le plus habile du monde dans la plupart des arts [...]. Tu disais que tu étais venu un jour à Olympie n'ayant rien sur le corps qui ne fût l'œuvre de tes mains. » (Trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1920.) Elle se retrouve chez Dion Chrysostome, *Or.*, 71, 2, Cicéron, *De orat.*, III, 127 et Quintilien, XII, 11, 21.

95 Apulée, *Met.*, I, 1. Sur le problème de l'identité de ce « je », voir A. Kahane et A. Laird (dir.), *A Companion to the prologue of Apuleius' Metamorphoses*, Oxford, Oxford UP, 2001.

96 Sur le concept de *médioplatonisme* comme catégorie historique, voir P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg et Sellier, 1982, p. 9-30.

d'*éclectisme*<sup>97</sup>. Cette présentation historiographique devenue canonique est remise en cause par nombre de travaux ultérieurs, notamment par ceux de P. Donini<sup>98</sup>. Le terme d'*éclectisme* est désormais rejeté comme inopérant.

Ainsi, Marco Zambon, commençant son étude sur Porphyre par une synthèse sur le moyen platonisme, refuse de recourir à ce terme, « impropre à désigner la présence d'une multiplicité d'influences chez des auteurs qui n'en avaient aucune perception précise, comme c'est le cas pour la plupart des philosophes de l'époque impériale<sup>99</sup> ». Il rappelle également que les chercheurs n'ont pu se mettre d'accord pour donner au médioplatonisme un commencement précis.

Carlos Lévy remet en question l'idée qu'Antiochus d'Ascalon, retournant à l'esprit de l'ancienne Académie, mais aussi mêlant au platonisme des éléments étrangers, principalement stoïciens<sup>100</sup>, ait inauguré le moyen platonisme :

Si le moyen platonisme finit naturellement avec le néoplatonisme, en revanche, la détermination de son début fait problème. Qui fut le premier médioplatonicien ? Philon de Larissa, dernier scholarque de l'Académie, ou Antiochus d'Ascalon, son disciple dissident ? [...] Mais selon d'autres savants, le véritable fondateur de ce mouvement philosophique serait Eudore [...]<sup>101</sup>.

Ses travaux approfondis sur l'œuvre cicéronienne permettent de remettre en question la limite rigide souvent établie entre l'Académie probabiliste et le moyen platonisme.

Quoi qu'il en soit de ces incertitudes, nous recourons aux termes de *médioplatonisme* ou *moyen platonisme* pour désigner le platonisme des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère. La pensée philosophique d'Apulée reflète bien « la complexité et peut-être aussi l'ambiguïté profonde du platonisme dans la première partie de l'époque impériale » qu'analyse P. Donini<sup>102</sup>.

97 Le terme de *médioplatonisme* s'est surtout imposé grâce à K. Praechter qui l'a utilisé dans les trois rééditions qu'il a fait paraître (1909 ; 1920 ; 1927) du premier volume de F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Mittler, 1863. Voir également W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, Weidmann, 1930 ; *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966 ; D.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Amsterdam, Hakkert, 1937 (1971) ; K. Praechter, *Kleine Schriften*, éd. H. Dörrie, Hildesheim/New York, Georg Olms, 1973.

98 P. Donini, « Apuleio e il platonismo medio », dans A. Pennacini et al. (dir.), *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora Editrice, 1979, p. 103.

99 M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 24. Il présente une bonne synthèse des « aspects marquants du moyen-platonisme » (p. 28-46).

100 D'après Sextus Empiricus, *Pyrr. Hyp.*, I, 35, Antiochus montrait la présence des dogmes stoïciens chez Platon.

101 C. Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*, 68, 1990, p. 51.

102 P. Donini, « Apuleio e il platonismo medio », art. cit., p. 103.

Un courant de la critique a cherché l'originalité de la philosophie médioplatonicienne dans les spéculations d'ordre métaphysique, voire théologique, et s'est intéressé à l'apport que représente la métaphysique d'Aristote au sein de la métaphysique platonicienne : cette philosophie combine le dieu-démiurge du *Timée* avec le dieu-penseur d'Aristote. Le *De Platone* est en effet riche d'éléments d'origine aristotélicienne et la paraphrase du *De mundo* pseudo-aristotélicien confirme l'importance de la pensée d'Aristote parmi les différentes écoles médioplatoniciennes<sup>103</sup>. Selon Jan Opsomer, le médioplatonisme développe une « philosophie théologique » ; si les médioplatoniciens ont quelque chose en commun, c'est certainement le fait d'avoir développé une interprétation systématique de l'ensemble de la philosophie platonicienne en mettant surtout l'accent sur son caractère métaphysique et religieux<sup>104</sup>.

Mais P. Donini a bien montré que ces travaux, qui réduisent le médioplatonisme à une pure théologie, simplifient trop un courant bien plus complexe et bien plus riche<sup>105</sup>. En particulier, ils ignorent un aspect particulièrement important au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : la reprise de la pensée scientifique, illustrée bien sûr par Ptolémée et surtout par Galien, mais aussi par Apulée à sa manière. La diffusion des ouvrages de biologie d'Aristote apporte un énorme patrimoine de connaissances qui stimule la lecture et la recherche.

Le médioplatonisme est un courant qui reçoit donc des interprétations divergentes et controversées. Les uns y voient une dégénérescence vers des formes de spéculation à caractère mystique et irrationnel qui serait une décadence progressive et irrémédiable de la raison<sup>106</sup>. D'autres, au contraire, voient dans le II<sup>e</sup> siècle l'apogée de l'expérience culturelle du monde gréco-romain où coexistent une philosophie conditionnée par de forts présupposés théologiques et un intérêt tout aussi évident pour les sciences de la nature. Nous nous demanderons si la conclusion à laquelle arrive P. Donini est toujours pertinente pour analyser la pensée d'Apulée : « Jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la mort de Galien, le médioplatonisme n'est ni simplement un mysticisme, ni un irrationalisme effréné ni un dualisme sombre et pessimiste<sup>107</sup> ».

103 L'existence de courants platoniciens violemment opposés à l'aristotélisme, comme en témoignent les fragments conservés d'Atticus par exemple, est une autre preuve de cette importance.

104 J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1998, p. 14.

105 P. Donini, « Apuleio e il platonismo medio », art. cit., p. 106.

106 Voir par exemple L. Geymonat, *Storia del pensiero scientifico e filosofico*, Milano, Garzanti Editore, t. I, 1970, chap. 16 et 17 ; N. Fick, « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au III<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans J. Thomas (dir.), *L'Imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1994, p. 235-272.

107 P. Donini, « Apuleio e il platonismo medio », art. cit., p. 110.

Dans une première partie, nous partirons de la définition du philosophe que nous trouvons chez Apulée, définition dont la richesse nous amènera à discuter les nombreux travaux qui réduisent le médioplatonisme à une « philosophie théologique ». Puis nous chercherons quelles figures idéales de philosophe sous-tendent cette définition, ce qui nous permettra de déterminer la « filiation intellectuelle » dans laquelle Apulée souhaite s'inscrire.

Dans une seconde partie, nous tenterons d'analyser le texte des *Métamorphoses* en le replaçant dans le contexte de la carrière de *philosophus Platonicus* d'Apulée afin d'y rechercher des éléments d'ancrage susceptibles d'éclairer d'une manière nouvelle une œuvre qui suscite tant d'interprétations diverses.

Le statut de fiction des *Métamorphoses* fait de cette œuvre une œuvre à part dans l'ensemble du *corpus* qui nous est parvenu et pose le problème de déterminer la place qu'elle occupe dans la carrière d'un philosophe conférencier qui, dans le reste de ses ouvrages, cherche à construire avec minutie une image de lui qui n'est, à l'évidence, pas celle d'un simple amuseur. Cela nous conduira à un examen particulier du livre XI des *Métamorphoses*, le passage certainement le plus controversé de toute l'œuvre apuléienne.

B.L. Hijmans, étudiant la figure d'Apulée en tant que *philosophus Platonicus*, ne croit pas à la pertinence ni à l'utilité d'une confrontation du roman avec les autres œuvres d'Apulée qui se révélerait vaine et décevante<sup>108</sup>. Il se fonde en particulier sur le fait que le maniement d'une ironie subtile à plusieurs niveaux est propre au roman, car on ne le retrouve pas dans les ouvrages philosophiques. Cela n'interdit pas à nos yeux de tenter d'interpréter les *Métamorphoses* à la lumière des autres œuvres. Il nous faudra bien entendu commencer par rendre compte du jeu avec la tradition orphico-pythagoricienne et platonicienne auquel se livre l'écrivain dans son roman avant d'aborder la confrontation du livre XI avec la théorie philosophique développée dans les autres ouvrages, philosophiques et oratoires.

De nombreux commentateurs ont relevé en effet le caractère particulier de ce dernier livre du roman qui le singularise par rapport aux livres précédents. Une étude statistique de la longueur de l'œuvre et de chaque livre conduit son auteur Ken Dowden à affirmer qu'Apulée a cherché à conserver le matériau des *Métamorphoses* grecques à l'intérieur des dix premiers livres, tandis que le dernier livre aurait été conçu dès le départ comme une addition fondamentalement différente du reste de l'œuvre<sup>109</sup>. Une comparaison avec la version grecque met en évidence la différence flagrante entre les deux œuvres et l'absence notoire d'Isis dans le récit grec.

108 B.L. Hijmans, « Apuleius *Philosophus platonicus* », art. cit., p. 470.

109 K. Dowden, « Getting the measure of Apuleius' *Metamorphoses* », dans M. Zimmerman et R. van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections*, op. cit., p. 279-295.

De l'interprétation du livre XI dépend l'interprétation globale de l'œuvre, fondamentalement problématique pour la raison qu'elle ne fournit aucun cadre interprétatif des événements vécus par Lucius. La distinction entre Lucius *actor* et Lucius *actor* est maintenue jusqu'au dernier mot : comme l'a bien montré J.J. Winkler, Lucius en tant que narrateur ne rejoint jamais son personnage ; c'est l'emploi de l'imparfait de l'indicatif pour le verbe principal de la dernière phrase (*obibam*) qui l'interdit<sup>110</sup>. Aucun commentaire de la part de Lucius devenu initié aux mystères isiaques ne vient apporter un regard rétrospectif interprétatif sur ses aventures passées.

Depuis longtemps, les critiques se partagent en deux camps ; le débat est riche, parfois vif, en aucun cas terminé. B.E. Perry est à l'origine de l'école de pensée qui ne voit dans le roman qu'une œuvre de fiction comique destinée au divertissement du lecteur<sup>111</sup>. En France, les travaux de Nicole Fick et de Nicole Méthy vont dans ce sens. Plusieurs travaux importants récents confortent cette thèse. Aux yeux de D. van Mal-Maeder, « le sérieux du livre d'Isis a été surestimé et son importance pour la signification du roman n'est pas celle que veut lui donner l'interprétation moderne, marquée par une tradition allégorisante chrétienne<sup>112</sup> ». S'insurgeant contre cette interprétation du roman en fonction du livre XI, refusant de voir dans les nombreux échos thématiques et stylistiques autre chose qu'« une simple continuation thématique », l'auteur soutient une interprétation comique du roman et veut fonder sa thèse « sur des évidences matérielles (la présence d'une lacune dans les manuscrits principaux) et sur une argumentation interne »<sup>113</sup>. Le roman aurait perdu sa fin burlesque (la même que dans l'*Ἦνος*) par un accident de la tradition manuscrite : « une fin qui faisait perdre au livre d'Isis sa dignité ».

La tonalité du livre XI est même satirique aux yeux de certains. Stephen J. Harrison l'a soutenu récemment dans un ouvrage<sup>114</sup> et voit dans la conversion religieuse de Lucius une satire possible du récit d'Aelius Aristide<sup>115</sup>.

110 J.J. Winkler, *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius'Golden Ass*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1985, p. 135-153 ; p. 224.

111 B.E. Perry, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967. La position défendue dans cet ouvrage a été développée dans une série d'articles antérieurs.

112 D. van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Livre II. Texte, introduction et commentaire*, Groningen, Egbert Forsten, 2001, p. 15.

113 Elle soutient même une interprétation satirique du personnage de Lucius dans D. van Mal-Maeder, « *Lector, intende: laetaberis*. The enigma of the last book of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Heinz Hofmann, Maaïke Zimmerman (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 8, Groningen, Egbert Forsten, 1997, 1997, p. 103-125.

114 S.J. Harrison, *Apuleius: A Latin Sophist*, op. cit., p. 235-259.

115 S.J. Harrison, « Apuleius, Aelius Aristides and Religious Autobiography », *Aquileia nostra*, 1, 2002, p. 245-259. Voir également P. Murgatroyd, « The ending of Apuleius' *Metamorphoses* », *Classical quarterly*, 2004, 54 (1), p. 319-321.

Maaïke Zimmerman, elle aussi, soutient l'idée que le ton satirique domine l'intégralité du roman et devient progressivement de plus en plus visible à mesure que le dénouement approche : elle dénonce en particulier la vénalité des prêtres d'Isis et d'Osiris qui tirent parti de la crédulité de Lucius, assez naïf pour se montrer fier d'exhiber sa tête rasée<sup>116</sup>. S.J. Harrison, dans son étude du début et de la fin de chaque livre des *Métamorphoses*, revient sur cette question et oppose l'ouverture du livre XI à la fin, non épique, qui insiste sur la calvitie de Lucius<sup>117</sup>, reprenant l'interprétation de J.J. Winkler qui se fonde sur l'image finale de Lucius, « clown chauve », dupé par les prêtres d'Isis qui le dépouillent de ses richesses pour prix de son initiation<sup>118</sup>. M. Edsall va jusqu'à conclure que « Lucius se transforme de disciple dupé en prêtre charlatan<sup>119</sup> ».

D'autres commentateurs, au contraire, ont souligné le sérieux de ce dernier livre en insistant sur son aspect philosophique et/ou religieux<sup>120</sup>. Le platonisme, en particulier les affirmations du *Phèdre* et du *Banquet*, offre un cadre d'analyse pertinent, surtout utilisé pour l'interprétation de l'histoire de Psyché et de Cupidon<sup>121</sup>. Certains ont insisté sur la fusion entre philosophie platonicienne et religion isiaque que l'on retrouve par ailleurs dans le traité de Plutarque *Sur Isis et Osiris*.

J.J. Winkler, dans une remarquable étude narratologique, a proposé, quant à lui, une voie intermédiaire, celle de l'aporie : le roman d'Apulée fonctionnerait comme une sorte de *detective story* privée de solution finale, une œuvre ouverte à toutes les interprétations, et laisserait au lecteur la responsabilité de choisir son interprétation finale, religieuse ou parodique<sup>122</sup>.

116 M. Zimmerman, « Echoes of Roman Satire in Apuleius' *Metamorphoses* », dans R.R. Nauta (dir.), *Desultoria scientia: Genre in Apuleius' Metamorphoses and Related texts*, Louven, Peeters, p. 103. La vénalité des prêtres d'Osiris est attaquée dans la satire VI de Juvénal, tandis que la satire II de Perse condamne en général la corruption de la religion.

117 S.J. Harrison, « Epic extremities: The Openings and Closures of Books in Apuleius' *Metamorphoses* », dans S. Panayotakis, M. Zimmerman, W.H. Keulen (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden, Brill, 2003, p. 251-253. Voir également son ouvrage *Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., p. 245.

118 J.J. Winkler, *Auctor & Actor*, op. cit., p. 223-227 ; repris par D. van Mal-Maeder, « The enigma of the last book of Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 107.

119 M. Edsall, *The Role and Characterization of the Priest in the Ancient Novel*, Diss. Columbia University, 1996, p. 218.

120 Différentes positions sont soutenues. Pour n'en retenir que quelques-unes, citons P.G. Walsh, *The Roman Novel*, op. cit. ; id., « Apuleius and Plutarch », dans H.J. Blumenthal et R.A. Markus (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, op. cit., p. 20-32 ; l'auteur affirme qu'Apulée opère une synthèse entre le platonisme et la religion isiaque ; A. Wlosok considère que la philosophie platonicienne est une préparation à la religion des mystères (« Zur Einheit der *Metamorphosen* des Apuleius », *Philologus*, 113, 1969, p. 83-84) ; J. Beaujeu estime qu'Apulée valorise la philosophie ou la religion selon les circonstances (« Les dieux d'Apulée », *Revue de l'histoire des religions*, 200, 4, 1983, p. 285-406).

121 Voir par exemple C.C. Schlam, « Platonica in the *Metamorphoses* of Apuleius », *Transactions of the American Philological Association*, 101, 1970, p. 477-487.

122 J.J. Winkler, *Auctor & Actor*, op. cit., p. 227.

Enfin, l'aspect sérieo-comique des *Métamorphoses* a été défendu par certains qui se sont appuyés sur la tradition du *spoudaiogeloion* – l'interpénétration du comique et du sérieux – qui parcourt de nombreuses branches de la littérature grecque et latine<sup>123</sup>. Un ouvrage de Luca Graverini se consacre ainsi à l'étude « de la dialectique entre *utile* et *dulce* qui caractérise [le roman], en soulignant aussi la nature auto-ironique et d'une certaine manière "provocante" des mots de l'*ego* qui l'introduisent<sup>124</sup> » et propose « une lecture sérieo-comique comme étant l'approche juste du texte<sup>125</sup> ». Horace nous a laissé l'une des expressions les plus célèbres, bien que fort succincte, de ce principe stylistique :

*Ridentem dicere uerum  
quid uetat ?* (Horace, *Sat.*, I, I, 24-25)

Une remarque d'Aulu-Gelle atteste que cette tradition littéraire qui mêle instruction et divertissement comique, autodérision et buts supérieurs de type moral, philosophique ou religieux, non sans un certain goût du paradoxe, était en vigueur dans le milieu culturel d'Apulée<sup>126</sup> : Aulu-Gelle loue Ésope pour avoir délivré des vérités salutaires grâce à des apologues spirituels et charmants, au contraire des philosophes dont la manière est sévère et impérieuse<sup>127</sup>. Apulée lui-même cite un poème de Cratès où celui-ci fait l'éloge de sa besace en parodiant un passage de l'*Odyssee* qui glorifie l'île de Crète<sup>128</sup>. Dans ce contexte,

<sup>123</sup> Sur la notion de *spoudaiogeloion* dans la littérature grecque et latine en général, voir L. Giangrande, *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, The Hague, Mouton, 1972. L. Deschamps retrace les grandes lignes de cette notion inventée par les cyniques (« 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). L. Graverini invite avec justesse à ne pas considérer cette catégorie critique comme un genre littéraire, car l'union du sérieux et du comique se retrouve dans un ensemble de textes fort divers (*Le Metamorfosi di Apuleio*, op. cit., p. 140). Le terme est rare chez les auteurs antiques : Strabon l'utilise à propos de Ménippée de Gadara (XVI, 2, 29), ainsi que Diogène Laërce, IX, 17. – Les différents travaux de Bakhtine soulignent l'étroite relation entre roman et *spoudogeloion*. Sur l'utilisation de ce concept dans l'interprétation des *Métamorphoses*, voir J. Beaujeu, « Sérieux et frivolité au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, 1975, p. 83-97 ; P. Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt*, Wiesbaden, Steiner, 1982, p. 270 ; C.C. Schlam, *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, The Johns Hopkins UP, 1992 ; J.J. Winkler, *Auctor & Actor*, op. cit. ; L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio*, op. cit.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>126</sup> Apulée et Aulu-Gelle ont pu se connaître personnellement à Rome. Voir S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., p. 3.

<sup>127</sup> Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, II, 29, 1 : *Aesopus ille e Phrygia fabulator haud inmerito sapiens existimatus est, cum quae utilia monitu suasuque erant, non seuerè neque imperiose praecepit et censuit, ut philosophis mos est, sed festiuos delectabilesque apologos commentus, res salubriter ac prospicienter animaduersas in mentes animosque hominum cum audiendi quadam illecebra induit.*

<sup>128</sup> Apulée, *Apol.*, 22, 4-5. Cratès parodie le vers 172 du chant XIX de l'*Odyssee*.

une dichotomie rigide entre « sérieux » et « frivolité » semble être hors de propos pour l'analyse des *Métamorphoses*.

Nous aurons à nous prononcer parmi cette multitude d'interprétations et le ferons en essayant d'intégrer cette fiction à l'ensemble du *corpus* apulien. Si nous ne partageons pas les analyses en faveur d'une lecture parodique ou satirique du livre XI, elles ont le mérite de mettre l'accent sur des questions que le texte même soulève et nous conduiront à envisager l'expérience finale de Lucius comme éminemment ambiguë, bien que positive.

PREMIÈRE PARTIE

*Apulée, philosophus Platonicus*



LA DÉFINITION DU *PHILOSOPHUS* SELON APULÉE

Nous nous proposons d'analyser en premier lieu la figure du philosophe telle que la conçoit Apulée au fil de ses différentes œuvres. Le *De magia* est l'œuvre qui contient le plus grand nombre d'occurrences des termes *philosophus* et *philosophia*, celle qui offre le portrait le plus riche du philosophe, puisque Apulée y est accusé par la partie adverse en tant que philosophe; c'est en tout cas ce qu'il rapporte des mots mêmes de l'acte d'accusation (*his ipsis uerbis accusationem mei*<sup>1</sup>):

*Accusamus apud te philosophum [...].*

Nous accusons devant toi un philosophe [...]<sup>2</sup>.

Lui-même se définit constamment et exclusivement tout au long de son procès comme *philosophus*. Il justifie tous ses faits et actes comme étant ceux d'un philosophe et cherche à convaincre son juge que ce que ses adversaires imputent à des activités condamnables de magie relève en réalité de l'art de la philosophie. Dans les extraits de ses conférences, Apulée ne cesse de se présenter à son auditoire comme un philosophe. Et ses œuvres philosophiques sont à l'évidence rédigées par un philosophe, un philosophe qui se réclame de l'école de Platon. Mais, même si Platon est à ses yeux l'autorité suprême, le maître de toute sa vie, c'est moins la figure du philosophe platonicien qu'il cherche à faire valoir que celle du philosophe en général, celui qui, tout en adhérant à un certain nombre de *dogmata* précis, préfère élever le débat au-dessus des querelles partisans entre les différentes écoles philosophiques et souhaite défendre « l'honneur de la philosophie » en général qui lui est plus précieux que sa propre vie<sup>3</sup>.

Il est en effet remarquable que le fervent platonicien qu'est Apulée ne critique pratiquement jamais aucun courant philosophique ni de philosophes particuliers, sauf dans deux passages qui visent les cyniques contemporains qui hantent les carrefours. Au cours de son plaidoyer, il dénonce « la témérité

1 Pour une étude de « la figuration dans son discours du réquisitoire de ses adversaires », voir A. Deremetz, « Narration et argumentation dans l'*Apologie* d'Apulée », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 209-226.

2 Apulée, *Apol.*, 4.

3 *Ibid.*, 103, 4.

des cyniques », grossiers et ignorants, qu'il oppose à l'école de Platon<sup>4</sup>. Dans la *Floride* VII, la critique des faux philosophes qui ne prennent du philosophe que le manteau et associent la rage de médire à la bassesse des mœurs prend probablement pour cible, de manière voilée, à nouveau le cynisme populaire, mais c'est l'usurpation du nom de philosophe, l'aspect excessif et insultant que peuvent revêtir certaines attitudes philosophiques qui indignent Apulée, non la philosophie cynique en elle-même, comme nous le montrerons ultérieurement<sup>5</sup>.

Nous pouvons déduire de cette quasi-absence de polémique dans son œuvre son profond respect pour la discipline de la philosophie. Il fait même de nombreuses citations de Lucrèce dans ses ouvrages philosophiques, notamment dans le *De deo Socratis*<sup>6</sup>, et résume dans le chapitre 15 du *De magia* la doctrine épicurienne des *eidôla*.

34

Il est intéressé par la philosophie comme genre de vie, non par les conflits qui opposent les différentes écoles, même si le genre de vie platonicien lui paraît le meilleur. Dans l'exorde et la péroraison de son plaidoyer personnel, il défend la cause de la philosophie en général. Lui-même se proclame « le disciple des philosophes » (*philosophos quorum me sectatorem fero*<sup>7</sup>). Ce n'est qu'au chapitre 39 de son plaidoyer qu'il « se souvient qu'il est de l'école de Platon ». Il se bat contre l'impiété, l'ignorance, les préjugés et le manque de culture qui règnent chez ses contemporains. Les philosophes sont régulièrement en butte aux attaques des *imperiti*, foule d'ignorants qui méconnaît la beauté et la grandeur de la réflexion philosophique<sup>8</sup>. L'affirmation répétée de son *ethos*

4 *Ibid.*, 39, 1: *Vtrum igitur putas philosopho non secundum cynicam temeritatem rudi et indocto, sed qui se platonicae scholae meminerit [...].?*

5 Voir *infra*, Première partie, chap. 2, section: « Les cyniques », p. 99-103.

6 C. Di Giovine, « La presenza di Lucrezio nel *De deo Socratis* », *Orpheus*, n.s. 2, 1981. S. Mattiacci étudie dans les œuvres d'Apulée l'importance de la présence de Lucrèce, à la langue archaïsante, destiné à être très en vogue à l'époque de Fronton (« Apuleio e i poeti arcaici », dans coll., *Munus amicitiae: scritti in memoria di Alessandro Ronconi*, Firenze, Le Monnier, t. I, 1986, p. 169-173). L'idée est reprise par G. Sandy qui considère les citations de Lucrèce comme une preuve des « tendances archaïsantes du II<sup>e</sup> siècle » et de l'autorité de Lucrèce en tant que philosophe (*The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden, Brill, 1997, p. 57). Sur Lucrèce, voir la belle thèse de S. Luciani, *L'Éclair immobile dans la plaine. Philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain/Paris, Peeters, 2000.

7 Apulée, *Apol.*, 17.

8 *Ibid.*, 3 ; 27. La persécution qui frappe traditionnellement les philosophes est un thème que l'on retrouve chez Apollonios de Tyane (Philostrate, 7, 1-3) et qui provient directement de l'*Apologie de Socrate*. Voir N. Bernstein pour une comparaison du *De magia* avec le plaidoyer d'Apollonios de Tyane (« Apuleian Rhetoric », <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>). Nous avons mené une étude comparative du *De magia* et de l'*Apologie de Socrate* où nous remettons en question la suggestion d'A. Deremetz « qu'Apulée se met en quelque sorte à la place de Socrate, endosse son rôle de victime d'une injuste accusation de séduction » (« Narration et argumentation dans l'*Apologie* d'Apulée », art. cit., p. 222) (G. Puccini-Delbey, « Apulée, un nouveau Socrate ? Une analyse des rapports d'intertextualité entre le *De magia* et l'*Apologie de Socrate* de Platon », *Latomus*, 69/2, juin 2010, p. 429-445).

philosophique et des différentes facettes qui participent à la construction de cet *ethos* visent essentiellement à la défense d'une profession injustement attaquée.

Après un long développement sur Alexandre le Grand et son édit interdisant de reproduire son effigie à quiconque, hormis Polyclète, Apelle et Pyrgotèles, la *Floride* VII offre une sorte de *deprecatio* contre les faux philosophes<sup>9</sup>. Elle semble se faire l'écho de l'opposition entre le philosophe authentique et l'imposteur « qui n'aura jamais part à la véritable philosophie » que définit Socrate dans le livre VI de la *République*<sup>10</sup>. A.-M. Taisne, étudiant le goût d'Apulée pour les images, pose la question du rapport entre cette longue introduction sur Alexandre et le développement final qui exprime la violente indignation d'Apulée contre les faux philosophes, « gens incultes, débraillés, ignorants » qui ne prennent du philosophe que le manteau et qui déshonorent la philosophie « en parlant mal et en vivant de même »<sup>11</sup> :

Apulée pour sa part relie une fois de plus un exemple emprunté à l'art pour mettre en valeur la majesté de la philosophie et il rejoint, dans la satire impitoyable de ceux qui la bafouent, nombre de ses contemporains de langue grecque tels Aelius Aristide ou Lucien<sup>12</sup>.

Pour Socrate comme pour Apulée, il n'est pire ennemi de la philosophie que l'imposteur qui se fait passer pour un philosophe sans avoir part à la vraie philosophie. L'*ethos* du philosophe selon Apulée est caractérisé par sa capacité à produire une parole selon le bien. Nous analyserons donc dans un premier temps la définition apuléienne de la philosophie comme parole éloquente. Puis nous verrons que son idéal philosophique s'inscrit dans la notion plus large de *paideia* : la parole du philosophe a une portée universelle. C'est la raison pour laquelle les recherches scientifiques font partie de la mission philosophique. Apulée revendique la totalité de la connaissance pour le philosophe : univers, homme, dieu, les trois règnes constituent les objets d'investigation du philosophe, la sphère religieuse étant son domaine par excellence.

#### L'ORATEUR : L'AUCTORITAS DE PLATON

Il n'y a pas conflit chez Apulée entre la sophistique et la philosophie. Sa pensée est cohérente, trop cohérente peut-être. Cohérente : sa conception même de

9 Apulée, *Flor.*, VII : Alexandre (5-8) ; *deprecatio* (9-13). La polémique contre les faux philosophes est également présente dans le *De deo Socr.*, III, 122.

10 Platon, *Rep.*, VI, 490a-b, trad. É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975.

11 Apulée, *Flor.*, VII, 10.

12 A.-M. Taisne, « Magie de l'image chez Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 2008, p. 179-180. Voir à ce sujet L. Jerphagnon, « 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.

la rhétorique nous l'enseigne. Elle tend de toutes les façons à la synthèse et à l'embrassement, aussi bien par la dialectique que par la culture. Apulée représente de manière éminente l'esprit de la Seconde Sophistique : il prétend réconcilier la philosophie platonicienne avec la tradition de Gorgias. Mais on doit ajouter qu'il ne se donne jamais ouvertement pour un sophiste. Il se veut philosophe et c'est à partir d'un tel idéal qu'il s'efforce d'accepter la totalité de la culture<sup>13</sup>.

Alain Michel résume ainsi de manière remarquable la spécificité de la démarche intellectuelle d'Apulée, rappelant sa capacité extraordinaire de synthèse et de dépassement d'une scission historique entre la philosophie et la rhétorique.

36 La dynamique des *Florides* et du *De magia*, en particulier, tient en grande partie au fait que ces deux œuvres s'organisent selon une problématique ancienne, formulée par Caton l'Ancien, reprise par Cicéron et par Quintilien. Définissant l'orateur (avocat, homme politique et, au-delà, tout honnête citoyen) comme *uir bonus dicendi peritus*, Caton fait de la *probitas* la condition préalable à l'exercice de la parole en public. De Cicéron à Quintilien, les rhétoriciens reprennent et développent l'idée que l'éloquence est une vertu et que bien parler, c'est parler conformément au bien. Par conséquent, seul l'homme de bien est éloquent. Quintilien théorise de manière définitive la relation entre morale et pratique de l'éloquence, affirmant avec force que la rhétorique doit être une *ars uitae* qui a pour finalité ultime de « donner des mœurs et tracer des devoirs » (*dare mores et adsignare officia*<sup>14</sup>).

Apulée s'inscrit à part entière dans cette longue tradition romaine où la rhétorique comme art du beau discours entretient avec l'éloquence comme parole moralement belle d'ambigus rapports que Cicéron a parfaitement résolus dans l'image qu'il forge de l'orateur, capable de mettre toutes les ressources stylistiques au service de l'éthique, image qu'Apulée reprend à son compte sans hésitation.

#### L'image d'Apulée philosophe-orateur dans le *De magia* et les *Florides*

La rhétorique, science de la parole, condamnée par Platon dans son *Gorgias* où il montre que le pouvoir de la persuasion est trop dangereux pour être laissé aux mains de n'importe qui, réhabilitée ensuite par Aristote, implique toujours une interrogation sur la silhouette morale et politique de l'orateur. Cette alliance de l'art de persuader et de la morale dans la personne de l'orateur, Apulée ne cesse de la revendiquer pour lui-même tout au long de son plaidoyer. Il se place ainsi dans la lignée de Quintilien et de l'auteur anonyme du *Traité du sublime* qui affirment que la rhétorique est une « vertu » ne pouvant appartenir qu'à un homme de bien.

13 A. Michel, « Sophistique et philosophie dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 77, 1980, p. 19.

14 Quintilien, XII, 4.

Apulée met donc l'accent sur sa personnalité, son *èthos*. À cette fin, il décide de commencer sa défense par la réfutation de griefs qu'il juge accessoires et futiles : posséder beauté physique et une éloquence égale en grec et en latin.

*Audisti ergo paulo prius in principio accusationis ita dici : « Accusamus apud te philosophum formosum et tam Graece quam Latine » – pro nefas! – « disertissimum ».*

Tu as donc entendu, il y a peu, les paroles suivantes au début de l'accusation : « Nous accusons devant toi un philosophe beau et aussi bien en grec qu'en latin » – crime impie! – « tout à fait éloquent »<sup>15</sup>.

*Quod utinam tam grauia formae et facundiae crimina uere mihi opprobasset.*

Ah! puisse-t-il m'avoir imputé à juste titre les accusations si graves de beauté et d'éloquence<sup>16</sup>!

Ces deux accusations sont exactement celles que porte insolemment Marsyas contre Apollon dans la *Floride* III, provoquant le rire des muses « quand elles entendirent reprocher à Apollon ce genre de griefs dont un sage souhaiterait d'être accusé<sup>17</sup> ». Le terme de *sapiens* qui apparaît ici n'est certes jamais revendiqué par Apulée pour lui-même dans aucune de ses œuvres, mais le contexte n'est pas sans rappeler la situation même d'Apulée au cours de son procès.

Après ce rappel de l'acte d'accusation, Apulée enchaîne aussitôt une liste de philosophes anciens qui ont allié en leur personne beauté physique (*gratiam corporis*), et beauté morale (*morum honestamenta*<sup>18</sup>). Il ne fait que reproduire ces *exempla* au premier rang desquels se trouve cité Pythagore.

Les deux adjectifs employés par la partie adverse – *formosus* et *disertissimus* – se confortent. En effet, de même que l'accusé séduit par sa belle apparence, de même son bilinguisme est suspect<sup>19</sup> : la maîtrise des deux langues dominantes dans l'Empire romain ne signifierait-elle pas un désir coupable de vouloir

15 Apulée, *Apol.*, 4, 1-3.

16 *Ibid.*

17 Apulée, *Flor.*, III, 13 : *Risere Musae cum audirent hoc genus crimina sapienti exoptanda Apollini obiectata.*

18 *Id.*, *Apol.*, 4, 9.

19 Apulée indique lui-même qu'il s'exprime « dans les deux langues » dans la *Floride* XVIII, 16 (*uox mea utraque lingua*). Sa compétence linguistique en latin et en grec est confirmée par Augustin, *Ciu.*, VIII, 12 : *in utraque autem lingua, id est Graeca et Latina, Apuleius Afer exstitit platonius nobilis*. Voir G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, *op. cit.*, p. 9-12 ; K. Vössing, *Schule und Bildung im Nordafrika der römischen Kaiserzeit*, Bruxelles, Latomus, 1997, p. 375-376 et p. 469-476 ; J. Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1979 (chapitre 3. « La culture ») ; F. Dupont, E. Valette-Cagnac (dir.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005. Sur les savants bilingues de l'Afrique romaine, voir T. Kotula, « *Utraque lingua eruditi* », dans *Hommages à Marcel Renard*, t. II, *L'Histoire, l'histoire des religions, l'épigraphie*, Bruxelles, Latomus, 1969, p. 386-392.

s'adresser à l'auditoire le plus vaste possible et le subjugué par l'éloquence la plus grande possible? Ce premier acte d'accusation est tout à fait cohérent : Apulée se sert des mots de manière superficielle et dangereuse à l'image de sa personne bien faite et séduisante, mais moralement laide, il se comporte d'une façon frivole et vaniteuse, indigne d'un philosophe.

Apulée se doit de réfuter au plus vite ce premier grief parce qu'il vise directement son statut d'homme célèbre pour sa pratique de la parole en public. Dans un exercice remarquable de retournement de situation, il va, non pas nier les faits qui lui sont reprochés, mais au contraire se définir précisément comme *facundissimus* et *disertissimus* et pousser son auditoire à croire en une éloquence naturelle<sup>20</sup>.

38

Reprenant la définition essentielle de Quintilien au début du livre XII de son traité sur la formation du bon orateur (reprise du *De oratore* de Cicéron), selon laquelle « il n'y a rien qui ne soit éloquent s'il n'est honorable<sup>21</sup> », il fonde lui aussi son éloquence sur une morale : son devoir de *disertus* est de ne parler que selon le bien et le vrai et, à cette fin, de rendre compte de tout ce qui a été dit ou fait par lui-même dès lors qu'il ne s'agit là que de preuves d'innocence<sup>22</sup>.

Dans le chapitre 5, traitant certes d'un grief accessoire, mais essentiel dans l'économie de sa défense, Apulée se définit comme homme de culture et homme de bien et entend repousser de la sorte l'image si négative de rhéteur qui lui est appliquée. C'est que la parole, pour lui, est « l'attribut de l'innocence » :

*Quippe natura uox innocentiae, silentium maleficio distributa.*

Ainsi l'a voulu la nature : la parole est l'attribut de l'innocence, le silence celui du mal<sup>23</sup>.

Ainsi, se montrer pour parler en public ne signifie nullement étalage de soi, vanité superficielle ; au contraire, c'est accepter de vivre en pleine lumière, au grand jour, parce qu'on n'a aucune faute à cacher<sup>24</sup>. Le souci du beau discours ne va pas sans le souci du bien, de l'élévation morale.

Tandis que ses accusateurs mettent l'accent sur la beauté superficielle du personnage – celle de son apparence à laquelle ils associent celle de son langage de beau parleur –, Apulée revendique pour lui la « beauté morale », la *pulchritudo honestatis* que symbolise la Vénus céleste dans la théorie platonicienne de l'amour qu'il résume au chapitre 12 de son plaidoyer. Il justifie ensuite la nécessité de

20 Apulée, *Apol.*, 5, 5.

21 Quintilien, XII, 1, 30.

22 Le même souci de rendre compte de tous ses faits et gestes à son auditoire et de n'avoir rien à lui cacher est exprimé dans la *Floride* XVI, 3 : *quippe ita institui omne uitae meae tempus uobis probare.*

23 Apulée, *Apol.*, 11, 6.

24 *Ibid.*, 16, 12-13.

posséder un miroir et de s'y contempler au nom de cette beauté morale que chacun doit veiller à manifester dans tous ses actes, comme Socrate enjoignait de le faire à ses disciples<sup>25</sup>.

Il précise qu'il a acquis son *eloquentia* au prix d'un labeur acharné, nuit et jour, aux dépens de sa santé physique et des plaisirs de la vie, ou plus exactement, qu'il a cherché à l'acquérir<sup>26</sup>. L'éloquence n'est chez lui, en définitive, ni un don ni même un acquis, elle reste un idéal. Usant pour sa défense du substantif *eloquentia*, il répond d'emblée par sa conduite à ce que Cicéron, par l'intermédiaire de Crassus dans le *De oratore*, attendait du bon orateur : une somme de travail considérable devant aboutir à la maîtrise des *litterae* qui forment la culture générale la plus étendue possible.

*Sed nihil ab eloquentia metuant, quam ego, si quid omnino promoui, potius spero quam praesto.*

Mais qu'ils ne craignent rien du côté de l'éloquence : quelque progrès que j'aie pu faire, je l'ambitionne plus que je ne la possède<sup>27</sup>.

Seulement, Apulée apporte une correction en citant une sentence du poète comique archaïque Caecilius :

*Sane quidem, si uerum est quod Statium Caecilium in suis poematibus scripsisse dicunt, innocentiam eloquentiam esse, ego uero profiteor ista ratione ac praefero me nemini omnium de eloquentia concessurum.*

Oui, sans doute, si ce que Caecilius Statius a écrit, dit-on, dans ses poèmes est vrai, à savoir qu'innocence est éloquence, dans ce cas, moi, je le déclare ouvertement de cette manière et proclame que je ne le céderai à personne en matière d'éloquence<sup>28</sup>.

Si donc innocence veut dire éloquence, alors il possède au plus haut point l'art de l'éloquence et ne cesse désormais de revendiquer pour lui-même cette alliance entre l'art de persuader et la vertu. Sa parole est une parole selon le bien. Ce bien comporte deux composantes : un savoir encyclopédique sur l'univers ; une connaissance du divin qui a présidé à l'ordonnancement harmonieux de cet univers. Il peut alors proclamer tout haut son innocence et, comptant sur la seule force de sa sincérité, il se définit à l'opposé de Socrate au début de son plaidoyer : *facundissimus et disertissimus*<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 15, 4-7.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 5, 1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 5, 2.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 5, 3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 5, 5.

La *Floride* VII comporte elle aussi une définition de la philosophie qui suppose maîtrise de l'éloquence et respect de la morale :

[...] *neu rudes, sordidi, imperiti pallio tenus philosophos imitentur et disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum repertam male dicendo et similiter uiuendo contaminarent.*

[...] que des gens incultes, sales, ignorants, n'aille pas prendre du philosophe seulement le manteau et qu'ils ne déshonorent pas cette discipline royale, créée pour enseigner à bien parler comme à bien vivre, en parlant mal et en vivant de même<sup>30</sup>.

40

Seuls les véritables érudits devraient être admis à l'étude de la philosophie, de sorte qu'aucun charlatan ne vienne la déshonorer. Être philosophe signifie se conduire en paroles et en actes selon le Bien. *Male dicere* est le propre de celui qui contrefait le philosophe. Apulée définit *a contrario* le philosophe comme un individu à la fois instruit et éloquent. Il inscrit pleinement sa réflexion dans la tradition cicéronienne de l'orateur dont l'*èthos* est honorable et vertueux.

Comment se représente-t-il lui-même dans le *De magia*? Par la formule célèbre *praeterea eloquentiam Graecam, patriam barbaram*, il revendique la maîtrise de l'éloquence par sa possession de la culture grecque<sup>31</sup>. Ce dont ses accusateurs lui font grief, il le proclame comme un signe d'excellence. Il pourrait parfaire son image d'orateur déjà reconnue, il pourrait se définir, à la suite de Caton, comme un *uir bonus dicendi peritus*, mais il réserve l'expression au proconsul Avitus, figure de l'orateur romain par excellence<sup>32</sup>. S'il parle à son sujet d'*eloquentia*, c'est uniquement pour marquer sa différence par rapport à la figure du rhéteur, quand celui-ci n'est qu'un piètre sophiste, toujours prêt à l'insulte, plaidant dans des circonstances relatives des causes accessoires :

*Vtrum igitur putas maiorem curam decoris in adseueranda oratione suscipiendam rhetori iurganti an philosopho obiurganti [...] apud iudices sorte ductos paulisper disceptanti an apud omnis homines semper disserenti, de finibus agrorum litiganti an de finibus bonorum et malorum docenti?*

Lequel donc, à ton avis, doit donner plus de soin à son extérieur dans les luttes de la parole? Le rhéteur qui invective ou le philosophe qui blâme? Celui qui discute quelques brefs moments devant des juges tirés au sort, ou celui qui

30 Apulée, *Flor.*, VII, 10.

31 *Id.*, *Apol.*, 25, 5.

32 C'est l'opinion de J. Pigeaud (*Apulée. Apologie*, éd. J. Pigeaud, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2001, p. X). Nous avons tenté de montrer qu'Apulée laissait aux Romains le symbolisme éthique de l'*eloquentia* et que son *èthos* s'avérait philosophique, et non oratoire (G. Puccini-Delbey, « Apulée est-il un *uir bonus dicendi peritus* dans le *De magia*? », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 234-235).

discute en tout temps et devant tous les hommes? Celui qui plaide sur les limites d'un champ, ou celui qui enseigne les limites des biens et des maux<sup>33</sup>?

Dans une série de questions brillantes, il oppose l'avocat et le philosophe, le paysan chicaneur et le philosophe, se complaisant dans le jeu d'une symétrie harmonieuse (entre les datifs *rhetori* / *philosopho*, les trois conjonctions *an*, les deux adverbes *apud*, les deux reprises de *finibus*, les adverbes temporels *paulisper* / *semper*), dans le jeu entre le simple et le composé (*iurganti* / *obiurganti*), dans l'isosyllabie (*discerptanti* / *disserenti*). Au-delà de l'affaire du miroir et du souci vaniteux de sa personne qu'on lui reproche, il marque nettement l'opposition platonicienne de principe entre le rhéteur toujours prêt à l'insulte et le philosophe sans cesse préoccupé de morale publique et privée, habité par la pensée de l'absolu. Le caractère fondamental du savoir, c'est d'être général, comme le dit Socrate au livre VII de la *République*, lorsqu'il insiste sur l'aptitude caractéristique du dialecticien philosophe à voir les choses dans leur ensemble, à être un esprit synoptique<sup>34</sup>, idée que Cicéron reprend dans le *De oratore*<sup>35</sup>.

Le rappel érudit du traité de Cicéron, *De finibus*, vient couronner cet éloge du philosophe-orateur. Tout ce brio est au service d'une idée essentielle qu'Apulée ne cesse de soutenir: il tient à garder son « statut » de philosophe platonicien, préoccupé de questions morales universelles qui touchent au Bien et au Mal, à l'absolu, comme l'indique l'allusion au *De finibus*.

La *Floride* XIII oppose, d'une manière analogue, le discours du philosophe au chant de certains oiseaux: le premier est continu, vénérable, porteur d'un sens utile et capable de chanter sur tous les tons, tandis que le second est limité dans le temps, certes agréable, mais dénué de variété:

*Sed enim philosophi ratio et oratio tempore iugis est et auditu uenerabilis et intellectu utilis et modo omnica.*

Mais pour le philosophe, sa raison comme son éloquence sont incessantes, vénérables pour qui les entend, utiles à qui les comprend, capables de chanter sur tous les tons<sup>36</sup>.

Dans la *Floride* XVIII, l'insertion d'une double anecdote – la première sur le marché conclu entre le sophiste Protagoras et son élève Évathlos<sup>37</sup>, la seconde sur Thalès et son élève Mandrayte de Priène – démontre la supériorité de la

33 Apulée, *Apol.*, 15, 10.

34 Platon, *Rep.*, VII, 537c.

35 Cicéron, *De orat.*, III, 21.

36 Apulée, *Flor.*, XIII, 3.

37 Cette anecdote se retrouve chez Diogène Laërce, IX, 56.

*sapientia* sur la *rhetorica* et la *facundia*, lorsque celles-ci permettent de maîtriser tous les pièges du forum, tous les *artificia dicentium*<sup>38</sup> : elles sont alors le propre des *uersuti* avec lesquels Apulée refuse d'être comparé. L'anecdote permet de mettre en scène la dangerosité de la rhétorique habile et rusée. Elle reprend l'animosité parfois violente de Platon à l'encontre des sophistes qui pouvaient amasser des fortunes considérables grâce aux honoraires qu'ils exigeaient en rétribution de leur enseignement. Platon n'acceptait pas que l'on pût enseigner pour de l'argent et condamnait avec force cette pratique chez certains de ses contemporains.

42

Apulée raconte donc à son auditoire le marché conclu entre Protagoras – le premier à dispenser son enseignement pour de l'argent et à se nommer ouvertement sophiste – et son élève Évathlos : ce dernier ne lui paiera un prix fort élevé pour les leçons reçues qu'à la condition de gagner sa première cause en justice. Certes Protagoras possède un savoir et une éloquence hors du commun, comme en témoignent les adjectifs *multiscius* et *perfacundus* qui le qualifient et qui possèdent en principe chez Apulée toujours un sens laudatif, il fait partie des « premiers inventeurs de la rhétorique », mais il est en même temps « un vieux roué », terme très négatif (*tanti ueteratoris*<sup>39</sup>).

Apulée, après avoir exposé le marché conclu entre les deux compères, invite son auditoire à laisser de côté « ces arguments de sophistes » (*haec sophistarum argumenta*), où le terme *sophiste* comporte lui aussi une connotation péjorative<sup>40</sup>. Lui-même dédaigne ce type de piège sophistique et préfère suivre l'exemple de Thalès, le plus grand des Sept Sages, paradigme de la *sapientia* qui préféra pour prix de son enseignement, non pas de l'argent, mais de la reconnaissance. L'anecdote permet d'opposer le *sophista* au *sapiens*.

Apulée se désolidarise ainsi de la pratique oratoire de Protagoras qui, malgré son savoir et son talent immenses, ne peut être pour lui un modèle et choisit la voie de la *sapientia*, c'est-à-dire de la philosophie. Il reprend ici la condamnation parfois violente de Platon à l'encontre des sophistes de son époque qui apportèrent une signification nouvelle au mot « sophiste », au premier rang desquels se trouve Protagoras. D. Babut a montré que Protagoras occupe une place bien plus importante que Gorgias, Prodicos ou Hippias dans les œuvres de Platon parce que ce dernier le perçoit « comme potentiellement plus dangereux pour le projet même de la philosophie, en tant qu'il prétend substituer une autre

38 Apulée, *Flor.*, XVIII, 19 : *Protagora, [...] cum primis rhetoricae repertoribus perfacundus* ; XVIII, 21 : *decipula aduersantium et artificia dicentium*.

39 *Ibid.*, XVIII, 26.

40 G.R. Stanton montre qu'aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère, le terme σοφιστής dans la langue grecque possède un sens neutre, mais qu'il tend à prendre une connotation péjorative quand il est appliqué à des hommes de lettres (« Sophists and Philosophers: problems of classification », *American Journal of Philology*, 94, 1973, p. 358).

conception de la vérité et, par voie de conséquence, une autre morale à celles que proposaient les philosophes<sup>41</sup> ».

En se représentant ainsi systématiquement dans le rôle de philosophe à la fois dans le *De magia* et dans les *Florida*, Apulée rejette implicitement l'étiquette de *sophiste*, tout comme l'avait fait Socrate lors de son procès. Les accusateurs de ce dernier avaient en effet mis en garde les juges athéniens de ne pas se laisser tromper par lui, parce qu'il était « habile à parler », capable de faire d'une méchante cause une bonne<sup>42</sup>. Son art de la parole en faisait un dangereux sophiste aux yeux du peuple ignorant. Dans cette perspective, le grief d'éloquence est particulièrement grave, car il peut remettre en cause la validité de toute la défense d'Apulée.

Socrate refuse de faire preuve d'éloquence pour défendre sa cause devant ses juges : il leur promet à plusieurs reprises de « dire toute la vérité » et de présenter sa défense sans élégance, sans goût, parfois même sans retenue<sup>43</sup>. Son refus de l'éloquence est clair et catégorique. Pour ce qui est de la parole et de son exercice, Apulée ne suit absolument pas cette voie, mais il se place du côté de Platon et de son « éloquence divine », du côté d'Aristote et de Cicéron pour lesquels toute personne lettrée doit maîtriser parfaitement rhétorique et philosophie<sup>44</sup>. Il revendique la maîtrise de l'éloquence, le souci du beau discours, car celui-ci est au service du souci du bien, de l'élévation morale et de la compréhension de l'univers.

Mais il se sépare de la conception cicéronienne sur un point essentiel ; en effet, Cicéron considère que la philosophie est subordonnée à l'éloquence, que le type de l'homme complet est l'orateur, non le philosophe, alors que lui-même croit à la prééminence de la philosophie sur l'éloquence.

Dans la *Floride* XX, après avoir résumé les trois degrés classiques de l'enseignement qui part de l'apprentissage des rudiments chez le maître d'école, de celui des connaissances chez le grammairien pour finir sur celui de l'éloquence chez le maître de rhétorique – *rudimento, doctrina, eloquentia*<sup>45</sup> –, il montre qu'il ne s'est pas contenté de cette éducation de base et qu'il l'a perfectionnée à Athènes où il a bu « la coupe de la poésie », « celle de la géométrie », « celle de la musique », « et surtout celle de la philosophie universelle ». L'étude de la *philosophia uniuersa* est présentée comme le

41 D. Babut, « Platon et Protagoras : l'Apologie du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue », *Revue des études anciennes*, 84, 1982 = *Parerga*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1994, p. 85.

42 Platon, *Apol.*, 2, 18b.

43 *Ibid.*, 1, 18 ; 10, 23d ; 11, 24c.

44 Aristote, *Rhet.*, 1354a ; Cicéron, *De orat.*, III, 15, 56-95.

45 Apulée, *Flor.*, XX, 3 : *Prima creterra litteratoris rudimento eximit, secunda grammatici doctrina instruit, tertia rhetoris eloquentia armat.*

couronnement de *studia* qui aboutissent à un savoir quasi universel. L'adjectif *nectareus* qui qualifie la coupe de la philosophie implique la nature divine de ces enseignements<sup>46</sup>.

44

Il montre à différentes reprises que parler en public (*disserere, dissertare*) est un des rôles essentiels du philosophe<sup>47</sup>. La *Floride* V indique que des foules entières remplissent le théâtre de Carthage pour venir écouter des discours philosophiques. Dans la *Floride* XVIII, le philosophe qu'il est ne refuse pas de faire une conférence publique. Nous venons de voir que le philosophe est défini dans le plaidoyer comme « celui qui discute en tout temps et devant tous les hommes » (*apud omnis homines semper disserenti*). C'est en cela que le philosophe est supérieur au rhéteur. Lui-même rappelle son image de conférencier public célèbre : « il parla en public sur la majesté d'Esculape » lorsqu'il arriva à Oea, trois ans avant son procès et ce discours est devenu si célèbre que tout le monde le lit<sup>48</sup>. En outre, sur la demande de ses amis, il a prononcé une conférence publique<sup>49</sup>. Il rappelle dans la *Floride* XVIII qu'il a fait une conférence la veille dans le temple d'Esculape<sup>50</sup>. Tenir les conférences dont nous avons conservé des extraits, c'est, à ses yeux, parler dans l'habit du *philosophus*.

Dans le *De Platone*, il rappelle la distinction de Platon entre deux types de rhétorique : la « bonne » rhétorique, celle qui consiste en « l'étude contemplative des biens » (*contemplatrix bonorum*) n'est autre que la dialectique<sup>51</sup>, bien que le terme ne soit pas utilisé, elle est la forme suprême de la connaissance, tandis que l'autre, la « mauvaise », celle qui est « la science de flatter » (*adulandi scientia*), « que Platon a définie en grec "pouvoir de persuader sans enseigner", est celle des sophistes qui se contentent du vraisemblable au lieu d'atteindre et d'enseigner le vrai<sup>52</sup> ». L'abîme qui sépare ainsi la fausse rhétorique de la vraie, c'est précisément celui qu'a montré Socrate à Phèdre

46 Cet adjectif ne se trouve pas en prose avant Apulée.

47 C. Moreschini avait déjà noté qu'Apulée considère le fait de *dissertare* comme le propre du philosophe (*Apuleio e il platonismo*, Firenze, Leo Olschki, 1978, p. 18). G.N. Sandy note le lien entre les verbes *disserere* et *dissertare* et le discours philosophique (*The Greek world of Apuleius, op. cit.*, p. 191). Le verbe *dissertare* est en effet utilisé en relation avec le discours philosophique dans *Apol.*, 5, 5-6 ; 7, 3 ; *Flor.*, XVIII, 1 ; le verbe *disserere* dans *Flor.*, XVIII, 42. L'idée est reprise par V. Hunink dans son édition commentée (*Apuleius of Madauros. Florida*, Amsterdam, J.C. Gieben, 2001, p. 182).

48 Apulée, *Apol.*, 55, 10: *publice disserens de Aesculapii maiestate.*

49 *Ibid.*, 73, 2: *dissero aliquid postulantibus amicis publice.*

50 *Id.*, *Flor.*, XVIII, 42.

51 Voir Platon, *Rep.*, VII, 532.

52 Apulée, *De Plat.*, II, VIII, 231: *Hinc rhetoricae duae sunt apud eum partes, quarum una est disciplina contemplatrix bonorum, iusti tenax, apta et conueniens cum secta eius qui politicus uult uideri; alia uero adulandi scientia est, captatrix uerisimilium, usus nulla ratione collectus [...] quae persuasum uelit quod docere non ualeat. Hanc δύναμιν τοῦ πείθειν ἄνευ τοῦ διδάσκειν definiuit Plato [...].*

lorsqu'il lui explique que l'objet de la première est la vraisemblance, celui de la seconde, la vérité<sup>53</sup>.

Dans deux *Florides*, le locuteur affirme être en possession de la *facundia*<sup>54</sup>. Nous avons vu que cette *facundia* n'est pas celle de Protagoras, car elle quitte l'univers de la justice procédurière pour s'élever au domaine céleste des dieux. Apulée rejette l'éristique des sophistes, rejoignant ainsi la critique violente de Platon à l'encontre de ceux qui s'adonnent à une rhétorique qui renonce à la recherche méthodique de la vérité et retrouve la tradition du *Phèdre* qui réhabilite la rhétorique par la philosophie.

En effet, cette correspondance entre rhétorique et religion hérite de la célèbre palinodie de Socrate dans le *Phèdre*. Celui-ci commence dans un premier discours par reprendre la thèse de Lysias selon laquelle mieux vaut être aimé d'un amant sans passion que d'un amant passionné, car ceux qui aiment passionnément font peur. Mais, dans un second discours, il renie la thèse de Lysias et fait l'éloge de l'Amour-Passion. Ce retournement qui aboutit à l'apologie sublimante du délire d'amour procède d'un changement de point de vue : le discours de Lysias est le point de vue de l'aimé que Socrate, par son second discours, déplace en énonçant le point de vue de l'amant qui produit le discours amoureux même.

La palinodie de Socrate est déterminée par la voix démonique qui lui dit qu'il a tort de continuer à offenser le dieu Amour en lui refusant toute valeur, que c'est une faute au sens religieux du terme qu'il est nécessaire de réparer par une parole autre. De ce coup de théâtre naît une conception de la rhétorique qui n'est plus celle de l'éristique des sophistes. Nous entendons alors une rhétorique qui exalte l'exaltation d'amour, autrement dit qui s'élève jusqu'à l'Amour-dieu par le biais de la voix du démon qui éveille Socrate à la vérité d'une transcendance. Il s'agit de la manifestation d'une psychagogie divine dans et par le second discours de Socrate, « un art qui ne varie pas selon la petitesse ou la grandeur du sujet<sup>55</sup> ».

Dans la tradition platonicienne de la rhétorique, deux points de vue coexistent donc : celui que Socrate exprime dans le *Gorgias*, de manière très critique et intransigeante, refusant la rhétorique si elle est seulement un art de sauvegarde personnelle qui ne permet pas d'atteindre la connaissance du bien, point de vue qu'il maintiendra une fois condamné à mort, lorsqu'il refusera d'être défendu par Lysias, de s'exiler en Thessalie comme le lui conseille son ami Criton et qu'il se défendra lui-même par un discours sans éloquence ; l'autre point de

53 Les notions et expressions de ce passage sont empruntées au *Phèdre* (en particulier, 260b-e), mais aussi au *Gorgias*. Voir le commentaire de J. Beaujeu, *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973, p. 291.

54 Apulée, *Flor.*, XVI, 33 ; XVIII, 38. En XVIII, 10, le locuteur souhaite être *facundissimus*.

55 Platon, *Phaedr.*, 261a.

vue est celui qu'il propose dans le *Phèdre* où il définit la rhétorique comme « rhétorique philosophique », c'est-à-dire une rhétorique dont une philosophie authentique serait le fondement<sup>56</sup>, psychagogie capable de « diriger les âmes » dans laquelle il instaure sa relation nécessaire avec l'étude du ciel et de la nature entière<sup>57</sup>. Son deuxième discours sur l'Amour est un exemple de ce qu'est une rhétorique fructueuse dont l'objet est la vérité. Il montre à Phèdre quelle doit être la méthode propre de la vraie rhétorique<sup>58</sup>. L'enseignement de Socrate dans le *Phèdre* est qu'il existe deux rhétoriques, l'une dont l'objet est de produire des vraisemblances illusoire, l'autre, philosophique<sup>59</sup>. C'est à l'intérieur de cette tradition du *Phèdre* qu'Apulée s'inscrit.

Deux *Florides* reprennent cette conjonction de l'éloquence et de la religion. La première *Floride* confirme quel doit être l'*officium* du philosophe itinérant en s'appuyant sur une longue comparaison avec les « voyageurs pieux » (*religiosis uiantium*<sup>60</sup>). Les deux images du locuteur et de l'adorateur trouvent leur point de rencontre dans la notion de *voyageur*. Le discours prononcé est l'équivalent de l'offrande sacrée que ne manque pas d'offrir le voyageur au lieu saint où il arrive. Il est le signe du respect de la sainteté du public, de l'adoration due au *numen loci* dont on implore la faveur. Aussi Apulée doit-il faire une « halte pieuse » (*religiosam moram*), dans la « sainte cité » où il vient d'entrer (*sanctissimam istam ciuitatem*), pour y offrir les fruits de sa *doctrina*. Il se pose en locuteur animé d'intentions pieuses et religieuses, investi d'une tâche sacrée. Le discours est un véritable « acte de piété »<sup>61</sup>.

Dans la *Floride* XVIII, le locuteur se présente à nouveau comme un homme de culture et de religion. S'adressant à ses concitoyens de Carthage, il célèbre

56 *Ibid.*, 276e-277.

57 *Ibid.*, 270a-e. Voir la notice de L. Robin, *Platon. Œuvres complètes*, t. IV, 3<sup>e</sup> partie, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1933, p. XXXVI. G. Ryle va jusqu'à voir dans le *Phèdre* une rétractation de la condamnation prononcée dans le *Gorgias* contre la rhétorique (*Plato's Progress*, Cambridge, Cambridge UP, 1966, p. 259). L'analyse de L. Robin est confirmée par D. Babut, « Sur quelques énigmes du *Phèdre* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 1987 = *Parerga, op. cit.*, p. 305-333 ; ce dernier étudie « l'ambiguïté de la position de Socrate à l'égard de la rhétorique, tantôt vertement critiquée, tantôt transformée jusqu'à être presque hissée au niveau de la philosophie » (p. 306).

58 Platon, *Phaedr.*, 271c.

59 *Ibid.*, 260b-e.

60 Voir le bref commentaire de M.T. Scotti, « *Religiosis Viantium*: Note ad Apuleio, *Florida* 1 », dans N.M. Horsfall (dir.), *Vir Bonus Descendi Peritus. Studies in Celebration of Otto Skutsch's Eightieth Birthday*, London, University of London, 1988, p. 126-127 ; repris par V. Hunink, « The *Persona* in Apuleius' *Florida* », dans M. Zimmerman et R. van der Paardt (dir.), *Essays presented to Ben Hijmans at his 75th birthday*, Leuven/Dudley, MA, Peeters, 2004, p. 179.

61 Voir Apuleius of *Madauros. Florida*, éd. V. Hunink, p. 57. L'auteur signale qu'Apulée a pu avoir lu l'ouvrage perdu de Varron sur la religion romaine ancienne, discuté par Augustin (*Ciu.*, VI, 3), dans lequel les lieux religieux tenaient une place importante. Il conclut de son analyse de cette première *Floride* qu'Apulée est clairement intéressé par la connaissance religieuse.

les louanges de cette cité et la longue énumération dans laquelle il rappelle la culture et la puissance de celle-ci se termine sur ses dieux :

*Vbique enim me uestrae ciuitatis alumnum fero, ubique uos omnibus laudibus cerebro, uestras disciplinas studiosius percolo, uestras opes gloriosius praedico, uestros etiam deos religiosius ueneror.*

Partout je me présente comme le nourrisson de votre cité, partout, sur tous les tons, je célèbre vos louanges, je cultive vos disciplines avec un zèle particulier, j'exalte votre puissance avec une gloire particulière, je vénère jusqu'à vos dieux avec une piété particulière<sup>62</sup>.

La construction identique de chaque proposition (un complément d'objet, un adverbe au comparatif avec valeur intensive, un verbe à la première personne), dans un mouvement ascendant, aboutit à un point culminant : l'attitude pieuse du philosophe à l'égard des dieux. Apulée place même son discours sous les auspices du dieu Esculape, rappelant qu'il compose des hymnes en l'honneur de ce dieu dont il se flatte d'être l'un des prêtres :

*Eius dei hymnum Graeco et Latino carmine uobis etiam canam illi a me dedicatum. Sum enim non ignotus illi sacricola nec recens cultor nec ingratus uantistes, ac iam et prorsa et uorsa facundia uenerats sum.*

Je vous chanterai même l'hymne en l'honneur de ce dieu en vers grecs et latins que je lui ai dédié. Je ne suis en effet ni un dévot inconnu, ni un adorateur récent, ni un prêtre sans faveur ; j'ai déjà exprimé ma vénération pour lui en vers aussi bien qu'en prose, grâce à mon éloquence<sup>63</sup>.

Le locuteur tient à se présenter, comme dans la première *Floride* et dans le *De magia*, comme un homme religieux et insiste sur son activité religieuse par le choix de trois substantifs qui se répondent (*sacricola, cultor, antistes*). Il choisit comme prélude à cet hymne un dialogue entre deux personnages remarquables par leur savoir, leur éloquence et leur bienveillance, Sabidius Severus et Julius Persius, dialogue qu'il conçoit comme un pieux hommage à Esculape<sup>64</sup>.

#### L'*auctoritas* de Platon et de Démosthène

Nous venons de voir que l'exercice bien compris de la parole entretient une relation étroite avec la philosophie. Apulée s'appuie sur l'*auctoritas* de Platon et de son disciple Démosthène pour le démontrer. Certes, Platon s'est montré très sévère à l'encontre des orateurs de son temps, en particulier dans le *Gorgias*, ou à

62 Apulée, *Flor.*, XVIII, 36.

63 *Ibid.*, 38.

64 *Ibid.*, 42 : *dedicatu religiosum*.

l'encontre des poètes qu'il décide de bannir de sa Cité idéale. Mais sa position est fondamentalement ambivalente : nous avons déjà rappelé comment le *Phèdre* montre qu'il peut exister une rhétorique authentique, tandis que le livre X de la *République*, s'il s'ouvre sur un examen critique et une condamnation explicite de la poésie mimétique, démontre, à travers le mythe d'Er, ce que peut être une authentique poésie, inspirée par la philosophie<sup>65</sup> :

Une telle poésie devrait, en effet, s'attacher à la vérité, au lieu d'imiter l'apparence des choses, elle s'adresserait à la partie supérieure de l'âme, elle ne se contenterait pas de rechercher l'agrément, mais serait encore et surtout en mesure d'être utile « aux États et à la vie humaine », selon l'exigence formulée par Socrate en 607d<sup>66</sup>.

48 Daniel Babut a pu ainsi démontrer l'unité d'inspiration du livre X qui s'ouvre sur une critique de la poésie homérique pour s'achever sur le mythe d'Er, exemple de poésie socratique qui montre « ce que peut être le seul genre de poésie qui ait sa place dans cette cité » en prenant le contre-pied des mythes homériques<sup>67</sup>.

C'est le souci de la vérité, le souci de l'élévation morale qui est le pivot essentiel de la pensée socratique et qu'Apulée cherche à mettre en valeur dans sa propre conception de l'éloquence. Aussi Apulée accorde-t-il à Platon lui-même une « éloquence divine » qui sait expliquer le plan de l'univers, l'âme humaine, l'action de la providence divine et l'origine de toutes les maladies :

*Plato philosophus in illo praeclarissimo Timaeo caelesti quadam facundia uniuersum mundum molitus [...].*

Le philosophe Platon, dans ce très illustre *Timée*, construit avec une éloquence divine le plan de l'univers [...] <sup>68</sup>.

Apulée revient sur cette qualité extraordinaire de Platon au début du *De deo Socratis*. L'objet du discours de Platon est « céleste » puisqu'il traite des dieux et son éloquence même est comparable aux dieux :

*[...] Plato caelesti facundia praeditus, aequipabilia diis immortalibus disserens [...].*

[...] Platon, pourvu d'une éloquence céleste, au discours comparable aux dieux immortels [...] <sup>69</sup>.

65 Voir l'excellente analyse de D. Babut, « L'unité du livre X de la *République* et sa fonction dans le dialogue », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1983 = *Parerga, op. cit.*, p. 235-258. Cette problématique est reprise dans son article « Paradoxes et énigmes dans l'argumentation de Platon au livre X de la *République* », dans V. Goldschmidt, J. Brunschwig, C. Imbert (dir.), *Histoire et structure*, Paris, Vrin, 1985 = *Parerga, op. cit.*, p. 259-281.

66 D. Babut, *Parerga, op. cit.*, p. 254.

67 *Ibid.*, p. 255.

68 Apulée, *Apol.*, 49, 1.

69 *Id.*, *De deo Socr.*, III, 124.

Dans ce passage, l'adjectif *caelesti* ne possède certainement pas qu'un sens figuré hyperbolique, mais il est à comprendre aussi au sens propre : Platon expérimente un rapport privilégié avec les dieux grâce à sa parole extraordinaire. Son style n'est représentatif d'aucun des trois styles distingués dans les traités de rhétorique antiques. Qualifié de divin et de céleste, il dépasse même le registre du sublime pour atteindre une hauteur jamais égalée.

Dans la lignée de la rhétorique inspirée du second discours de Socrate dans le *Phèdre*, reprise par Cicéron dans l'*Orator*, une métaphysique de la *facundia* se fait ainsi jour que l'on retrouve dans le cas des enfants capables de faire des prédictions lorsqu'ils reviennent à leur nature immortelle et divine sous l'effet de certains chants ou l'action de parfums<sup>70</sup>. Elle est l'apanage d'Apollon dans la *Floride* III où elle est liée à la nature prophétique du dieu<sup>71</sup>. Ce lien privilégié avec les dieux, Apulée l'évoque encore au sujet du discours qu'il prononça sur la majesté d'Esculape et où il énuméra tous les mystères qu'il connaissait<sup>72</sup>. Son éloquence devait tout, alors, à la vénération inspirée par le dieu. La voix est d'ailleurs un don des dieux, comme il l'affirme dans la *Floride* XVII. Platon peut donc être à la fois pour Apulée un « maître pour sa vie et un avocat dans son procès » (*ut uitae magister ita causae patronus*<sup>73</sup>), car sa philosophie initie au céleste grâce à une éloquence divine, à l'écart des turpitudes dont elle triomphe. Il s'agit peut-être d'un écho des paroles de Lamprias dans le *De defectu oraculorum* de Plutarque : « Je vais me justifier en faisant comparaître Platon à la fois comme témoin et comme défenseur<sup>74</sup>. » Apulée fait en tout cas ce que Plutarque avait déjà fait : se placer sous le patronage de celui que Plutarque appelait également « le divin Platon<sup>75</sup> » auquel ses capacités avaient conféré le premier rang devant tous les autres philosophes<sup>76</sup>.

On se souvient que Quintilien assurait que les philosophes n'ont aucun style propre et que le futur orateur n'a rien à apprendre auprès d'eux en matière de style. L'exemple de Platon permet au contraire à Apulée d'affirmer la prééminence de la philosophie sur l'enseignement des rhéteurs. Celui de Démosthène, élève de Platon, corrobore cette supériorité.

Platon est en effet le modèle par excellence de cette complémentarité entre éloquence et philosophie. Se consacrant tout entier à l'enseignement de son

70 *Id.*, *Apol.*, 43, 4 : [...] *debet ille nescio qui puer prouidus, quantum ego audio, et corpore decorus atque integer deligi et animo sollers et ore facundus*[...].

71 *Id.*, *Flor.*, III, 10.

72 *Id.*, *Apol.*, 55, 10-11.

73 *Ibid.*, 65, 8.

74 Plutarque, *De def. or.*, 435e-436a (trad. R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1974).

75 *Id.*, *De cap. ex inim. ut.*, 90c9 ; *Vit. Pericl.*, 8, 2.

76 *Id.*, *Quaest. conu.*, VII, 1, 700b6-7.

maître Socrate, il éclaira la sagesse de celui-ci, lui conférant éclat et prestige tout en la rendant d'une lumineuse compréhension :

*Verum cum se Socrati dedisset, non solum ingenio atque doctrina Socraticos ceteros uicit, uerum etiam labore et elegantia inlustrauit sapientiam ab eo sibi traditam: labore, quo adserere eam nisus est; elegantia, per quam uenustate et maiestate uerborum ei plurimum adhibuit dignitatis.*

Mais, alors qu'il s'était consacré à Socrate, non seulement il dépassa en génie et en savoir tous ses autres disciples, mais surtout, par son travail et le choix juste de ses mots, il donna de l'éclat à la sagesse reçue de celui-ci : grâce à son travail, il s'efforça de la défendre ; par la correction de son style, il lui conféra un prestige des plus considérables grâce au charme et à la majesté de ses mots<sup>77</sup>.

En outre, il perfectionna les doctrines philosophiques rudimentaires de ses prédécesseurs et les unit en un seul corps par la seule force et beauté de son éloquence :

50

*[...] et, cum principes harum familiarum inpolitas sententias et inchoatas auditoribus tradidissent, eas hic, cum ratione limando tum ad orationis augustae honestissimam speciem induendo, perfectas atque etiam admirabiles fecit.*

[...] et, alors que les chefs de ces écoles n'avaient livré à leurs auditeurs que des pensées rugueuses et juste ébauchées, d'une part en les polissant par la raison, d'autre part en les revêtant de l'apparence moralement belle de son auguste parole, il les rendit parfaites et même admirables<sup>78</sup>.

Le balancement *cum... tum* met en relief deux termes essentiels pour Apulée : *ratio* et *oratio*. Ce qu'Apulée considère comme des *dogmata* s'appuie sur une méthode qui permet à l'homme de « vivre, comprendre et parler » :

*Quae autem consulta, quae δόγματα graece licet dici, ad utilitatem hominum uiuendique et intellegendi ac loquendi rationem extulerit, hinc ordiemur<sup>79</sup>.*

Apulée a recouru au terme *labor* pour rendre compte de l'activité philosophique extraordinaire de Platon : les qualités naturelles exceptionnelles de Platon ne lui sont pas suffisantes pour parvenir à ce degré de sagesse suprême et l'étude est nécessaire. Il conjugue en lui « don naturel » et « savoir acquis » (*ingenio atque doctrina. Elegantia, uenustate et maiestate uerborum* [*De Plat.*, I, II, 185], *orationis augustae honestissimam speciem* [*De Plat.*, I, II, 188]) : Apulée insiste sur sa capacité à choisir les mots justes, empreints d'une beauté à la fois féminine

77 Apulée, *De Plat.*, I, II, 185.

78 *Ibid.*, 188.

79 *Ibid.*, I, IV, 189.

(grâce et charme) et masculine (majesté et gravité), ce qui lui permet de dépasser tous les autres disciples de Socrate, tous les autres chefs d'école et, même si Apulée refuse de le dire explicitement, Socrate lui-même, le maître à penser par excellence.

Apulée reprend là ce que Cicéron a déjà théorisé dans les *Tusculanes* lorsqu'il invoque comme modèle Platon et tous ceux qui, à sa suite, ont su mettre au service de la philosophie leur éloquence et les techniques de la rhétorique : grâce à la qualité de leur style, tout le monde les lit, y compris leurs ennemis, tandis que personne ne lit Épicure ou Métrodore, sauf leurs partisans. Le prestige de l'éloquence platonicienne est affirmé à maintes reprises<sup>80</sup> et s'oppose à la manière des stoïciens, sèche, obscure et incompréhensible pour le peuple<sup>81</sup> :

Platon, ennemi de la rhétorique, et cependant le plus éloquent des écrivains, c'est là un jugement qui avait certainement cours avant Cicéron communément dans les milieux grecs. De fait il se reflétait dans des traditions biographiques qui l'exprimaient en quelque sorte symboliquement, traditions de valeur inégale, mais que, suspectes ou valables, Cicéron adoptera avec un égal empressement<sup>82</sup>.

C'est la beauté littéraire des œuvres de Platon qui dut imposer à Cicéron de considérer que l'expression parfaite est indispensable à l'expression de la pensée philosophique.

Cicéron conseille donc aux philosophes latins de joindre à une ample culture générale l'art de développer ses idées non seulement par une méthode fondée sur la raison, mais aussi avec élégance : la *ratio* ne peut se suffire à elle-même, elle doit s'accompagner de l'*eruditio* et de la *disserendi elegantia*<sup>83</sup>. À la suite de Cicéron, Apulée définit lui aussi le style de Platon par sa qualité d'*elegantia*.

Cicéron ajoute qu'« il nous paraît que, en tout sujet, il faut s'appliquer à être lisible pour tous les gens cultivés<sup>84</sup> ». Ces préceptes, Apulée les applique à son propre style qu'il commente à plusieurs reprises dans son plaidoyer. La *Floride* IX explique en quoi consiste la *religio dicendi* de l'orateur. Ce « soin scrupuleux<sup>85</sup> »

<sup>80</sup> Textes cités par T.B. De Graff, « Plato in Cicero », *Classical Philology*, 35, 1940, p. 147.

<sup>81</sup> Par exemple Cicéron, *De orat.*, III, 66.

<sup>82</sup> P. Boyancé, « Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron », dans *Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers, Actes du Congrès*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 195-221 = *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 224.

<sup>83</sup> Cicéron, *Tusc.*, II, 2, 6 : *Sed eos, si possumus, excitemus, qui liberaliter eruditi adhibita etiam disserendi elegantia ratione et uia philosophantur.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, II, 3, 8 : *Nobis autem uidetur, quicquid litteris mandetur, id commendari omnium eruditorum lectioni decere.*

<sup>85</sup> Apulée, *Flor.*, IX, 14.

doit répondre à la haute idée qu'Apulée se fait de l'éloquence, qui ne souffre aucun avilissement par ceux qui parlent mal et déshonorent la philosophie<sup>86</sup>. La correction de la langue est une des premières qualités d'un discours : il lui faut bannir expressions négligées, banales ou vicieuses, solécismes. Une bonne diction est également requise : ne pas bégayer ni prononcer une syllabe avec une intonation barbare<sup>87</sup>. Le discours du philosophe doit posséder les qualités formelles que l'on exige des rhéteurs de profession. Apulée sait que son auditoire le jugera sévèrement sur ce point et ne lui pardonnera pas la moindre faute. *Bene dicere* fait partie intégrante de la *dignitas* du philosophe. C'est la raison pour laquelle Apulée insiste dans son plaidoyer sur le fait qu'il sait recourir aux « termes propres et bien choisis » (*propriis et elegantibus uocabulis*) pour assurer sa défense<sup>88</sup>.

La *Floride* XIII offre la contrepartie théorique de l'exemple admirable de Platon, associant la philosophie et l'éloquence dès les premiers mots :

52

*Sed enim philosophi ratio et oratio tempore iugis est et auditu uenerabilis et intellectu utilis et modo omnica.*

Mais pour le philosophe, sa raison comme son éloquence sont incessantes, vénérables pour qui les entend, utiles à qui les comprend, capables de chanter sur tous les tons<sup>89</sup>.

L'expression *auditum uenerabilis* est une probable référence à la notion d'*elegantia*, celle d'*intellectum utilis* à la notion d'*utilitas* : il faut un style *elegans* pour pouvoir enseigner des vérités utiles<sup>90</sup>.

Le second exemple remarquable que retient Apulée est celui de Démosthène<sup>91</sup>. Il le considère comme « un maître d'éloquence de premier ordre » (*primarius dicendi artifex, summus orator*) qui joint de manière magistrale l'art de la parole à l'art du raisonnement « en ayant puisé chez Platon le philosophe le talent oratoire<sup>92</sup> ». Démosthène a justement appris de Platon « la maîtrise de l'expression » (*facundia*). Apulée reprend là à son compte la tradition, suspecte, mais bien relayée par Cicéron dans ses traités de rhétorique, et en particulier

<sup>86</sup> *Ibid.*, VII, 10.

<sup>87</sup> *Ibid.*, IX, 6-7.

<sup>88</sup> *Id.*, *Apol.*, 39, 4.

<sup>89</sup> *Id.*, *Flor.*, XIII, 3.

<sup>90</sup> Apulée qui connaît bien Varron, comme l'atteste un passage de son plaidoyer (*Apol.*, 42, 6), fait peut-être une allusion à la discussion célèbre de l'*utilitas* et de l'*elegantia* chez Varron, *L. L.*, 8, 27-32.

<sup>91</sup> Apulée, *Apol.*, 15, 9. Voir J. Bompaigne, « L'apothéose de Démosthène, de sa mort jusqu'à l'époque de la seconde sophistique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, p. 14-26.

<sup>92</sup> Apulée, *Apol.*, 15, 8-9 : [...] *cum a Platone philosopho facundiam hausisset.*

dans le *Brutus*, qui fait de Démosthène l'élève de Platon<sup>93</sup> et l'exemple du « parfait orateur » (*plane quidem perfectus*<sup>94</sup>).

Les mérites littéraires de Démosthène sont l'objet d'une considération exceptionnelle à partir de l'époque cicéronienne<sup>95</sup>. Cicéron, Denys d'Halicarnasse ou l'auteur du *Traité du sublime* hissent l'orateur sur un piédestal. Chez ce dernier auteur, Homère, Platon et Démosthène dominent l'histoire de la culture grecque. « Et la II<sup>e</sup> sophistique a pleinement confirmé son rôle de modèle<sup>96</sup>. » Si Démosthène est aux yeux des intellectuels grecs de l'époque impériale l'un des plus grands modèles stylistiques, il l'est également pour Apulée.

Cette *facundia* qui unit le style à la représentation d'une belle âme, elle est également le propre de Sophocle et se manifeste avec une clarté évidente dans la grandeur tragique de son *Œdipe à Colone* : c'est elle qui lui permet de convaincre ses juges qu'il n'était pas dément comme le prétendait son fils<sup>97</sup>. Apulée fait sien la tradition philosophico-poétique selon laquelle le beau ne va pas sans le bien : il la souligne chez Socrate, Démosthène, Sophocle, inscrivant ainsi en filigrane une trilogie qui illustre trois aspects majeurs de la *facundia* : la philosophie, l'art oratoire, la tragédie.

Le véritable philosophe est donc un *uir bonus dicendi peritus*, tel que le représente parfaitement le proconsul Lollianus Avitus dans le *De magia*<sup>98</sup>. Ce lien entre éloquence et philosophie qu'Apulée ne cesse de démontrer dans son plaidoyer en s'appuyant sur l'exemple parfait de son maître Platon, ce lien est repris dans le portrait du sage selon Platon qu'Apulée brosse à la fin du livre II du *De Platone* : celui-ci doit posséder « toutes les connaissances provenant de la science et de l'éloquence » (*omnibusque doctrinis ex rerum scientia eloquentiaque uenientibus*<sup>99</sup>). D'ailleurs, dans l'éloge des sens humains, supérieurs à ceux des

93 Cicéron, *De orat.*, I, 20, 89 : d'après Charmadas, Démosthène doit « son extrême sagesse et la force extrême de sa parole » (*summam prudentiam summamque uim dicendi*) soit à son propre génie soit à Platon dont il écoute les leçons et fut le disciple ; *Orator*, IV, 14 : Démosthène, d'après sa correspondance, ne manquait pas une leçon de Platon ; dans *Brutus*, 31, Cicéron est encore plus précis : *lectitauisse Platonem studiose, audiuisse etiam Demosthenes dicitur — idque apparet ex genere et granditate uerborum; dicit etiam in quadam epistula hoc ipse de sese*, « Démosthène, dit-on, avait soigneusement lu et relu Platon, il l'avait même entendu — cela se voit au choix et à la grandeur des mots employés ; il le dit lui-même dans une lettre à son sujet. »

94 Cicéron, *Brutus*, 9.

95 J. Bompiaire, « L'apothéose de Démosthène, de sa mort jusqu'à l'époque de la seconde sophistique », art. cit., p. 14-26.

96 *Ibid.*, p. 25.

97 Apulée, *Apol.*, 37, 3.

98 *Ibid.*, 94, 6. C'est le seul passage où l'expression de Caton apparaît. Nous avons réfléchi sur cette expression dans « Apulée est-il un *uir bonus dicendi peritus* dans le *De magia* ? », art. cit., p. 227-237.

99 Apulée, *De Plat.*, II, XX, 247. Le passage, en raison d'une lacune, pose des difficultés textuelles.

animaux, Apulée termine sur la bouche, instrument nécessaire non seulement de « la droite raison », mais aussi « du langage le plus doux », « pour que le discours exprime les pensées que la sagesse a conçues dans le cœur » :

[...] *homini promptuarium potius rectae rationis et suauissimae orationis hoc datum est, ut, quae prudentia corde conceperit, ea sensa promat oratio*<sup>100</sup>.

C'est exactement ce qu'a su faire Platon. La maîtrise de la *facundia*, le choix des mots justes et élégants répondent à une finalité d'ordre philosophique : il s'agit de maîtriser la relation entre le mot et la chose, entre le signifiant et le signifié.

54 Certains passages des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle confirment l'importance de ce souci d'un style élégant par le choix heureux des mots, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Aulu-Gelle rappelle une des leçons qu'il a suivies auprès de Fronton qui montrait à un critique de la nouvelle école la différence existant entre les expressions *mortalibus multis* et *hominibus multis* à propos d'une phrase tirée du livre XIII des *Annales* de Tacite. Il en tire la conclusion que la *uerborum consideratio* dont Fronton se souciait tant doit être une priorité pour tout orateur<sup>101</sup>. Fronton « veut être, avant tout, un orateur romain. Il entend renouveler l'usage – le bon usage – de la langue latine. [...] Son devoir est d'entreprendre une véritable restauration de la vieille éloquence romaine, d'en retrouver le secret. Pour cela, un premier effort devra porter sur le vocabulaire. Fronton est particulièrement sensible à un phénomène qui menace toutes les langues de haute culture, l'affaiblissement et l'appauvrissement du vocabulaire<sup>102</sup> ».

À propos d'un entretien du philosophe Favorinus avec un grammairien rempli de jactance et de pédanterie, Aulu-Gelle fait encore apparaître le lien important entre philosophie et recherche de l'expression appropriée. Favorinus demande au grammairien le sens exact du mot *penus*, car il ne veut pas s'exposer « à désigner par des termes impropres des objets d'un usage journalier<sup>103</sup> ». Il poursuit en indiquant que ces connaissances sont nécessaires à qui pratique la philosophie :

*Haec ego, inquit cum philosophiae me dedissem, non insuper tamen habui discere ; quoniam ciuibus Romanis Latine loquentibus rem non suo uocabulo demonstrare non minus turpe est, quam hominem non suo nomine appellare.*

Bien que je me consacrasse à l'étude de la philosophie, reprit Favorinus, je n'ai pas négligé d'apprendre cela, parce qu'il ne me paraît pas moins honteux pour des citoyens romains, parlant latin, de ne pas désigner un objet par le mot propre, que de ne pas nommer quelqu'un par son nom propre<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> *Ibid.*, II, XIV, 212.

<sup>101</sup> Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, XIII, 29.

<sup>102</sup> P. Grimal, « Ce que Marc Aurèle doit à Fronton », *Revue des études latines*, 68, 1990, p. 155.

<sup>103</sup> Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, IV, 1, 6.

<sup>104</sup> *Ibid.*, IV, 1, 18.

Vincent Hunink a montré qu'Apulée construit avec minutie dans les *Florida* une image délibérément façonnée du locuteur dans laquelle les talents littéraires et philosophiques entrent pour une bonne part<sup>105</sup>. La *persona*<sup>106</sup> qu'il exhibe possède une culture et une érudition dont l'ampleur aboutit à une véritable *laus sui* : il se vante de pouvoir écrire dans tous les genres, aussi bien en grec qu'en latin<sup>107</sup>, et d'avoir composé plus de travaux dans le domaine des Muses qu'Hippias dans le domaine des arts manuels<sup>108</sup>. Le « désir d'embrassement » que nous avons analysé à propos des conceptions philosophiques d'Apulée se retrouve dans ses conceptions esthétiques. Les *Florides* sont précieuses à ce sujet, car elles constituent une sorte de poétique.

Dans les *Florides* IX et XX, Apulée affirme composer des poèmes, des dialogues philosophiques, des hymnes, des mimes, des histoires et des satires et décrit ses modèles dans la *Floride* XX :

*Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos, Xenophon historias, Crates satiras: Apuleius uester haec omnia nouemque Musas pari studio colit, maiore scilicet uoluntate quam facultate, eoque propensius fortasse laudandus est [...].*

Empédocle en effet compose des poèmes, Platon des dialogues, Socrate des hymnes, Épicharme des mimes, Xénophon des histoires, Cratès des satires : votre Apulée compose tout cela et cultive les neuf Muses avec un zèle égal, avec plus de bonne volonté que de capacité : pour cela, peut-être n'en est-il que plus digne d'éloges<sup>109</sup>.

Même la poésie a part liée avec la culture. Apulée cite dans la *Floride* VII un de ses amis, le poète Clemens, parce que son savoir lui permet de rivaliser à sa manière avec Alexandre le Grand : celui-ci a réalisé des exploits si extraordinaires que nul ne peut lutter avec lui sur ce terrain, tandis que Clemens, « le plus savant et le plus exquis des poètes » (*eruditissimus et suauissimus poetarum*<sup>110</sup>), en prenant pour matière de son poème ces hauts faits, entre dans une sorte de relation agonistique avec son sujet même.

105 V. Hunink, « The *Persona* in Apuleius' *Florida* », art. cit., p. 185. L'auteur montre comment Apulée souhaitait être perçu par ses concitoyens par le biais de ses discours : comme un homme de religion, un homme de culture, un voyageur ayant ses entrées à Athènes et à Rome, un digne représentant de l'Afrique romaine.

106 Sur l'importance de la notion de *persona* dans la rhétorique de l'époque républicaine, voir Ch. Guérin, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, Vrin, 2009.

107 Apulée, *Flor.*, IX, 27-29 ; XX, 4-6.

108 *Ibid.*, IX, 14.

109 *Ibid.*, XX, 6.

110 *Ibid.*, VII, 4.

La *Floride* XVIII est construite à l'image d'un miroir où la culture du philosophe conférencier se réfléchit dans celle de ses concitoyens venus l'écouter en masse dans le théâtre de Carthage :

*Tanta multitudo ad audiendum conuenistis, ut potius gratulari Carthagini debeam, quod tam multos eruditionis amicos habet [...].*

Vous vous êtes rassemblés en une si grande foule pour écouter que je dois plutôt féliciter Carthage de compter tant d'amis de la culture [...] <sup>111</sup>.

L'assistance est si nombreuse que l'on a été obligé de choisir le théâtre comme lieu. Le niveau élevé de culture de l'auditoire oblige le locuteur à délivrer un discours empreint lui aussi d'*eruditio*. Apulée propose, selon l'exemple des poètes, d'imaginer un autre lieu, la curie de Carthage ou sa bibliothèque, le lieu de la culture par excellence :

56

*Igitur proinde habetote, si curia digna protulero, ut si in ipsa curia me audiatis, si erudita fuerint, ut si in bybliothecca legantur.*

Par conséquent, figurez-vous que, si mon discours est digne de la curie, c'est dans la curie même que vous m'écoutez ; s'il est érudite, c'est dans la bibliothèque que vous le lisez <sup>112</sup>.

Il rappelle qu'il est connu des Carthaginois, à la fois par les maîtres qui l'ont formé, par l'école philosophique à laquelle il se rattache, par ses discours que l'on vient écouter, enfin par ses livres que l'on lit et apprécie. Apulée brosse ici à grands traits son itinéraire d'« intellectuel », depuis sa formation jusqu'à son activité de conférencier et d'écrivain.

Le jeu de miroirs se poursuit dans cette *Floride* avec l'annonce d'un hymne en vers grecs et latins en l'honneur d'Esculape, dieu protecteur de Carthage <sup>113</sup>, qui doit être précédé d'un dialogue également en grec et en latin dont les deux interlocuteurs brillent par leur « savoir et leur éloquence » (*doctrina et eloquentia*). C'est une véritable mise en abîme à trois étages où l'*eruditio* de l'assistance appelle un conférencier *eruditus* dont le discours met en scène deux interlocuteurs connus pour leur culture et leurs talents oratoires.

La représentation laudative de celui qui dit « je » dans les *Florides* comme dans le *De magia* concourt ainsi à montrer qu'il se situe dans le droit-fil du *doctum ingenium* de Pythagore. L'auditoire, toujours présenté comme un « public très

<sup>111</sup> *Ibid.*, XVIII, 1.

<sup>112</sup> *Ibid.*, XVIII, 9.

<sup>113</sup> Strabon signale, vers la fin du <sup>er</sup> de notre ère, que le temple d'Eschmoun-Esculape couronne l'Acropole de Carthage (I, 17). Voir E. Babelon, « Le dieu Eschmoun », *Comptes rendus des séances de l'année...*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 48, n° 2, 1904, p. 231-239 ; J. Ferron, « La religion punique de Carthage », *Revue de l'Institut des belles-lettres arabes*, 51, n° 161, 1988, p. 3-35.

brillant<sup>114</sup> », prend part à cet auto-éloge dans la mesure où il est constitué lui aussi de fins lettrés qui ne laissent passer aucune faute linguistique<sup>115</sup>. Une « foule d'érudits » se presse pour venir écouter le conférencier<sup>116</sup>, dans laquelle le consul Emilianus Strabo se détache dans la *Floride* XVI. Le savoir de ce dernier y est mis en valeur grâce à la figure rhétorique de la *gradatio* qui culmine dans l'adverbe *doctissime* et accorde la prééminence aux *studia* :

*Est enim tantus in studiis <ut> praenobilior sit proprio ingenio quam patricio consulatu. [...] inter optimos clarissime, inter clarissimos optime, inter utrosque doctissime [...].*

Telle est son excellence dans les études que sa noblesse doit plus à son propre génie qu'à son rang de patricien et de consul. [...] toi qui es le plus illustre parmi les meilleurs, le meilleur parmi les plus illustres, le plus savant parmi les uns et les autres [...] <sup>117</sup>.

C'est la culture d'Emilianus Strabo qui en fait l'homme le plus remarquable (*clarissimi et eruditissimi uiri*<sup>118</sup>). Le court extrait de la *Floride* VIII place lui aussi au sommet de la hiérarchie des valeurs la culture et le savoir, mis en relief par la même technique d'amplification se terminant sur le *climax eruditi* :

*Nam ex innumeris hominibus pauci senatores, ex senatoribus pauci nobiles genere et ex iis <pauci consulares, ex> consularibus pauci boni et adhuc ex bonis pauci eruditi.*

En effet, dans la foule innombrable des humains, peu sont sénateurs, parmi les sénateurs, peu sont nobles et parmi ceux-ci, peu sont consulaires ; parmi les consulaires, peu sont bons et enfin parmi les hommes bons, peu sont savants<sup>119</sup>.

Carthage est présentée comme le centre de la culture et de l'éducation et célébrée comme « maîtresse vénérable de notre province, Carthage, muse céleste de l'Afrique, Carthage, Camène du peuple qui porte la toge » :

*Carthago prouvinciae nostrae magistra uenerabilis, Carthago Africae Musa caelestis, Carthago Camena togatorum*<sup>120</sup>.

Nous pouvons noter d'ailleurs l'attraction de l'orateur dans ses conférences pour des personnages exerçant des talents multiples et variés qui, chacun dans leur domaine, révèlent une forme d'embrassement de la totalité de la

<sup>114</sup> Apulée, *Flor.*, IX, 3 : *splendidissimo huic auditorio*.

<sup>115</sup> *Ibid.*, IX, 7-8.

<sup>116</sup> *Ibid.*, XVII, 14 : *in hac excellenti celebritate multorum eruditorum* ; XX, 9 : *tota ciuitas eruditissimi estis*.

<sup>117</sup> *Ibid.*, XVI, 31.

<sup>118</sup> *Ibid.*, XVI, 34.

<sup>119</sup> *Ibid.*, VIII, 1-2.

<sup>120</sup> *Ibid.*, XX, 10.

connaissance et jouent le rôle d'émule vis-à-vis d'Apulée. Ainsi, la *Floride* IV présente le joueur de flûte Antigénidas, artiste réputé pour savoir jouer tous les registres avec une douceur comparable à celle du miel et « également expert dans tous les modes<sup>121</sup> » ; Apulée se compare dans la *Floride* IX au sophiste Hippias « qui l'emporte sur tous par la multitude de ses talents », grâce à « un génie illustre, une excellente mémoire, des études variées »<sup>122</sup> :

*Quis autem non laudabit hominem tam numerosa arte multiscium, totiugi scientia magnificum, tot utensilium peritia daedalum ?*

Qui ne louera pas un homme dont les nombreux talents lui valent une grande connaissance, dont le savoir si varié en impose, ingénieux par sa science pratique<sup>123</sup> ?

58

L'adjectif *multiscius* qualifie également, dans le *De magia*, Homère, « le poète aux nombreuses connaissances ou plutôt au savoir absolument universel » (*Homerum, poetam multiscium uel potius cunctarum rerum adprime peritum*<sup>124</sup>). Celui-ci est loué dans les *Métamorphoses* pour avoir montré à travers le personnage d'Ulysse que les nombreux voyages et la connaissance de peuples divers apportent la *prudentia*. Le narrateur se souvient alors avec émotion de l'âne qu'il fut, car, malgré les souffrances endurées sous cette enveloppe animale peu enviable, il a lui aussi beaucoup voyagé et cela lui a valu, à défaut d'une véritable sagesse, la possession de nombreuses connaissances :

*Nam et ipse gratas gratias asino meo memini, quod me suo celatum tegmine uariisque fortunis exercitatum, etsi minus prudentem, multiscium reddidit.*

Moi aussi, je me souviens avec reconnaissance de l'âne que je fus et grâce auquel, caché sous son enveloppe et éprouvé par diverses tribulations, je suis devenu, quoique guère sage, du moins riche de savoir<sup>125</sup>.

Ce dernier exemple permet de montrer qu'il existe toutefois une ligne de démarcation entre sagesse et connaissance lorsqu'on n'est pas Ulysse.

Le terme de *sophista* utilisé pour qualifier Hippias reprend un sens qui apparaît en Grèce au milieu du v<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et transforme le sens traditionnel laudatif présent chez Homère et Hésiode pour lesquels un sophiste est un professeur, poète et sage : le sophiste est désormais un homme habile, habile dans l'argumentation, capable de persuader ou de convaincre, mais aussi

<sup>121</sup> *Ibid.*, IV, 1 : *Tibicen quidam fuit Antigenidas, omnis uoculae melleus modulator et idem omnimodis peritus modifcator.*

<sup>122</sup> *Ibid.*, IX, 15 : *Et Hippias e numero sophistarum est, artium multitudine prior omnibus [...] sed ingenium nobile, memoria excellens, studia uaria [...].* Repris de Platon, *Hipp. min.*, 368b-d.

<sup>123</sup> *Ibid.*, IX, 24.

<sup>124</sup> *Id.*, *Apol.*, 31, 5.

<sup>125</sup> *Id.*, *Met.*, IX, 13, 5.

habile dans les travaux manuels. Cependant, la multitude des talents manuels d'Hippias est dédaignée par le locuteur qui préfère affirmer la supériorité de ses travaux littéraires<sup>126</sup> :

*Quin et ipse Hippias laudo, sed ingenii eius fecunditatem malo doctrinae quam supellectilis multiformi instrumento aemulari [...].*

Moi-même, je fais l'éloge d'Hippias, mais je préfère chercher à rivaliser avec son génie créateur par la diversité des connaissances que par celle des équipements usuels<sup>127</sup>.

L'*eruditio* suppose d'avoir consacré sa jeunesse aux *studia* : la possession de la culture passe par l'enseignement. Apulée rappelle ses propres études et le soin qu'il y a apporté à la fois dans son plaidoyer et dans la *Floride* XVII :

*[...] ab ineunte aeuo unis studiis litterarum ex summis uiribus deditus, omnibus aliis spretis uoluptatibus [...].*

[...] m'étant consacré dès mon jeune âge, de toutes mes forces, à la seule étude des lettres, en dédaignant tous les autres plaisirs [...] <sup>128</sup>.

*Ad hoc ita semper ab ineunte aeuo bonas artes sedulo colui, eamque existimationem morum ac studiorum cum in prouincia nostra tum etiam Romae penes amicos tuos quaesisse me tute ipse locupletissimus testis es [...].*

En outre, depuis mon jeune âge, j'ai toujours cultivé avec zèle les nobles disciplines et tu es toi-même le témoin le plus sûr du fait que j'ai recherché l'estime pour mon caractère et mes études tant dans notre province qu'à Rome même, parmi tes amis<sup>129</sup>.

Dans un chapitre qu'il consacre à « la littérature et à l'enseignement au I<sup>er</sup> siècle », Gerald Sandy montre qu'Apulée, comme ses contemporains, « recycle un méli-mélo d'anecdotes scientifiques » issu de ses *studia*<sup>130</sup>. Il rappelle qu'Apulée a reçu une formation de sophiste dans sa jeunesse, est parfaitement bilingue et connaît bien les auteurs grecs qu'il traduit et adapte en latin. Puis il montre combien ce dernier a été marqué dans son écriture par les pratiques des sophistes grecs – essentiellement l'imitation littéraire et le « culte du passé » qui repose sur le respect, la lecture et la citation des autorités grecques anciennes.

<sup>126</sup> M.T. Messina rappelle que le mépris pour les arts manuels est traditionnel dans le platonisme et leur oppose l'idéal des gymnosophistes qui, eux, se consacrent uniquement à la contemplation (« Alcune osservazioni sui *Florida* di Apuleio », *Rivista di cultura classica e medioevale*, 41, 1999, p. 285-305). Apulée fait leur éloge dans la *Floride* VI, 7-12.

<sup>127</sup> Apulée, *Flor.*, IX, 24.

<sup>128</sup> *Id.*, *Apol.*, 5, 1.

<sup>129</sup> *Id.*, *Flor.*, XVII, 4.

<sup>130</sup> G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, *op. cit.*, p. 87.

L'analyse du « discours sophistique » qui fait l'objet de son troisième chapitre tend à montrer que celui-ci se nourrit de la tradition scholastique et se fonde sur la *bibliomania*<sup>131</sup>.

Cette mise en relation d'Apulée avec la seconde sophistique est certes intéressante, mais elle masque le fait que les deux passages où Apulée se présente et met en scène l'importance des *studia* rappellent non seulement l'autobiographie intellectuelle de Cicéron dans son *Brutus* qui affirmait déjà consacrer ses jours et ses nuits à la littérature et à l'art oratoire depuis sa jeunesse au détriment de sa santé<sup>132</sup>, mais aussi la doctrine de l'éducation que Platon expose dans les livres VI et VII de la *République*. Le philosophe platonicien est « amoureux de l'étude/du savoir » (φιλοματῆς) il doit recevoir une instruction d'abord scientifique, proprement philosophique ou dialectique ensuite sur de très longues années jusqu'à acquérir « la maturité en matière d'éducation et d'âge »<sup>133</sup>.

60

Apulée se veut un héritier de la parole sérieuse qui demande travail assidu et effort constant, une parole qui est, précisément, au rebours de la parole ornementale et sophistique : son autoportrait se situe dans la lignée de l'orateur idéal cicéronien et se démarque ainsi du portrait du sophiste auquel il refuse d'être assimilé.

Nous venons de voir que, selon les termes de l'accusation que rapporte Apulée au début de son plaidoyer, il semblerait que la profession de philosophe soit incompatible avec celle de rhéteur. La partie adverse exploite là un préjugé qui existe vis-à-vis de l'alliance de l'éloquence avec la philosophie et que l'on trouve présent chez nombre de moralistes, tels Sénèque ou Épictète qui se méfient de tout homme qui se proclame philosophe en étant éloquent<sup>134</sup>.

Au contraire, aux yeux d'Apulée, le terme de *philosophus* désigne obligatoirement un individu à la fois instruit et éloquent. La figure idéale du philosophe telle que la conçoit Apulée est celle d'un homme de lettres au savoir quasiment universel. Cette problématique de la connaissance n'est pas étrangère à Lucius, le héros narrateur des *Métamorphoses*, qui, comme nous l'avons vu, éprouve une grande reconnaissance pour l'âne qu'il fut, malgré toutes les souffrances qu'il dut endurer sous cette enveloppe animale, parce qu'il l'a rendu, « quoique guère sage, du moins riche en de nombreuses connaissances<sup>135</sup> ». La

---

131 *Ibid.*, p. 130.

132 Cicéron, *Brutus*, 308-309 ; 314.

133 Platon, *Rep.*, VI 485a-b.

134 Sénèque, *Ep.*, 108, 6.

135 Apulée, *Met.*, IX, 13, 5.

philosophie suppose un savoir en de nombreux domaines : aussi faut-il posséder l'*eruditio* la plus vaste possible dans le cadre d'une *paideia* complète<sup>136</sup>.

Ainsi, la scission profonde entre philosophie et rhétorique qui traversait la culture grecque n'a plus de sens pour Apulée qui voit même en Platon et en Démosthène les paradigmes de la complémentarité entre les deux disciplines. Il se situe dans la tradition du *Phèdre* qui définit la véritable rhétorique, inséparable de la philosophie, comme art de « parler et de penser<sup>137</sup> ». Le texte philosophique est perçu comme devant faire l'objet d'une élaboration rhétorique et poétique dans laquelle la beauté expressive de l'argument est le complément nécessaire de sa vérité.

Les premiers mots de la *Floride* XIII, mis en regard des derniers, pourront nous servir de conclusion partielle puisqu'ils reprennent l'idée inlassablement défendue par Apulée que la philosophie et l'éloquence sont les deux facettes d'une même activité :

*Non enim mihi philosophia id genus orationem largita est [...].  
Sed enim philosophi ratio et oratio tempore iugis est [...].*

Le philosophe se caractérise donc par sa *ratio et oratio*, formule choc qui clôt cet extrait et qui résume parfaitement la haute idée qu'Apulée se fait de son *ethos*<sup>138</sup>. Le philosophe existe par sa *uox*, support du discours, intemporel lui aussi comme la philosophie. Apulée reprend là une paronomase affectivée de Cicéron qui montre, avec une grande variété de nuances, que l'éloquence est bénéfique uniquement si elle est liée à la sagesse<sup>139</sup>, même si, dans le *De oratore*, la philosophie est absolument subordonnée à l'éloquence. Sa pensée reflète bien l'esprit de son époque, caractérisée, d'après G. Sandy, par une « fusion des belles-lettres et de la philosophie » qui aurait pour conséquence de « brouiller la distinction entre l'embellissement rhétorique et le contenu intellectuel de l'expression »<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> Voir l'ouvrage de référence de W. Jaeger, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964. « Les Anciens étaient persuadés que l'éducation et la culture ne constituent pas une théorie abstraite ou un art formel, distincts de la structure historique objective de la vie spirituelle d'une nation. Ils pensaient qu'elles se trouvent dans la littérature, expression véritable de toute culture supérieure. » (p. 23.)

<sup>137</sup> Platon, *Phaedr.*, 266b.

<sup>138</sup> Le couple *ratio/oratio* se retrouve dans la *Floride* XVIII, 5 : *conuenientium ratio et dicentis oratio* ; *De deo Socr.*, IV, 126 ; *De Plat.*, I, III, 188 ; I, XIV, 212.

<sup>139</sup> Cicéron, *De Inu.*, I, 2 ; *Resp.*, II, 66 ; *Tusc.*, IV, 38 ; IV, 60. Voir le commentaire de C. Lévy, « Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron », dans S. Cerasuolo (dir.), *Mathesis e Philia: studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, Pubbl. Università degli Studi di Napoli Federico II, 1995, p. 161 ; L. Gavouille, *Oratio ou la Parole persuasive. Étude sémantique et pragmatique*, Leuven, Peeters, 2007, p. 268-269. Quintilien reprend cette idée dans son *Inst. orat.*, II, 20, 9.

<sup>140</sup> G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, op. cit., p. 21-22.

Les recherches d'Apulée sont dirigées par l'attrait des *mirabilia*, merveilles ou curiosités de la nature, qu'il cherche à collectionner<sup>141</sup>. Le verbe *mirari* est employé à trois reprises dans le plaidoyer<sup>142</sup>. Les *Florides* VI, XII et XIX sont, pour leur part, consacrées à des *miracula*. Cet intérêt paradoxographique pour les « phénomènes extraordinaires dans la nature et les réalisations admirables des hommes », qui définissent la notion de *merveilleux* selon les termes de Valérie Naas<sup>143</sup>, a été diversement interprété. Certains, comme G. Sandy, n'y voient qu'un intérêt pour des anecdotes « à sensation » tirées de manuels et faisant office d'« information recyclée » qui viennent se substituer à une connaissance digne de ce nom<sup>144</sup>. C'est nier qu'Apulée refuse d'être considéré comme un sophiste et défende ses préoccupations essentielles de philosophe. C'est oublier qu'outre Platon, un des auteurs qu'il a le plus lu et médité est Aristote<sup>145</sup> et que

141 Sur la recherche scientifique et sa transmission, voir F. Le Blay (dir.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes, PUR, 2009.

142 Apulée, *Apol.*, 40, 6 ; 40, 10 ; 41, 4.

143 V. Naas, « Extraordinaire et merveilleux dans l'*Histoire naturelle* : réflexions sur la définition de l'"encyclopédie" plinienne », *Littérales*, 21, « L'entreprise encyclopédique en Occident : de la conception à la réalisation », 1997, p. 139-168.

144 G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, *op. cit.*, p. 87.

145 M. Bonazzi rappelle que l'un des événements majeurs qui a le plus modifié le panorama philosophique du début de l'époque impériale est la circulation des écrits de l'école aristotélicienne (« Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale », dans M. Bonazzi, V. Celluprica [dir.], *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 139). – Le devenir de l'œuvre d'Aristote à l'époque hellénistique est complexe. Voir les notices sur Apellicon de Téos (Richard Goulet), sur Andronicus de Rhodes (Richard Goulet) et sur Aristote (« Prosopographie » par Richard Goulet) qui font le point sur la bibliographie existante sur toutes les questions soulevées par le problème de la connaissance des écrits d'Aristote dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, t. 1 ; H. B. Gottschalk, « Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the end of the Second Century AD », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 2, p. 1079-1174. Voir Strabon, XIII, 1, 54, p. 608c et Plutarque, *Sylla*, 26, pour le récit légendaire de la perte des écrits scolaires d'Aristote. D'après Plutarque (*Sylla*, 26, 2), Andronicus de Rhodes, onzième (ou dixième) scholarque péripatéticien selon Ammonius, aurait édité la plupart des œuvres d'Aristote et de Théophraste, et dressé un catalogue de leurs écrits, ce qui est confirmé par Porphyre (*Vit. Plot.*, 24). Cette édition marque « une nouvelle époque dans l'histoire de l'aristotélisme » selon P. Moraux (*Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, t. 1, *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, Berlin/New York, De Gruyter, p. 45). Elle est utilisée par les commentateurs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, mais on a pu démontrer que les citations et allusions à des faits relevés par l'*Historia animalium* chez Athénée, Sénèque, Quintilien, Plutarque et Lucien ne proviennent pas de cette édition. Il semblerait que les auteurs anciens aient plutôt eu recours à des sources intermédiaires qu'au texte de l'*H. A.* tel que nous le connaissons et qui est issu de l'édition d'Andronicus. – Strabon et Plutarque estiment tous deux que la perte de la majeure partie des écrits d'Aristote rendit impossible aux péripatéticiens après Théophraste l'enseignement ou le développement de sa philosophie de manière sérieuse. Nicolas de Damas a rédigé plusieurs commentaires des œuvres d'Aristote et il nous reste de cette littérature de commentaires uniquement un commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* par Aspasius (I<sup>er</sup> siècle de notre ère) ainsi que le

tous deux affirment que la curiosité de l'homme, née de sa capacité à s'étonner devant la nature, est à l'origine d'une recherche de la vérité, à l'origine de la réflexion philosophique<sup>146</sup>.

Certes, pour Platon, la connaissance est avant tout l'affaire de l'intellect. Aux intuitions du voyant comme à celles du poète, il refuse invariablement le titre de connaissance, non qu'il les croie dépourvues de fondement, mais parce que leurs preuves ne peuvent être produites<sup>147</sup>. Toutefois, Socrate a pris très au sérieux l'intuition irrationnelle, qu'elle s'exprime dans les rêves, par la voix intérieure du *daimonion*, ou dans les propos de la Pythie. Et Platon y croit de même lorsqu'il représente « la folie qui vient par don divin » comme une véritable intrusion du surnaturel dans la vie humaine.

Socrate explique à Théétète que l'origine de la philosophie se trouve dans la capacité d'étonnement :

Ce sentiment est au plus haut point le propre du philosophe ; car il n'existe pas d'autre origine pour la philosophie, de sorte que celui qui a dit qu'Iris est la fille de Thaumás n'est pas sans habileté dans sa pratique des généalogies<sup>148</sup>.

Cette idée est reprise par Aristote qui montre à son tour que l'intérêt pour les merveilles ouvre la voie à la connaissance, car la curiosité suscite le désir de comprendre :

C'est par le fait de s'étonner que les hommes, et maintenant et à l'origine, commencèrent à philosopher. Dès l'origine, ils s'étonnèrent de choses étranges à la portée de leur main [...]. Celui qui est dans l'embarras et atteste son étonnement reconnaît son ignorance<sup>149</sup>.

Dans cette perspective, le merveilleux n'est-il pas un moyen privilégié d'accéder à la connaissance ?

À la suite de Platon et d'Aristote, Plutarque définit lui aussi la philosophie comme une recherche de la vérité provoquée par l'étonnement et l'embarras de l'esprit dans son *De E delphico*<sup>150</sup>. Ammonius affirme dans ce traité que la divinité confronte l'homme à des énigmes et des problèmes afin de lui permettre d'atteindre la connaissance. Dans les premiers chapitres, Plutarque défend l'idée

Περὶ κόσμου faussement attribué à Aristote lui-même. Apulée a pu avoir connaissance de l'édition d'Andronicus, de divers commentaires et résumés.

146 Sur la signification de l'étonnement chez Platon et Aristote, ainsi que pour la tradition ultérieure, voir J. Llewelyn, « On the Saying that Philosophy Begins in *thaumazein* », dans A. Benjamin (dir.), *Post-Structuralist Classics*, London/New York, Routledge, 1988, p. 173-191.

147 Voir par exemple Platon, *Apol.*, 22c : « Les poètes et voyants inspirés disent beaucoup de belles choses, mais ils ne savent rien de ce qu'ils disent. »

148 Platon, *Theaet.*, 155d.

149 Aristote, *Metaph.*, A, 2, 982b11.

150 Plutarque, *De E*, 385c.

que la divinité, en délivrant des oracles problématiques, stimule la pratique de la philosophie. Philosophie et mantique ne sont donc pas incompatibles. Au contraire, la vérité des oracles n'est pas remise en question, pas même par une suspension du jugement.

Plutarque reprend le passage du *Théétète* dans ses *Propos de table* au cours desquels l'hôte, Mestrius Florus, intervient :

Car là où l'explication logique fait défaut, là commence précisément le doute, c'est-à-dire la spéculation philosophique, si bien qu'ils détruisent en quelque sorte la philosophie ceux qui refusent de croire ce qui est étonnant<sup>151</sup>.

Le doute conduit parfois à l'aporie et à l'aveu d'impuissance. Mais l'aporie, liée au merveilleux, peut déboucher toutefois sur une éventuelle connaissance philosophique. Elle est donc vitale au processus philosophique aux yeux de Plutarque<sup>152</sup>.

64

La notion d'*aporie* n'est pas étrangère à Apulée. Lorsque, dans son plaidoyer, il en vient à l'affaire de l'esclave Thallus qui pose le problème des prédictions faites par des enfants soumis à des pratiques magiques, il rapporte certaines anecdotes qu'il a lues chez des savants, en particulier chez Varron, mais il avoue son incertitude sur la réalité de ces faits :

*Haec et alia apud plerosque de magiis et pueris lego equidem, sed dubius sententiae sum dicamne fieri posse an negem.*

Tels sont, parmi d'autres, les récits sur les arts magiques et les enfants que je lis chez la plupart des auteurs, mais je ne sais qu'en penser ni si je dois tenir ces faits pour possibles ou les nier<sup>153</sup>.

L'aporie dans laquelle il se trouve, loin de le conduire au scepticisme et au mépris de la divinité, le conforte au contraire dans sa croyance en l'existence de puissances divines intermédiaires qui opèrent « toutes les divinations et les miracles des mages » (*diuinationes cunctas et magorum miracula*<sup>154</sup>). Il rappelle ensuite que l'âme est immortelle et divine et qu'elle peut retrouver sa prescience divine dans certaines conditions favorables<sup>155</sup>. Ainsi, la suspension de jugement qu'il émet ici conduit à l'affirmation de la croyance au divin qui s'exprime par

151 *Id.*, *Œuvres morales*, IX, Deuxième partie, *Quaest. conu.*, V, 7, 68od, éd. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1978.

152 J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel, Verhandelingen van de Koninklijke Academie Voor Wetenschappen, 1998, p. 80.

153 Apulée, *Apol.*, 43, 1.

154 *Ibid.*, 43, 2.

155 Apulée reprend là le passage célèbre du *Phaedr.*, 245, où Platon indique que l'âme, immatérielle et immortelle, est co-naturelle au monde intelligible auquel elle a appartenu dans une vie antérieure.

le biais des oracles et donc à une attitude de respect et de révérence vis-à-vis de la divinité.

Nous retrouvons là l'attitude de Plutarque qui se détermine en faveur du principe d'*epochè* dans les cas où la vérité est « obscure »<sup>156</sup>. En matière de divination et de miracles, la prudence est de mise : c'est la conclusion qu'il tire de la comparaison des vies de Nicias et de Crassus qui ont péri tous deux de la même façon, alors que le premier recourait à la divination pour prendre ses décisions, tandis que le second la rejetait totalement ; de même, lorsqu'il mentionne des récits de miracles dans la vie de Camille, Plutarque affirme qu'en de telles matières, nous ne pouvons atteindre de certitude<sup>157</sup>.

Il existe aux yeux d'Apulée une hiérarchie entre les « merveilles » qui suscitent l'étonnement. Les *Florides* témoignent de l'association entre discours d'agrément et vulgarisation scientifique qui manifeste un désir de totalisation des connaissances acquises. Les merveilles de l'Inde font ainsi l'objet du discours VI : Apulée commence par énumérer toutes les curiosités naturelles de cette contrée lointaine, passe ensuite en revue les « diverses espèces d'habitants » pour finir sur les gymnosophistes qui causent le plus son admiration<sup>158</sup>.

Cet intérêt pour certains êtres humains d'exception se retrouve dans la *Floride* IX à propos d'Hippias portant un costume « surprenant par sa confection », parce qu'il a été entièrement fabriqué de ses propres mains, ainsi qu'une ceinture ornée d'une broderie babylonienne « aux couleurs étonnantes ». La *Floride* XVI débute par le *miraculum* de la mort du poète Philémon, attendu en vain par son auditoire pour achever la lecture d'une de ses pièces. L'éloge de Thalès dans la *Floride* XVIII insiste, entre autres découvertes, sur l'explication que le savant a su donner des « miracles grondants des tonnerres ».

Cette forme de merveilleux qui prend sa source dans la nature peut donc conduire à des recherches scientifiques remarquables, mais il existe une autre forme de merveilleux supérieure à celle-ci : le merveilleux lié au sacré. Le préambule du *De mundo* le montre clairement :

*Quare et eos qui unius loci ingenia nobis qualitatesque describunt, aut moenia urbis aut alicuius amnis fluentia aut amoenitates et magnitudines montium, alia multa descripta ab aliis, plerique studiose legunt: Nysae iuga et penetralia Coryci, et Olympi sacra, et Ossae ardua, alia huiusmodi sola dumtaxat et singula extollunt. Quorum me miseret, cum tanto opere nec magnis et oppido paucis inexplebili admiratione*

156 Plutarque affirme cette idée dans *Aduersus Colotem* et la recommande même explicitement dans *De prim. frig.*, 955c.

157 Plutarque, *Vit. Cam.*, 6, 6. L'idée est également développée dans *De audiendis poetis*, 17d.

158 Les verbes *miror*, *adoror* et le substantif *miracula* sont utilisés.

*capiuntur. Hoc illis euenire adeo non est mirabile, cum nihil maius suspexerint neque ad aliquid intenderint, quod maiore diligentia contemplandum esset.*

Quand une foule de lecteurs se passionne pour des auteurs qui nous décrivent la nature et les caractères d'un endroit particulier, murs d'une ville, cours de quelque fleuve, charmes et dimensions d'une montagne, et autres descriptions innombrables des uns ou des autres, quand ils s'enthousiasment pour les hauteurs du Nysa, ou le sanctuaire du Corycos, ou les lieux sacrés de l'Olympe, ou les escarpements de l'Ossa, ou autres détails isolés du même genre, j'ai pitié de ces gens, en les voyant à ce point envahis par une admiration inépuisable pour des objets médiocres et en tout petit nombre. Ce qui leur arrive n'a d'ailleurs rien d'étonnant, puisqu'ils n'ont jamais soupçonné l'existence d'un objet plus grandiose, ni tourné leur regard vers une réalité digne d'être contemplée avec plus d'attention<sup>159</sup>.

66

Cet « objet plus grandiose » est précisément le sujet de la conférence *Sur le démon de Socrate* qui ne présente que cette forme élevée de merveilleux sacré. L'étonnant y concerne uniquement les astres, c'est-à-dire les dieux célestes visibles qui obéissent à de « divines » et « étonnantes alternances » et dont les « feux merveilleux » éclairent le ciel<sup>160</sup>. Apulée note à plusieurs reprises l'étonnement des *imperiti*, de la foule des ignorants qui ne comprennent pas que les dieux soient séparés des hommes par une barrière infranchissable<sup>161</sup>, et qui n'admettent pas que Socrate ait connu et vénéré un dieu attaché à sa personne<sup>162</sup> ou qu'il l'ait même vu<sup>163</sup>. Il oppose à cet étonnement du vulgaire l'étonnement ironique de certains philosophes, en particulier celui des pythagoriciens qui s'étonnent de voir quelqu'un affirmer ne jamais avoir vu de démon<sup>164</sup>, ou le sien propre devant le comportement irrationnel et incompréhensible de la plupart des hommes qui, bien qu'ayant le désir de mener une vie meilleure, n'en cultivent pas pour autant leur âme et négligent l'étude de la philosophie, la pratique de la sagesse – véritable prodige<sup>165</sup>!

De la même manière que Pline dans son *Histoire naturelle*<sup>166</sup>, Apulée attribue à l'ignorance humaine la remise en cause de l'authenticité des *mirabilia*. Ces

159 Apulée, *De mun.*, 288-289, traduction de Jean Beaujeu, *Apulée. Opuscles philosophiques et fragments*, éd. cit.

160 *Id.*, *De deo Socr.*, II : *mirabili uicissitudine ; miris fulgoribus*.

161 *Ibid.*, IV.

162 *Ibid.*, XVII.

163 *Ibid.*, XX.

164 *Ibid.*, XX.

165 *Ibid.*, XXII : *Sed cum primis mirandum est, quod ea, quae minime uideri uolunt nescire, discere tamen neglegunt et eiusdem artis disciplinam simul et ignorantiam detrectant.*

166 Voir l'étude de V. Naas, « Extraordinaire et merveilleux dans l'*Histoire naturelle* », art. cit., p. 139-168.

derniers semblent contradictoires avec la *ratio* et leur nature même entraîne une forme de scepticisme chez l'ignorant, alors que, comme nous l'avons vu, ils contribuent à renforcer sa croyance en la divinité et en l'existence des démons.

### *Inspicere*

L'étonnement est donc la source de la curiosité d'ordre scientifique d'Apulée. Il insiste ensuite à plusieurs reprises dans son plaidoyer sur le caractère rationnel, pour ne pas dire scientifique, des recherches qu'il conduit en tant que philosophe. L'emploi des verbes, à cet égard, est éloquent et témoigne de sa grande curiosité philosophique : *inspicere*<sup>167</sup>, *requirere*, *conquirere*<sup>168</sup>, *quaerere*<sup>169</sup>, *uestigare*, *comperire*, *scire*<sup>170</sup>, *curare*<sup>171</sup>, *nosse*<sup>172</sup>.

Il met ainsi en avant ses recherches de naturaliste qui ont pour but d'observer, puis de décrire la nature : il s'intéresse en particulier à la zoologie, étudie les différentes espèces de poissons pour les recenser, pratique même des dissections<sup>173</sup>. Il fait des recherches sur la nature en général, reprenant le titre d'un ouvrage de Sénèque dans l'expression *naturalium quaestionum* : c'est une poésie de l'inventaire du monde<sup>174</sup>.

Les *Florides* témoignent également d'un intérêt manifeste pour les animaux et pour les sciences biologiques : la *Floride* II offre une remarquable description de l'aigle et de sa vue perçante ; des détails sur les serpents et les éléphants sont fournis dans la *Floride* VI, tandis que la *Floride* XII fait le portrait du perroquet. Il est préférable de voir dans ce texte « une vraie fiche de scientifique, analogue à celle qu'il proposait pour les poissons, et pas un "éloge" de cet animal, qui répète des grossièretés et fait du vacarme<sup>175</sup> ». L'aspect sophistiqué de ces extraits de conférences ne doit pas faire oublier que l'acuité de la vue de l'aigle par exemple était un fait scientifique bien connu, attesté dans des ouvrages techniques comme ceux d'Aristote<sup>176</sup>.

167 M. Zimmerman a noté qu'Apulée utilise très fréquemment dans l'*Apologie* le verbe *inspicere* en liaison avec des recherches savantes et une curiosité de type philosophique (« *Quis ille... lector*: Addressee[s] in the Prologue and Throughout the *Metamorphoses* », dans A. Kahane, A. Laird [dir.], *A Companion to the Prologue of Apuleius' Metamorphoses*, Oxford, Oxford UP, 2001, p. 255). Mais il n'est pas le seul verbe.

168 Apulée, *Apol.*, 40, 3.

169 *Ibid.*

170 *Ibid.*, 39, 1.

171 *Ibid.*

172 *Ibid.*, 40, 3.

173 *Ibid.*, 33, 4.

174 *Ibid.*, 36, 8.

175 Y. Le Bohec, « Apulée et les sciences dites exactes », dans M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (dir.), *L'Africa Romana*, Ozieri, Il Torchietto, 1996, p. 65.

176 Aristote, *H. A.*, 620a ; Plin., *Nat.*, X, 191.

Dans le plaidoyer, la question de la possession d'un miroir permet, elle aussi, de montrer que philosophie et recherches scientifiques sont indissociablement liées dans l'esprit d'Apulée :

*Videtur ne uobis debere philosophia haec omnia uestigare et inquirere et cuncta specula, uel uda uel suda, uidere?*

Ne pensez-vous pas que la philosophie doit faire de cela l'objet de ses investigations et de ses recherches, et regarder tous les miroirs, aussi bien liquides que solides<sup>177</sup> ?

Les verbes *uestigare*, *inquirere* associent le miroir aux recherches philosophiques d'Apulée. Fidèle à la tradition socratique, Apulée rattache le miroir à la question philosophique de la connaissance de soi :

*An turpe arbitraris formam suam spectaculo assiduo explorare? An non Socrates philosophus ultro etiam suasisse fertur discipulis suis crebro ut semet in speculo contemplarentur [...]? adeo uir omnium sapientissimus speculo etiam ad disciplinam morum utebatur.*

68

Ou bien penses-tu qu'il soit honteux d'étudier son apparence par une contemplation incessante? Socrate le philosophe, rapporte-t-on, n'allait-il pas jusqu'à persuader même ses disciples de se contempler fréquemment dans un miroir? [...] C'est ainsi que le plus sage de tous les hommes se servait d'un miroir aussi pour former aux bonnes mœurs<sup>178</sup>.

Apulée reprend ici l'image de l'œil qui cherche à se regarder dans un miroir utilisée par Socrate pour expliquer à Alcibiade la célèbre maxime du temple de Delphes « Connais-toi toi-même »<sup>179</sup>. Comment se connaître, autrement dit, comment connaître son âme? C'est en se regardant grâce à une connaissance réflexive qui permet de se connaître connaissant et non de se connaître en tant qu'objet. Socrate indique à Alcibiade que le meilleur miroir est, pour la vision, un autre œil et que c'est par conséquent dans une autre âme que l'âme, par identification et participation, voit le mieux ce qu'elle est. Apulée rappelle une des conclusions fondamentales de l'*Alcibiade*: c'est dans le retour de l'âme sur elle-même que se situe le principe de tout progrès moral.

Cette réminiscence de l'*Alcibiade* qui permet à Apulée de définir la connaissance de soi au miroir de l'autre et de révéler sa propre connaissance au miroir de Socrate<sup>180</sup> ne doit pas toutefois masquer le fait qu'Apulée s'intéresse

<sup>177</sup> Apulée, *Apol.*, 16, 1.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 15, 7.

<sup>179</sup> Platon, *Alc.*, 132b-133c. Voir J.-C. Fraisse, *Platon. Alcibiade*, Paris, Hatier, 1990.

<sup>180</sup> Il est possible que Cicéron ait servi d'intermédiaire, car P. Boyancé a montré « que c'est du *Premier Alcibiade* qu'Antiochus d'Ascalon et Cicéron ont emprunté leurs réflexions sur le

tout autant aux questions de physique que soulève le miroir et souhaite faire des recherches à la fois sur les miroirs liquides et solides<sup>181</sup>.

Ce qui n'est pour le vulgaire qu'un objet de toilette, dénotant un souci vaniteux de sa personne, indigne d'un philosophe, est en réalité un véritable instrument de travail pour le philosophe, nécessaire à sa réflexion : le miroir permet une double connaissance, la connaissance de soi et la connaissance scientifique des lois de l'optique. En ce qui concerne la première, Sénèque avait déjà mis l'accent sur cette question philosophique en reprenant la théorie socratique :

*Inuenta sunt specula ut homo ipse se nosset.*

Les miroirs ont été inventés pour que l'homme se connût lui-même<sup>182</sup>.

Il semble bien qu'Apulée ait eu connaissance de cet ouvrage de Sénèque qui pouvait le séduire par le mélange de science et de réflexions morales qui le caractérise. Certes, il ne le nomme pas dans son plaidoyer, mais, comme nous l'avons déjà remarqué, il emploie l'expression *quaestionum naturalium* qui est certainement un clin d'œil<sup>183</sup>.

Si nous comparons ce passage d'Apulée avec la fin du livre I des *Quaestiones naturales* de Sénèque, nous constatons que la réflexion d'Apulée est beaucoup plus poussée et variée, englobant questions esthétiques, morales et scientifiques qui dénotent une *curiositas* bien plus grande que celle de Sénèque. En bon doxographe qu'il est, recourant à un vocabulaire technique précis de physique, Apulée résume la théorie d'Épicure, d'Archytas et des stoïciens ; il a lu le gros ouvrage d'Archimède, la *Catoptrique* (perdu pour nous) et connaît sa théorie du parhélie. Il fait également allusion à la théorie matérialiste des *simulacra* qu'il reprend chez Lucrèce<sup>184</sup>. Puis il rappelle la théorie du rayonnement oculaire mêlé à la lumière, qui a d'abord été émise par Alcmeon de Crotonne vers 500 avant J.-C., philosophe et médecin de l'école pythagoricienne, et qui a ensuite été reprise par Platon dans le *Timée* (45b-46b), comme il le dit lui-même. Il est manifeste qu'il connaît bien les dialogues platoniciens, même sur des questions spécialisées comme la théorie de la réflexion ou l'épilepsie.

“Connais-toi toi-même” et que c'est avec eux que prend son point de départ l'interprétation néo-platonicienne qui en a été conservée » (« Cicéron et le *Premier Alcibiade* », *Revue des études latines*, 22, 1964, p. 210-225 = *Études sur l'humanisme cicéronien*, op. cit., p. 265). Nous avons conservé deux commentaires néoplatoniciens, ceux de Proclus et d'Olympiodore, édités par L.G. Westerink, *Proclus Diadochus. Commentary of the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1954 ; *Olympiodorus. Commentary of the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1956.

181 Apulée, *Apol.*, 16, 1.

182 Sénèque, *Quaest. nat.*, I, 17, 4.

183 Apulée, *Apol.*, 36, 8.

184 Voir Lucrèce, IV, 150.

Certes, ce rappel érudit des différentes théories sur la réflexion n'est pas suivi d'une théorie personnelle, le miroir est plus pour Apulée une curiosité de la nature qu'un véritable objet de recherche personnelle, mais il témoigne, une fois de plus, que le philosophe doit s'intéresser à tous les phénomènes naturels et appréhender le monde dans sa diversité. C'est le champ entier du réel qui est son domaine d'investigation. Dans la *Floride* XVIII, il évoque ses connaissances en géométrie, astronomie et météorologie, en se fondant sur l'autorité de Thalès de Milet<sup>185</sup>.

70

Enfin, il « a le goût de la médecine », comme en témoigne la *Floride* XIX qui a pour sujet une anecdote mettant en scène Asclépiade, le plus grand des médecins après Hippocrate à ses yeux<sup>186</sup>. Il possède d'ailleurs un esclave du nom de Thémison qui a, lui aussi, des connaissances en médecine. À propos des cas d'épileptiques qui lui sont présentés, il avance des explications médicales, niant qu'il s'agisse de cas d'envoûtements par sortilège<sup>187</sup>. Il est parfaitement au courant des explications avancées par les médecins antiques. Il précise bien que le domaine médical est en propre celui des philosophes :

*Haec iccirco commemoravi, nobilium philosophorum disputata simul et libros sedulo nominavi nec ullum ex medicis aut poetis uolui attingere, ut isti desinant mirari, si philosophi suapte doctrina causas morborum et remedia nouerunt.*

Si, sur ces faits, j'ai appelé les avis de philosophes illustres, et donné avec soin les titres de leurs œuvres, en laissant de côté à dessein les médecins et les poètes, c'est afin que ces misérables cessent de s'étonner que des philosophes étudient, par science, les causes des maladies et leurs remèdes<sup>188</sup>.

Lorsqu'il en vient à évoquer la maladie de Pudentilla due à son long veuvage de quatorze ans, Apulée montre qu'il n'a eu aucun mérite à séduire la veuve, étant donné que la nature même de la femme et ses besoins expliquent la nécessité du mariage et des relations sexuelles pour remédier à « la longue immobilité de ses viscères »<sup>189</sup>. Le *corpus hippocraticum* aborde cette maladie typiquement féminine – l'hystérie – et recommande de la soigner par le mariage<sup>190</sup>. Platon lui aussi évoque ce problème de la stérilité de la matrice d'une femme qui « met

<sup>185</sup> Apulée, *Flor.*, XVIII, 30-35.

<sup>186</sup> *Id.*, *Apol.*, 40, 1 ; *Flor.*, XVII, 6-8. Aulu-Gelle estime lui aussi utile de connaître la science médicale et lit des ouvrages de médecine à ses moments perdus (*Noct. Att.*, XVIII, 10, 8). La médecine est à cette époque une discipline intellectuelle prestigieuse qu'Apulée a pu étudier à Rome, comme l'indiquent les nombreux détails médicaux du *De magia*. Voir F. Gaide, « Apulée de Madaure a-t-il prononcé le *De magia* devant le proconsul d'Afrique? », *Les Études classiques*, 61, 1993, p. 227-231.

<sup>187</sup> Apulée, *Apol.*, 45.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 51, 8.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>190</sup> *De generatione*, IV.

ainsi le corps dans les pires angoisses et lui occasionne d'autres malheurs<sup>191</sup> ». J. Pigeaud suggère qu'Apulée a pu connaître le médecin contemporain Soranos d'Éphèse et son ouvrage sur *Les Maladies des femmes* dont les considérations sont analogues aux siennes<sup>192</sup>.

Apulée s'intéresse ainsi à tous les domaines de la science et ne fait que suivre en cela l'exemple de ses maîtres. Il a pour « ancêtres » (*maiores meos*) Aristote, Théophraste, Eudème, Lycon et toute la lignée de Platon<sup>193</sup>. Il lit les ouvrages de ces « philosophes anciens » pour en faire des compilations<sup>194</sup> et même rivaliser avec eux<sup>195</sup>. S'il est bien le traducteur du *De mundo*, il rédige son ouvrage à partir des œuvres d'Aristote et de Théophraste<sup>196</sup>. Nous trouvons à la fois dans le plaidoyer et dans le *De Platone* un détail provenant de l'enseignement anatomique d'Aristote – la tripartition des substances dont se compose le corps<sup>197</sup> –, détail « très rarement attesté dans l'Antiquité » aux dires de J. Beaujeu<sup>198</sup>. À la différence d'autres philosophes de l'époque impériale (Nicostrate, Taurus, Atticus par exemple), Apulée ne montre donc aucune hostilité envers Aristote qu'il considère comme le premier héritier de Platon, comme le fait Plutarque<sup>199</sup>. Cicéron se recommandait lui aussi à la fois de Platon et d'Aristote lorsqu'il s'opposait au stoïcien Caton dans le *Pro Murena*<sup>200</sup>.

Le but de ses études scientifiques est également de diffuser la culture grecque et de rendre service à ses concitoyens. En ce qui concerne ses recherches en médecine, il agit avec le même souci de philanthropie : il travaille à trouver des remèdes pour aider autrui, pour « sauver des vies humaines » au nom de l'*humanitas*.

Cette recherche passe par l'observation du réel, comme le verbe *experiri* en témoigne :

191 Platon, *Tim.*, 91b, trad. A. Rivaud, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. X, *Timée-Critias* [1925], Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1970.

192 Apulée, *Apologie*, éd. J. Pigeaud, p. XXXIII.

193 Apulée, *Apol.*, 36, 3. L'auteur du *De mundo* présente son ouvrage comme issu d'« Aristote, le plus sage et le plus savant des philosophes, et de Théophraste » (*De mun.*, 289).

194 Apulée, *Apol.*, 38, 1.

195 *Ibid.*, 41, 7.

196 *Id.*, *De mun.*, 289.

197 Aristote, *Part. anim.*, II, 1, 946a12; Apulée, *Apol.*, 49, 3; *De Plat.*, I, XVI, 215.

198 Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*, éd. cit., p. XXIII.

199 Voir Plutarque, *De an. Procr.*, 1023e; *adu. Col.*, 115e; Alcinoos, *Didask.*, 159, 43-44. À propos de Plutarque, voir P.L. Donini, « Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco », dans A. Pérez Jiménez, J. Garcia Lopez, R.M. Aguilar (dir.), *Plutarco, Platon y Aristoteles*, Madrid, Ediciones Clasicas, 1999, p. 16-19.

200 Cicéron a suivi l'enseignement de maîtres « fidèles aux principes modérés de Platon et d'Aristote » (*Pro Murena*, 63). Dans le poème composé peu après son consulat dont les vers sont cités dans le *De diuin.*, I, 22, la muse Uranie rappelle que la politique a arraché Cicéron aux loisirs (*otia*) de l'Académie et du Lycée.

*Quae tanta cura conquistata si honestum et gloriosum illis fuit scribere, cur turpe si nobis experiri [...]?*

Or, si les résultats de leurs diligentes recherches [celles d'Aristote et des autres représentants de l'école platonicienne], ce fut leur honneur et leur gloire de les mettre par écrit, comment serait-il déshonorant pour moi d'en faire le sujet de mes expériences<sup>201</sup>?

Dans une de ses conférences à Carthage, Apulée précise qu'il a non seulement appris la théorie solaire de Thalès, mais qu'il l'a vérifiée par ses propres expériences :

*Idem sane iam procliui senectute diuinam rationem de sole commentus est, quam equidem non didici modo, uerum etiam experiundo comprobauit, quotis sol magnitudine sua circulum quem permeat metiatur.*

Ce même Thalès, déjà sur le déclin de l'âge, conçut cette divine théorie sur le soleil que non seulement j'ai apprise, mais que j'ai même vérifiée par mes expériences, et qui établit le rapport entre le diamètre du soleil et le cercle qu'il décrit<sup>202</sup>.

72

Le juge Maximus a lui aussi beaucoup appris par l'expérience<sup>203</sup>. Comme l'écrit J. Pigeaud, « la connaissance est la mise en rapport du contact de l'expérience et de l'exploration des livres<sup>204</sup> ». C'est ce qu'illustre parfaitement l'activité philosophique d'Apulée. La référence en la matière est l'ensemble des ouvrages d'anatomie écrits par Aristote<sup>205</sup> et par Théophraste.

Quintilien a déjà souligné l'importance d'Aristote en matière de science : « Pendant combien de siècles Aristote a-t-il étudié pour embrasser dans son esprit la science de tout ce qui concerne les philosophes et les orateurs, et aussi pour faire toutes sortes de recherches approfondies sur la nature des animaux et des végétaux ? Pourtant, ces connaissances, les anciens, eux, ont dû les découvrir : nous, nous n'avons qu'à les apprendre<sup>206</sup>. »

#### *Docere*

Dans le plaidoyer, la récurrence du verbe *docere* est remarquable. Elle permet de construire l'image d'un orateur *doctus*, à l'école de Platon et d'Aristote, ses maîtres à penser, dont l'enseignement est parvenu jusqu'à lui :

201 Apulée, *Apol.*, 36, 6.

202 *Id.*, *Flor.*, XVIII, 32.

203 *Id.*, *Apol.*, 81, 2 : *non pauca experiendo comperisti.*

204 Apulée, *Apologie*, éd. J. Pigeaud, p. XVII.

205 Aristote, *Historia animalium, De generatione animalium, De partibus animalium, De incessu animalium* et un livre sur l'anatomie qui est perdu.

206 Quintilien, XII, 11, 22, éd. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1980.

*Plato philosophus [...] docuit [...]* <sup>207</sup>.

*Aristoteles docet*<sup>208</sup>.

Apulée, à leur suite, cherche lui aussi à « enseigner » :

*Quam ob rem id faciam, mox docebo.*

Pourquoi j'agis de la sorte, je vous l'apprendrai tout à l'heure<sup>209</sup>.

Les références à de multiples autorités insistent sur la valeur de *docere*. Pythagore est un *uir egregie doctus* (*Apol.*, 31, 5) ; les lectures d'Aristote par le juge Maximus témoignent de son *eruditio* (*Apol.*, 36, 5) ; à propos des incantations magiques pratiquées sur des enfants, Apulée s'appuie sur « l'autorité des savants » (*doctorum uirorum auctoritate*), en particulier celle de Varron (*uirum accuratissime doctum atque eruditum*<sup>210</sup>). Le plaidoyer se transforme ainsi partiellement en exposé didactique. Pour se défendre d'une accusation fondée sur les passions les plus viles, Apulée choisit de mettre en œuvre une défense fondée sur la connaissance et une conduite rationnelle en tout point. L'éloquence d'Apulée, sa *facundia*, a de toute évidence le souci du *docere*. Elle s'inscrit dans la tradition pythagoricienne du *doctum ingenium*, telle qu'elle est formulée par Cicéron au début du livre V des *Tusculanes*.

La culture philosophique d'Apulée est issue des *dogmata* qu'il croit pouvoir trouver chez Platon. Elle prend sa source dans ses nombreuses lectures dont il offre des résumés, comme nous le voyons dans le *De magia*<sup>211</sup>. Ce terme de *dogma* ne possède pas initialement la connotation « dogmatique que nous avons tendance à associer à ce terme », comme le rappelle Jan Opsomer<sup>212</sup>, et ne signifie pas que la connaissance ne puisse être questionnée. Apulée, s'il manifeste un respect quasi religieux vis-à-vis de l'enseignement de son maître, n'en poursuit pas moins des recherches personnelles, en particulier scientifiques. Dans la philosophie de Platon sont présents des éléments doctrinaux que l'on peut affirmer catégoriquement : ce sont ses *dogmata* qui font l'objet d'un enseignement et qui démontrent la vérité. Mais Apulée insiste bien sur la distinction entre enseignement et recherche.

Cet enseignement de son maître Platon, il est probable qu'Apulée souhaitait le transmettre bien évidemment dans ses ouvrages philosophiques, mais aussi par

<sup>207</sup> Apulée, *Apol.*, 49, 2.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 103, 2.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 33, 4.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 42, 5. Sur Varron, voir L. Deschamps, s.v. « Varron », dans B. Didier (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, PUF, 1994, t. III.

<sup>211</sup> Apulée, *Apol.*, 43, 1 : *apud plerosque lego*.

<sup>212</sup> J. Opsomer, *In Search of the Truth*, *op. cit.*, p. 12 ; p. 67. L'auteur rappelle que, selon le commentateur anonyme *In Theaetetum*, le platonisme est une philosophie « zététique » qui aboutit à des doctrines positives sans être entièrement « dogmatique » (p. 69).

le biais de ses conférences dont les *Florides* nous ont conservé quelques extraits. La confrontation du *De deo Socratis* et des *Florides* qu'a opérée R. De'Conno et qui met en évidence des affinités à la fois de forme et de contenu amène cet auteur à penser que les conférences qui ont donné lieu aux *Florides* recherchaient la vulgarisation philosophique<sup>213</sup>. Les *Florides* ne sont pas en effet de simples exercices rhétoriques, elles expriment le lien indissoluble entre philosophie et éloquence. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos le nombre important d'allusions à Lucrèce, dans sa conférence *Sur le démon de Socrate*, qu'Apulée considère peut-être comme un illustre prédécesseur dans la présentation didactique de la philosophie grecque à un auditoire romain<sup>214</sup>.

Le court extrait que constitue la *Floride V* pourra nous servir de conclusion partielle : Apulée précise à l'auditoire venu l'écouter dans un théâtre qu'il faut, avant toutes choses, considérer ce que l'on y trouvera :

*Nam si mimus est, riseris, si funerepus, timueris, si comoedia est, faueris, si philosophus, didiceris.*

Si c'est un mime, vous rirez, un danseur de corde, vous tremblerez, une comédie, vous applaudirez, si c'est un philosophe, vous vous instruirez.

Instruit par la philosophie<sup>215</sup> et devenu à son tour philosophe, Apulée s'inscrit ainsi dans une chaîne de transmission du savoir.

Le philosophe chez Apulée est donc « celui qui recherche » : c'est exactement la définition du philosophe selon Platon. Apulée distingue deux groupes de philosophes : d'un côté, ceux qui « cherchent à pénétrer les causes élémentaires et les principes constitutifs des corps » et ceux « qui font de la providence qui gouverne le monde l'objet de leurs diligentes investigations », de l'autre, les « impies », les « magiciens » au sens vulgaire du terme<sup>216</sup>.

Le philosophe se confond avec le savant qui étudie « par amour de la connaissance » (*cognitionis causa*<sup>217</sup>). Apulée insiste sur deux types de recherches, essentielles à ses yeux : la recherche sur « les questions naturelles<sup>218</sup> », et celle qui concerne les causes des maladies et leurs remèdes<sup>219</sup>, soit l'étude de la nature et celle du corps humain. Si les connaissances d'Apulée en matière scientifique

213 R. De'Conno, « Posizione e significato dei *Florida* nell'opera di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 8, 1958-1959, p. 64.

214 *Apuleius, Rhetorical Works*, éd. dirigée par S. Harrison, Oxford, Oxford UP, 2001, p. 189.

215 Apulée, *Flor.*, IX, 33 : *Sed philosophia me docuit [...]*.

216 *Id.*, *Apol.*, 27, 1-2.

217 *Ibid.*, 24, 6.

218 *Ibid.*, 38, 4.

219 *Ibid.*, 51, 8.

restent superficielles<sup>220</sup>, sa volonté de mener ses études avec le plus de rigueur possible est manifeste et ses expériences ont le mérite d'être menées à une époque où la science n'est guère créatrice, car elle se réduit de plus en plus à l'enseignement des Anciens. À ce propos, il explique qu'il ne veut pas se contenter du point de vue des médecins et des poètes et qu'il préfère celui des philosophes<sup>221</sup> et il exprime à plusieurs reprises son désir de rivaliser avec la recherche zoologique de l'école péripatéticienne.

Comme Socrate qui fut accusé d'être un « savant » et de chercher à découvrir les secrets de la nature, de « spéculer sur les phénomènes célestes, de rechercher ce qui se passe sous la terre » – recherches futiles et subversives à la fois, conduisant à l'impiété –, Apulée doit se défendre de mener des recherches dangereuses sur les poissons et de s'adonner à des pratiques occultes, contraires à la religion romaine traditionnelle. Il rappelle que certains philosophes, parce qu'ils se consacraient à l'étude de la nature, furent considérés comme des impies niant l'existence des dieux, tels Anaxagore, Leucippe, Démocrite, Épicure<sup>222</sup>. Mais il est absurde de confondre les causes physiques des choses et la causalité divine : le rationalisme ne détruit pas la foi en la divinité.

Plutarque l'avait déjà explicité. Dans sa *Vie de Nicias*, il rappelle que Platon fut le premier à établir une distinction claire entre les lois de la physique et une nécessité supérieure et à supprimer ainsi le conflit entre « science », recherche rationnelle, et philosophie et religion, conflit qui conduisit à poursuivre Protagoras, Anaxagore et Socrate<sup>223</sup>. Comme le rappelle J. Opsomer<sup>224</sup>, le concept de la double causalité est un élément essentiel du platonisme de Plutarque qu'il emprunte directement à Platon<sup>225</sup>.

La démarche d'Apulée associe elle aussi recherche rationnelle et religion, car elle distingue les principes physiques, qui peuvent être découverts par la raison, des principes divins. Ainsi, en dégageant divers niveaux de causalité, la recherche philosophique ne nie pas la divinité, mais au contraire mène à la religion et à la foi.

220 C'est l'opinion de G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, op. cit., p. 87.

221 Apulée, *Apol.*, 51, 8.

222 *Ibid.*, 27, 1.

223 Plutarque, *Vies*, t. VII, *Nicias*, 23, 4-5 : « Plus tard, la doctrine de Platon [...] subordonnait aux principes divins et souverains le déterminisme du monde physique, dissipa les préventions contre ces études et ouvrit à tous la voie des sciences. » (Éd. R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1972.)

224 J. Opsomer, *In Search of the Truth*, op. cit., p. 183.

225 Platon, *Phaed.*, 97b-99d ; *Tim.*, 68e-69a : l'explication physique est un εἰκὸς μῦθος, mais présuppose en même temps le niveau métaphysique.

Après les *quaestiones naturales*, il est un domaine qui est aussi proprement celui du philosophe : le monde du divin. Le chapitre 64 du *De magia* est très important à cet égard, car il montre clairement qu'Apulée associe son platonisme à la religion et aux recherches sur la divinité. Il affirme que la *platonica familia* explore ce qui transcende le système cosmique, ce qui touche au ciel et au « lieu supracéleste » :

*Ceterum platonica familia nihil nouimus nisi festum et laetum et sollemne et superum et caeleste. Quin altitudinis studio secta ista etiam caelo ipso sublimiora quaequam uestigauit et in extimo mundi tergo restitit. Scit me uera dicere Maximus qui τὸν ὑπερουράνιον et οὐρανοῦ νῶτον legit in Phaedro diligenter.*

Au contraire, nous, famille platonicienne, nous ne connaissons rien que ce qui est joyeux, allègre, solennel, supérieur et céleste. Bien plus, dans son désir de hauteur, cette école a exploré des régions supérieures au ciel même et s'est arrêtée sur l'extrémité de la surface de l'univers. Maximus sait que je dis la vérité, lui qui lit attentivement dans le *Phèdre* « le lieu supracéleste » et « la convexité de la voûte du ciel »<sup>226</sup>.

76

Le vocabulaire touchant au ciel est abondant dans ce passage ; il est à comprendre dans un sens à la fois littéral et métaphorique. Apulée appuie sa définition du champ de la philosophie platonicienne par une expression en grec de Platon qui provient du *Phèdre*<sup>227</sup>. Il introduit la discussion sur la statuette qu'il révere sous le nom de *basileus* par une citation de la seconde lettre attribuée à Platon<sup>228</sup>.

Univers, homme, dieu : les trois règnes sont ainsi l'objet d'investigation du philosophe qui revendique la totalité de la connaissance. Apulée croit en un idéal de recherche philosophique, conscient certes des limites de la raison humaine, mais convaincu que la vérité divine, parce qu'elle est en définitive rationnelle et intelligible, peut être atteinte.

Il donne dans son plaidoyer une définition religieuse du philosophe, respectueux des dieux :

*[...] philosopho [...] qui se sciat omnium animalium haruspicem, omnium deum sacerdotem.*

[...] le philosophe [...] qui se sait l'haruspice de tous les animaux, le prêtre de tous les dieux<sup>229</sup>.

<sup>226</sup> Apulée, *Apol.*, 64, 3-4.

<sup>227</sup> Platon, *Phaedr.*, 247b-c.

<sup>228</sup> Apulée, *Apol.*, 64, 5-7 ; Platon, *Ep.*, II, 312e.

<sup>229</sup> Apulée, *Apol.*, 41, 3.

Ce « philosophe-prêtre<sup>230</sup> » doit connaître les règles du rituel, le fondement du culte et le droit divin, ce qui est mis en valeur par la structure ternaire suivante :

[...] *rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum.*

[...] posséder à fond la connaissance, la science, la pratique des ordonnances rituelles, des règles du culte, des dispositions de la loi religieuse<sup>231</sup>.

Apulée défend dans le *De deo Socratis* le respect des observances religieuses et la participation à la ritualité dans la multiplicité de ses expressions. Chaque pays a fixé des rites solennels qu'il convient de respecter scrupuleusement<sup>232</sup>.

La philosophie est également définie comme *cultus daemonis* ou comme *sacramentum*<sup>233</sup>. Elle s'occupe d'éthique, d'anthropologie et de théologie, permettant à l'âme humaine divine d'accéder à la connaissance des principes desquels provient l'univers. La comparaison entre philosophes et prophètes dans le *De mundo* est, sur ce point, significative<sup>234</sup>. J. Beaujeu indique que l'enseignement des connaissances scientifiques est assimilé dans ce passage à la révélation de la vérité religieuse par l'intermédiaire des prophètes inspirés par la divinité<sup>235</sup>.

Religion et philosophie sont de nouveau associées dans le *De deo Socratis* lorsque Apulée accuse la plupart des hommes de ne pas rendre aux dieux un culte authentique :

*Ceterum profana philosophiae turba imperitorum, uana sanctitudinis, priua uerae rationis, inops religionis, inops ueritatis [...] deos neglegit [...].*

Cependant la foule des ignorants, étrangère à la philosophie, dépourvue de pureté, privée de juste raison, dénuée de religion et incapable de vérité [...] néglige les dieux<sup>236</sup>.

Apulée définit ainsi non seulement une communauté philosophique culturelle, mais aussi une communauté d'expérience religieuse. A.M. Mazzanti, commentant ce passage, montre que le véritable rapport de l'homme à la divinité se déduit *a contrario* : cet homme *religiosus* doit posséder des qualités à

230 Justin dit de même : « C'est là le propre rôle de la philosophie, enquêter sur le divin » (I, 3). Quelques décennies plus tard, Marc Aurèle définira le philosophe exactement de la même manière : « une sorte de prêtre, un ministre des dieux » (3, 4, 3). Selon Porphyre, surtout dans la *Lettre à Marcella*, c'est le philosophe qui est le vrai prêtre, seul en mesure de rendre honneur à la divinité comme il convient.

231 Apulée, *Apol.*, 25, 9.

232 *Id.*, *De deo Socr.*, XIV, 148-150.

233 *Ibid.*, XXII, 170.

234 *Id.*, *De mun.*, 285-288.

235 Apulée. *Opusculs philosophiques et fragments*, éd. cit., p. 310, § 288.

236 Apulée, *De deo Socr.*, III, 122.

la fois cognitives, éthiques et ontologiques, désignées par les termes suivants : *philosophia, sanctitudo, uera ratio, religio, ueritas*<sup>237</sup>. La *superstitio* comme le *contemptus* des dieux sont unis dans un même jugement négatif.

Apulée reprend là ce que Plutarque avait déjà exprimé d'une manière analogue en dénonçant « la faiblesse humaine qui n'a pas de bornes et ne sait pas se maîtriser, mais se laisse emporter tantôt à la superstition et à l'aveuglement, tantôt à la négligence et au mépris des choses divines<sup>238</sup> ». Une crédulité excessive comme une incrédulité notoire sont tout aussi dangereuses l'une que l'autre.

78 Daniel Babut accorde à Plutarque une place singulière dans l'histoire du platonisme « parce que Plutarque, à la différence d'autres platoniciens des premiers siècles de notre ère, n'a pas sacrifié l'exigence de rationalité à la reconnaissance de la transcendance divine, qu'il s'est réclamé avec insistance de la "circonspection" de la Nouvelle Académie et a voulu se garder tout autant de la "croyance excessive", menant tout droit à la "superstition" et à l'"aveuglement", que de la méconnaissance de la puissance divine, sans commune mesure avec la nature humaine<sup>239</sup> ». Apulée n'a-t-il pas recherché à éviter les deux mêmes écueils et n'a-t-il pas défini la *religio* comme un moyen terme entre *superstitio* et *contemptus*?

La doctrine platonicienne permet à Apulée de définir ce qu'est la magie véritable qui se confond avec la religion. Les chapitres 25 et 26 qui ouvrent la seconde partie du plaidoyer sont essentiels à cet égard. Le point à juger relève ici de la définition : « qu'est-ce que c'est qu'un magicien ? » (*quid sit magus*<sup>240</sup> ?) Apulée démontre que le terme *magus* peut s'entendre de deux manières, soit populaire – il signifie alors magicien – soit noble – il signifie dans ce cas mage.

À la suite de Platon dans l'*Alcibiade*<sup>241</sup>, il reprend à son compte la définition noble de la magie, définition capitale puisque c'est sur elle que repose tout le débat. Apulée ne refuse pas le titre de *magus* à condition d'avoir bien à l'esprit que *magus* signifie *sacerdos*, selon la double *auctoritas* des mages perses et de Platon :

[...] *magian* [...] *artem esse dis immortalibus acceptam, colendi eos ac uenerandi pergnaram, piam scilicet et diuini scientem, iam inde a Zoroastre et Oromaze auctoribus suis nobilem, caelitum antistitam* [...].

237 A.M. Mazzanti, « La "nozione" di religione in Apuleio: una questione antropologica? », dans G. Sfameni Gasparro (dir.), *Agathè elpis*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, p. 334.

238 Plutarque, *Vit. Cam.*, 6. Pour des références de passages comparables, voir D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 523-525.

239 D. Babut, « L'unité de l'Académie selon Plutarque », dans M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 97-98; repris de Plutarque et le stoïcisme, *op. cit.*, p. 523.

240 Apulée, *Apol.*, 25, 8.

241 Platon, *Alc.*, I, 121e.

[...] la magie [...] est un art agréable aux dieux immortels, elle connaît parfaitement les moyens de les honorer et de les vénérer, science pieuse, c'est-à-dire du divin, science illustre depuis ses fondateurs Zoroastre et Oromasde, prêtresse des dieux célestes<sup>242</sup>.

La magie est donc science de l'adoration du divin. Elle est liée à la théorie des démons esquissée au chapitre 43 du *De magia* qui provient aussi de la tradition platonicienne, Platon ayant lui-même emprunté au pythagorisme le concept de *démon*<sup>243</sup>. Plutarque indique même que l'origine de la doctrine des démons remonterait aux mages et à Zoroastre, ou à Orphée, ou bien serait égyptienne ou phrygienne « comme nous le conjecturons d'après les rites religieux de chacun de ces pays<sup>244</sup> ». Cette science exige *pietas* et pureté de la part de ceux qui souhaitent accéder aux arcanes de cette philosophie dont sont écartés tous les profanes :

*Mitto enim dicere alta illa et diuina platonica, rarissimo cuique piorum ignara, ceterum omnibus profanis incognita.*

Et je ne parle pas de cette haute et divine pensée de Platon, qu'à peu d'exceptions près, les âmes pieuses connaissent, mais que tous les profanes ignorent<sup>245</sup>.

L'idée d'une initiation religieuse, nécessaire pour pouvoir accéder à la connaissance de cette pensée, semble se dessiner derrière ces mots. Apulée ne parlera pas de « la divine pensée de Platon » qui ne doit pas être divulguée au vulgaire profane et ignorant. Ce dernier en sera écarté, comme le montre également le locuteur de la *Floride* VII qui dénonce le nombre excessif de faux philosophes, *rudes, sordidi, imperiti*, « incultes, sales et ignorants », qui contrefont le véritable philosophe en n'adoptant que le manteau : il souhaite qu'« un petit nombre de bons artistes, instruits à fond de leur art, soient seuls admis à contempler la science de toute sagesse » :

*[...] pauci boni artifices, idem probe eruditi omnifariam sapientiae studium contemplant<sup>246</sup>.*

242 Apulée, *Apol.*, 26, 1-2. Paul Vallette l'avait déjà montré dans son ouvrage de 1908 : « À la notion vulgaire de magie, Apulée en substitue donc une autre : la magie n'est, à le bien prendre, que la forme la plus haute de la philosophie. L'accuser de magie, c'est lui reconnaître la qualité de philosophe (*L'Apologie d'Apulée*, Paris, Klincksieck, 1908, p. 56).

243 Voir P. Cosenza, « *Demone e sorte nella scuola pitagorica* », dans *Esistenza e destino*, Università de Salerno, 1985, p. 7-31 ; M. Detienne, *La Notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

244 Plutarque, *De def. Orac.*, 415.

245 Apulée, *Apol.*, 12, 1.

246 *Id.*, *Flor.*, VII, 10.

On voit donc que le platonisme commence à devenir chez Apulée une sorte de doctrine religieuse où la pensée de Platon est considérée comme *diuina*<sup>247</sup>, Platon lui-même étant *diuini uiri*<sup>248</sup>. Déjà, comme le rappelle Cicéron, Panétius qualifiait à tout propos Platon « de divin, de très savant, de très saint, d'Homère des philosophes »<sup>249</sup>. Posidonius utilisait lui aussi le terme de divin<sup>250</sup> et Cicéron divinisait Platon : « ce dieu Platon qui est le nôtre » (*Plato deus ille noster*<sup>251</sup>).

Peu à peu, au cours de l'époque impériale, la philosophie platonicienne commence en effet à être divinisée : comme les cultes à mystères, elle nécessite une initiation religieuse et suscite un véritable enthousiasme mystique. Nous pouvons ainsi mieux comprendre le refus d'Apulée lors de son procès de développer son point de vue théologique et d'expliquer qui est le *Basileus* qu'il révère dans sa statuette de Mercure. C'est à la fois au nom du principe de l'ineffabilité de la divinité suprême et au nom du principe de l'*arcanum* qui suppose une « initiation » aux « mystères » de Platon qu'il fait de son refus un signe manifeste de piété. Le principe de l'*arcanum* est à comprendre en un sens quasi littéral, et non pas simplement figuratif. Apulée, en suggérant le danger qu'il y a à divulguer à tous la connaissance philosophique, donne à la pratique de la philosophie un caractère initiatique et exclusif.

80

Aux iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles de notre ère, le néoplatonisme fera de la philosophie platonicienne une véritable religion dont l'étude est « une ascèse destinée à orienter l'âme vers le divin. Cette conversion s'opère progressivement à partir d'une série de lectures commentées abordées dans un ordre rigoureusement hiérarchisé, comme l'ont montré, dans ces dernières années, les travaux de P. Hadot : d'abord des œuvres morales comme le *Manuel* d'Épictète [...] et les *Vers d'or* de Pythagore [...], puis les petits mystères, c'est-à-dire les œuvres d'Aristote [...], enfin les grands mystères, c'est-à-dire les œuvres de Platon, en commençant par le premier *Alcibiade* et en aboutissant au *Timée* et au *Parménide*<sup>252</sup> ».

La pensée d'Apulée nous paraît constituer une étape essentielle dans l'évolution de la philosophie platonicienne. Elle s'inscrit dans la lignée de celle de Plutarque qui fait coïncider philosophie et théologie, en particulier dans son *De Iside* où il montre de manière explicite les liens entre pratique philosophique et pratique

---

247 *Id.*, *Apol.*, 12, 1.

248 *Ibid.*, 25, 10.

249 Cicéron, *Tusc.*, I, 32, 79.

250 Ap. Galien, *De Hipp. et Plat. Decr.*, p. 396, éd. Mueller.

251 Cicéron, *Att.*, IV, 16. T.B. De Graff a relevé les références de tous les passages de Cicéron où Platon est en cause (« Plato in Cicero », art. cit., p. 143-153).

252 S. Saïd, M. Trédé, A. Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, PUF, 1997, p. 557. Proclus et, à sa suite, Olympiodore (11, 2 p. 10, éd. Westerink), considèrent le *Premier Alcibiade* comme une purification préliminaire, le *Parménide* représentant le saint des saints.

religieuse<sup>253</sup>. L'œuvre d'Apulée marque le début de cet infléchissement vers une doctrine ésotérique et témoigne du procédé de divinisation de Platon qui est en cours à son époque et qui atteint son terme dans les *Oracles chaldaïques* où la doctrine platonicienne est assimilée à une révélation de caractère surnaturel<sup>254</sup>.

*Philosophus, magus, sacerdos* : trois termes synonymes pour Apulée qui définissent un homme au service des dieux, rempli de piété à leur égard, et vibrant d'un élan spirituel et mystique. C'est à l'*Alcibiade* qu'il emprunte cette haute définition. Orateur, savant, médecin, prêtre : le philosophe est un homme absolument complet qui œuvre « par amour du vrai et par piété envers les dieux » (*studio ueri et officio erga deos*<sup>255</sup>).

La philosophie d'Apulée est marquée par une tension entre l'exigence de rationalité, exprimée par les recherches du savant et les discours de l'orateur, et la reconnaissance d'une transcendance divine dont les manifestations dépassent la compréhension de la raison et qui est exprimée par l'attitude pieuse du *magus*, le « prêtre de tous les dieux ». Nous verrons que cette tension établit une ligne de démarcation entre les *Métamorphoses* et le reste des œuvres d'Apulée, le « roman » exprimant le désir d'une révélation d'ordre supérieur qui transcende la raison.

Yann Le Bohec l'a déjà souligné : « Le mot de "philosophie" n'est pas exempt d'ambiguïté pour cette époque. [...] Il pouvait par ailleurs, et le plus souvent en fait, désigner un savoir encyclopédique, syncrétique, en un mot la culture, une culture vaste, sans exclusive<sup>256</sup>. » Le projet philosophique d'Apulée est un projet ambitieux : établir ce qu'est la philosophie universelle. Mais cette culture qui se donne pour objectif d'embrasser la totalité de la connaissance a pour finalité suprême de mieux honorer les dieux et non pas, selon l'opinion vulgaire, de les contraindre par une force violente à obéir<sup>257</sup>. Le chapitre 15 du traité de l'*Asclepius* est très clair sur ce point :

Adorer la divinité d'un cœur et d'une âme simples, révéler les œuvres de Dieu, rendre enfin des actions de grâces à la volonté divine qui, seule, est infiniment pleine de bien, telle est la philosophie que n'entache aucune curiosité mauvaise de l'esprit.

253 Plutarque, *De Is. et Os.*, 1, 351c-d.

254 Les *Oracles chaldaïques* sont une collection d'oracles transmis par les dieux et recueillis par Julien père et fils que les sources antiques placent à l'époque de Marc Aurèle.

255 Apulée, *Apol.*, 55, 9.

256 Y. Le Bohec, « Apulée et les sciences dites exactes », art. cit., p. 61.

257 Apulée, *Apol.*, 26, 6.

L'*èthos* du philosophe se construit autour de la notion de *curiositas*, elle-même au cœur d'une formation culturelle solide. Ce savoir multiple et varié que revendique Apulée privilégie en particulier deux axes complémentaires : un intérêt prééminent pour la philosophie, notamment pour la philosophie platonicienne, et la soif d'une connaissance religieuse qui, bien qu'hénothéiste sur le fond, recherche la vérité dans une révélation mystérique multiple à travers l'initiation non à une seule divinité, mais au plus grand nombre<sup>258</sup>. L'analyse du *corpus* tout entier d'Apulée nous a permis de vérifier que B.L. Hijmans avait eu raison d'associer l'attitude religieuse d'Apulée et son platonisme<sup>259</sup>. Le moyen platonisme a souvent été défini comme une « philosophie théologique<sup>260</sup> » et la pensée d'Apulée, dans cette perspective, est bien représentative de cette étape dans l'évolution de la philosophie platonicienne.

---

258 Nombreux sont ceux qui ont vu là une spiritualité typique non seulement d'Apulée, mais aussi de tout le II<sup>e</sup> siècle : voir par exemple C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, *op. cit.*, p. 13.

259 B.L. Hijmans, « Apuleius *Philosophus platonicus* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 422.

260 J. Opsomer, *In Search of the Truth*, *op. cit.*

## LES FIGURES IDÉALES DU PHILOSOPHE : LA FILIATION INTELLECTUELLE D'APULÉE

Déterminer quelles sont pour Apulée les figures idéales du philosophe nous permettra d'appréhender les différentes sources qui nourrissent sa pensée platonicienne. Nous partirons de la figure de Platon dont la philosophie est au fondement même de la pensée apuléenne, puis nous étudierons l'importance des deux maîtres qui sont intervenus dans la formation philosophique de Platon et leur apport à la doctrine platonicienne : d'abord Socrate, puis, à la mort de celui-ci, l'enseignement de Pythagore. Nous analyserons en particulier la place réservée à Pythagore et autres « hommes divins ». Nous nous interrogerons sur l'absence de trace de la tradition de la Nouvelle Académie et verrons qu'Apulée intègre l'héritage aristotélicien.

Avant d'aborder l'étude de Platon, Socrate et Pythagore, commençons par rappeler tous les autres philosophes qui sont cités dans l'ensemble des œuvres d'Apulée. Le plaidoyer est riche en citations d'auteurs anciens. Outre Platon et Aristote, Pythagore est mentionné à cinq reprises<sup>1</sup>. Apulée cite une ou deux fois d'autres philosophes : Zénon d'Élée (4), Diogène le Cynique (9), Zénon de Cittium (9), Épicure (15 ; 27), Cratès (22), Zalmoxis (26), Zoroastre (26 ; 90), Oromasde (26), Anaxagore, Leucippe, Démocrite, Empédocle (27), Épiménide (27), Socrate (27), Ostanès (27 ; 90), Eudème, Lycon (36), Théophraste (36 ; 41), Varron (42), Moïse, Iannès (90). Empédocle, Socrate et Platon sont associés une fois dans le plaidoyer<sup>2</sup>.

Dans les *Florides*, des exemples de sages mettent également à l'honneur la philosophie grecque antique : Socrate, Platon, Hippias (IX), Cratès (XIV ; XX ; XXII), Pythagore (VI ; XV, 11-25), Thalès (XVIII), chacun servant à illustrer un aspect particulier de l'idéal philosophique qui anime Apulée. Il retrouve en chacun d'eux la conception encyclopédique qu'il se fait de la philosophie.

Dans les *Métamorphoses*, Plutarque et son neveu Sextus sont cités au début de l'œuvre comme faisant partie de la famille maternelle du héros Lucius<sup>3</sup>, tandis que Socrate et Pythagore sont cités une fois chacun à la fin de l'œuvre. Lorsque Lucius âne décrit le spectacle de pantomime dans l'amphithéâtre de Corinthe,

1 Apulée, *Apol.*, 4, 7 ; 27, 2 ; 31, 6 ; 43, 6 ; 56, 2.

2 *Ibid.*, 27, 3.

3 Apulée, *Met.*, 1, 2.

qui met en scène le jugement de Pâris, il se met soudain à s'emporter contre la vénalité des juges et rappelle la condamnation scandaleuse de Socrate par les juges athéniens<sup>4</sup>. Lorsque, s'étant enfui sur la plage de Cenchrées, désespéré, il décide de prier la lune, il rappelle la valeur sacrée du chiffre sept instituée par Pythagore<sup>5</sup>. Pythagore est encore cité deux fois dans le *De deo Socratis* et une fois dans le *De Platone*, en relation avec Socrate et Platon<sup>6</sup>.

84 Gerald Sandy a relevé toutes les formules du type *qui primus* qui émaillent les œuvres d'Apulée et mettent en relief un certain nombre de philosophes et de sages<sup>7</sup> : Zénon, le fondateur du stoïcisme (*Apol.*, 9, 11) ; Parménide et Zénon, les premiers à avoir découvert l'art de la dialectique (*De Plat.*, I, 3, 187) ; Aristippe, le fondateur de l'école cyrénaïque (fragment 2 du « prologue » du *De deo Socratis*) ; Platon, le premier à avoir uni les trois branches de la philosophie (*De Plat.*, I, 3, 187) ; Archimède de Syracuse, le plus habile en géométrie (*Apol.*, 16, 6) ; Pythagore, le premier à avoir créé la philosophie (*Flor.*, XV, 16) ; Phérécyde, le premier à avoir rejeté les contraintes de la poésie et à avoir écrit en prose (*Flor.*, XV, 19) ; Protagoras, l'un des premiers inventeurs de la rhétorique (*Flor.*, XVIII, 19) ; Asclépiade, médecin ne le cédant qu'à Hippocrate, le premier à avoir utilisé le vin comme remède (*Flor.*, XIX, 1). Il affirme dans son ouvrage que les autorités citées par Apulée ne sont guère nombreuses et qu'elles sont présentes chez tous les auteurs du 11<sup>e</sup> siècle de notre ère, ce qui serait un signe de l'uniformisation de la pensée à cette époque.

Dans cette liste des « fondateurs », Thalès le Sage occupe une position supérieure parmi les Sept Sages<sup>8</sup>, car Apulée rappelle dans la *Floride* XVIII qu'il fut en Grèce l'inventeur de la géométrie, l'explorateur le plus sûr des secrets de la nature et le plus habile observateur des astres : ses découvertes en matière d'astronomie font non seulement l'objet d'études de la part d'Apulée, mais sont également l'occasion d'expériences qui les confirment<sup>9</sup>. Elles sont de véritables *caelestia studia* qui font écho à la *caelestis facundia* qu'Apulée attribue à Platon à plusieurs reprises<sup>10</sup>. L'adjectif *diuinus* qualifie également à la fois Platon et Thalès qui a conçu « une théorie solaire divine » (*diuinam rationem de sole*<sup>11</sup>).

Ce sont encore des philosophes grecs qui servent de modèle à Apulée pour ses écrits littéraires. Dans la *Floride* XX, il cite le philosophe présocratique

4 *Ibid.*, X, 33, 1-3.

5 *Ibid.*, XI, 1, 4.

6 Apulée, *De deo Socr.*, XX, 166 ; XXII, 169 ; *De Plat.*, I, 3, 186.

7 G. Sandy, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden, Brill, 1997, p. 83.

8 Cicéron indique lui aussi que Thalès est le plus sage des Sept Sages : *Ac.*, 2, 118 ; *Leg.*, 2, 26.

9 Apulée, *Flor.*, XVIII, 32.

10 *Ibid.*, XVIII, 35 ; *Apol.*, 49, 1 ; *De deo Socr.*, III, 124.

11 *Ibid.*, XVIII, 32.

Empédocle pour la poésie, Platon pour les dialogues, Socrate pour les hymnes<sup>12</sup>, Épicharme pour la poésie<sup>13</sup>, Xénophon pour l'histoire<sup>14</sup>, Cratès pour la satire. Des vers d'Empédocle sont cités en grec dans le *De mundo*<sup>15</sup>.

La multitude des citations de philosophes grecs antiques ne doit pas faire oublier qu'Apulée a conscience d'appartenir à une famille philosophique particulière<sup>16</sup>. C'est essentiellement dans le *De magia* et les *Florides* qu'il révèle sa filiation intellectuelle. Il établit ainsi un lien de filiation directe entre Socrate et lui-même dans la *Floride* II : Socrate est son ancêtre, son « père spirituel » (*maior meus Socrates*<sup>17</sup>), tandis qu'il exprime son intimité exceptionnelle avec les enseignements de Platon par l'emploi de l'adjectif possessif de la première personne dans la *Floride* XV, *noster Plato* (*Flor.*, XV, 26), ainsi que dans le plaidoyer, *Platone meo* (*Apol.*, 41, 7). Cette famille est précisée dans le *De magia : platonica familia* (*Apol.*, 64, 3) dans laquelle il a pour « ancêtres » (*maiores meos*) « Aristote, Théophraste, Eudème, Lycon et toute la lignée de Platon<sup>18</sup> ».

La culture d'Apulée est sans conteste grecque<sup>19</sup>. Les auteurs cités appartiennent aux périodes archaïque et classique. Apulée ne cite aucun philosophe de l'époque impériale, hormis Plutarque et son neveu Sextus au début des *Métamorphoses*. Toutefois, parmi les auteurs latins cités dans son œuvre, qui appartiennent surtout aux III<sup>e</sup>, II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles avant J.-C., il réserve un éloge particulier à Varron pour sa science et son érudition immenses (*Varronem philosophum, uirum accuratissime doctum atque eruditum*<sup>20</sup>).

- 12 Diogène Laërce est le seul à confirmer que Socrate composa un péan en l'honneur d'Apollon dont il cite un vers (II, 42). L'association de Socrate avec l'écriture d'hymnes peut être tirée d'un passage de Platon où Socrate considère les hymnes comme la seule forme permise de poésie dans la cité idéale (*Polit.*, 607a).
- 13 Épicharme est le principal représentant de la vieille comédie sicilienne, il est connu pour avoir écrit des mimes. Il est intéressant de noter qu'il passait pour être un élève de Pythagore (voir Diogène Laërce, VIII, 78).
- 14 Il semble qu'il y ait eu discussion sur le genre auquel Xénophon appartenait, car Quintilien le place parmi les philosophes (*Inst. orat.*, X, 1, 75).
- 15 Apulée, *De mun.*, 361.
- 16 Voir G. Puccini-Delbey, « La science philosophique d'Apulée comme lieu de mémoire de la pensée platonicienne », dans H. Casanova-Robin et P. Galand (dir.), *Écritures latines de la mémoire de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 90-91. Pour la citation dans le roman grec, voir P. Robiano, « La citation poétique dans le roman érotique grec », *Revue des études anciennes*, 102, 2000, p. 509-529. Pour une approche globale de la citation dans l'Antiquité, voir C. Darbo-Pechanski (dir.), *La Citation dans l'Antiquité*, Grenoble, J. Millon, 2004 ; C. Nicolas (dir.), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, ELLUG, 2006.
- 17 Apulée, *Flor.*, II, 1.
- 18 *Id.*, *Apol.*, 36, 3 (Voir G. Hertz, « Apulée et ses *maiores* dans l'*Apologie* », *Camenaes*, 1, 2007.)
- 19 Pour le relevé commenté de tous les auteurs cités dans le plaidoyer, voir G. Puccini-Delbey, *De magia d'Apulée*, Neuilly, Atlande, 2004, Annexe, p. 149-151.
- 20 Apulée, *Apol.*, 42.

Platon occupe une place de premier plan dans l'œuvre d'Apulée, non seulement parce que le *De Platone et eius dogmate* offre comme cadre épistémologique celui de Platon, mais aussi parce qu'Apulée le considère comme « un maître pour sa vie<sup>21</sup> ». Il montre à diverses reprises dans son plaidoyer qu'il suit en tout point son exemple. Comme lui, il est à la fois philosophe et poète et insiste par exemple sur le fait que tous deux ont écrit des vers d'amour<sup>22</sup>. Il se dit heureux d'être pris en faute « en compagnie de Platon<sup>23</sup> ». Dans ses ouvrages philosophiques, il insiste sur la figure d'un Platon idéalisé qui égala les dieux<sup>24</sup> et qu'il appelle *heros*. Dans l'histoire de la philosophie, Platon représente le point culminant : il surpasse tous les autres philosophes et toutes les autres écoles<sup>25</sup>.

Apulée commence son *De Platone et eius dogmate* par une biographie de son maître où la réalité historique est recouverte par des éléments de fiction<sup>26</sup>. U. von Wilamowitz observe que la première génération des scolarques de l'Académie dut rédiger des biographies de Platon, après sa mort<sup>27</sup>. Apulée se réfère explicitement à des ouvrages de Speusippe<sup>28</sup>. Des notices biographiques sont également présentes chez Aristote<sup>29</sup> qui souligne la dépendance de Platon vis-à-vis d'Héraclite, comme le fait Apulée<sup>30</sup>. C. Moreschini tire de ces éléments la conclusion que, pour la biographie de Platon, l'école médioplatonicienne dépend de la systématisation opérée par l'Ancienne Académie de l'enseignement du maître et de toutes les notices qui sont relatives à Platon<sup>31</sup>.

Les biographies d'Apulée et de Diogène Laërce<sup>32</sup> ont un point commun : elles insèrent toutes deux des éléments mythiques et légendaires<sup>33</sup> dans les faits

21 *Ibid.*, 65, 8.

22 *Ibid.*, 10 ; 13.

23 *Ibid.*, 13, 1: *cum Platone*.

24 Apulée, *De Plat.*, I, 183-184.

25 On retrouvera dans les *Prolegomena in Platonis philosophiam*, écrits probablement par l'un des successeurs d'Olympiodore dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, une discussion sur la signification de Platon dans l'histoire de la philosophie qui aboutit à deux conclusions : 1) Platon surpasse tous les autres philosophes et toutes les autres écoles ; 2) Platon est un dogmatique. Ce traité néoplatonicien est étudié en particulier par J. Opsomer, *In Search of the Truth*, *op. cit.*, p. 69-77.

26 Cette biographie a été bien étudiée par G. Barra, « La biografia di Platone nel *Del Platone et eius dogmate* di Apuleio », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, XXXVIII, 1963, p. 5-18.

27 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, Weidmann, 1919, t. II, p. 3.

28 Apulée, *De Plat.*, I, II, 183. Diogène Laërce se sert lui aussi d'un ouvrage de Speusippe (III, 2).

29 Aristote, *Metaph.*, 987a29.

30 Apulée, *De Plat.*, I, II, 185.

31 C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze, Leo Olschki, 1978, p. 67.

32 Voir l'édition de Diogène Laërce par M.-O. Goulet-Cazé, dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, LGF, coll. « La Pochothèque », 1999.

33 Des éléments mythiques dans la biographie de Platon sont déjà présents chez Sénèque, *Ep.*, 58, 30-31.

historiques et soulignent les relations entre Platon et Pythagore<sup>34</sup>. Ces dernières étaient déjà mentionnées dans la *Métaphysique* d'Aristote. De tels éléments semblent donc être devenus traditionnels.

La connaissance du platonisme par Apulée est évidente : P. De Lacy a relevé qu'Apulée fait allusion au moins à vingt-deux titres de Platon (sur trente-six)<sup>35</sup>. D'après la *Floride* XVIII, Apulée commença ses études de philosophie platonicienne à Carthage avant de les poursuivre à Athènes, vraisemblablement sous la férule de professeurs privés<sup>36</sup>.

La biographie de Platon mérite un examen approfondi, car elle brosse un idéal de vie philosophique et sa portée axiologique est indéniable : elle dégage en effet quelques valeurs fondamentales qui structurent la figure idéalisée de Platon.

Apulée commence par rapporter les différentes versions de la naissance de Platon. Parmi celles-ci, une prétend qu'il serait le fruit de l'union d'une incarnation d'Apollon avec Perictioné<sup>37</sup>. Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, rapporte une rumeur semblable à propos de Pythagore qu'il rejette pour

34 Apulée, *De Plat.*, I, III, 186-187 ; Diogène Laërce, III, 8-9.

35 P. De Lacy, « Plato and the Intellectual Life of the Second Century A. D. », dans G. Bowersock (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park, PA, Publications of the American Philological Association, 1974, p. 4-10. Voir également G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, op. cit., p. 22-26.

36 J. Glucker a montré qu'aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère, aucune école platonicienne n'est attestée à Athènes. Il faut attendre le III<sup>e</sup> siècle pour rencontrer pour la première fois à Athènes des Πλατωνικοί διάδοχοι (*Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978). Il est vrai que les passages où Apulée évoque explicitement ses études à Athènes ne mentionnent pas l'Académie (*Apol.*, 72, 3 ; *Flor.*, XVIII, 15 ; XVIII, 42 ; XX, 4). Apulée se montre très réticent à évoquer sa période d'études athéniennes. Dans le *De magia*, il évoque simplement sa rencontre avec Pontianus à Athènes où ils devinrent très amis (72). S'adressant à ses concitoyens de Carthage, il rappelle que sa doctrine philosophique s'est ébauchée à Carthage avant d'être perfectionnée à Athènes (*Flor.*, XVIII, 15) et introduit un de ses anciens condisciples d'Athènes au début d'un hymne composé en l'honneur du dieu Esculape (*Flor.*, XVIII, 42). Il mentionne également de manière vague son éducation à Athènes dans la *Floride* XX, 4. E. Rohde estime qu'Apulée a passé cinq ans à Athènes, environ au milieu du II<sup>e</sup> siècle (« Zu Apuleius », *Rheinisches Museum für Philologie*, 40, 1885, p. 74). De ces quelques références, J. Glucker suggère qu'Apulée, dans sa période carthaginoise, est devenu membre d'une école locale platonicienne : c'est là qu'il fut « adopté par [ses] maîtres dans la famille platonicienne » et qu'il reçut son enseignement par des « exercices académiques » (*meditationibus academicis*, *Flor.*, XV, 26) (*Antiochus and the Late Academy*, op. cit., p. 141). Cette expression désigne simplement les « études platoniciennes » qu'Apulée a poursuivies à Carthage. Puis, à Athènes, ses maîtres de philosophie furent très probablement des professeurs privés, exactement comme le fut Ammonius, le maître de Plutarque. J. Dillon rappelle que la doctrine platonicienne à cette époque était transmise non pas tant par des traités écrits et publiés que par la tradition orale des écoles et propose comme professeurs athéniens Sextus de Chéronée à qui Apulée rend hommage au début des *Métamorphoses*, Taurus et l'auteur inconnu des doctrines qui apparaissent dans le *De fato* (*The Middle Platonists*, op. cit., p. 338). Voir également G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, op. cit., p. 26-27.

37 Apulée, *De Plat.*, I, I, 180.

insister sur une parenté par l'âme entre Apollon et Pythagore : l'âme de Pythagore faisait partie du cortège d'Apollon ou même se situait à un rang plus élevé que les autres âmes ordinaires, au rang de démon<sup>38</sup>. Tous les renseignements qu'Apulée donne de la naissance de Platon sont autant de preuves destinées à démontrer son origine divine, comme le fera Jamblique pour Pythagore.

88 Une première valeur est celle de la connaissance et elle est développée dans la formation philosophique que Platon reçoit. Son premier maître en la matière est Cratyle qui l'initie à la philosophie d'Héraclite. Puis il se consacre à l'enseignement de Socrate jusqu'à la mort de celui-ci. C'est alors qu'il aurait étudié la doctrine de Pythagore<sup>39</sup>. Ce passage de Socrate à Pythagore trace une généalogie que nous retrouvons exprimée à plusieurs reprises. Puis Platon décide de se conformer au principe pythagoricien de posséder des savoirs divers pour former son esprit et il se met à étudier plusieurs disciplines : il apprend la géométrie auprès de Théodore à Cyrène, ainsi que l'astronomie en Égypte « où il voulait étudier aussi les rites des prophètes »<sup>40</sup> :

[...] *ad Pythagorae disciplinam se contulit; [...] est profectus et astrologiam adusque Aegyptum iuit petitum, ut inde prophetarum etiam ritus addisceret*<sup>41</sup>.

Puis il retourne ensuite en Italie pour suivre assidûment les leçons de deux pythagoriciens de renom, Eurytos et Archytas, tous deux de Tarente. Pour finir, Platon étudie la dialectique auprès de Parménide et de Zénon<sup>42</sup>.

38 Jamblique, *Vita Pyth.*, 7-8.

39 Apulée, *De Plat.*, I, III. Voir Aristote, *Metaph.*, 987a et Plutarque, *Mor.*, 887c.

40 J. Beaujeu précise qu'on ne peut pas établir la vérité historique des voyages de Platon à Cyrène et en Égypte (*De Platone*, dans *Opuscules philosophiques et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973, p. 251). Olympiodore indique que Platon ne put se rendre en Perse, mais qu'il rencontra toutefois des Mages en Phénicie et que ceux-ci lui enseignèrent la magie (Βίος Πλ., 5). L. Brisson dit de même dans « L'Égypte de Platon » (*Les Études philosophiques*, 1987, p. 153-168). Les premiers témoignages relatifs à un tel voyage sont postérieurs de plusieurs siècles à la mort de Platon et reprennent un *topos* traditionnel des vies de philosophe. Nos sources les plus anciennes sont Cicéron, *Rep.*, I, 10, 16 ; *De Fin.*, V, 29, 87 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 96, 2. On trouvera, dans l'article de L. Brisson, la liste des passages de l'œuvre de Platon où est évoquée l'Égypte qui montre que « la connaissance qu'a Platon de l'Égypte est très variée : elle concerne aussi bien la géographie, l'histoire, la religion, l'organisation politique et sociale, les arts et l'éducation que les mœurs » (p. 168). Voir également Ch. Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, PUF, 1971, p. 267-342.

41 Apulée, *De Plat.*, I, III, 186.

42 Platon a donné le nom de Parménide à l'un de ses dialogues et l'a cité plus d'une fois, ainsi que Zénon d'Élée. Cicéron cite Parménide parmi les autorités philosophiques qui ont précédé Platon et Socrate (*Acad. pr.*, II, 14).

Il se serait même intéressé aux Indiens et aux Mages si des guerres ne l'en avaient empêché<sup>43</sup>.

De ces différents enseignements, Platon en tire une forme de cohérence qu'il met en œuvre :

[...] *ut primus tripartitam philosophiam copularet [...]. Nam quamvis de diuersis officinis haec ei essent philosophiae membra suscepta, naturalis a Pythagoreis, de Eleaticis rationalis atque moralis ex ipso Socratis fonte, unum tamen ex omnibus et quasi proprii partus corpus effecit.*

[...] si bien que, le premier, il assembla la philosophie divisée en trois parties [...]. En effet, bien qu'il eût emprunté à des ateliers différents les composants de sa philosophie – physique aux pythagoriciens, logique à l'école Éléatique, morale à la source même de Socrate –, pourtant, de tous ces membres, il en fit un seul corps et pour ainsi dire le corps de son propre enfant<sup>44</sup>.

Ce passage dans lequel Apulée précise ce que Platon a emprunté à chacune de ses sources est malheureusement d'une reconstruction incertaine. C. Moreschini, dans l'édition la plus récente de Teubner, propose de lire *<ab Heraclitiis> naturalis, a Pythagoreis [dialectica] rationalis*, en se fondant sur un passage de Diogène Laërce, III, 8, tandis que J. Beaujeu, dans son édition des Belles Lettres, accepte la conjecture *Eleaticis*, hypothèse soutenue récemment par P. Donini<sup>45</sup>. Apulée ferait ainsi dépendre la philosophie morale platonicienne de Socrate et la physique ou la logique des pythagoriciens. Nous constatons ainsi que, si Socrate est défini comme un moraliste et les pythagoriciens comme des philosophes de la nature, ils appartiennent tous, avec éventuellement Parménide (si l'on accepte la conjecture de J. Beaujeu), à la même tradition unitaire : celle du platonisme et de ses antécédents. L'enseignement de Socrate n'est donc pas coupé de celui de Pythagore. Platon réussit à créer, à partir de toutes les influences reçues au cours de sa longue formation, un tout organique, cohérent – un système philosophique en trois parties radicalement nouveau<sup>46</sup>.

Nous trouvons une confirmation du rapprochement qu'opère Apulée entre Socrate et Pythagore à deux reprises dans son *De deo Socratis*. Abordant la question de savoir si le démon de Socrate était perçu par ce dernier seulement

43 J. André et J. Filiozat pensent que « Platon a pu effectivement s'intéresser aux Indiens, même si les guerres l'ont empêché de communiquer directement avec eux ». « Non seulement le chapitre médical de son *Timée* concorde mieux avec la doctrine médicale indienne qu'avec celles des écoles grecques connues, mais surtout, selon Aristoxène de Tarente, un philosophe indien s'était mis à fréquenter Socrate à Athènes. » (*L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 381.)

44 Apulée, *De Plat.*, I, III, 187.

45 Ce passage est discuté dans P. Donini, « Socrate "pitagorico" e medioplatonico », *Elenchos*, 24, 2003, p. 343, n. 38.

46 Cette idée se retrouve chez Attic., fr. 2, éd. Des Places.

par les oreilles, ou également par les yeux, et rappelant que l'apparition de ce démon à Socrate paraît difficilement crédible à certains, il cite les pythagoriciens ainsi que l'autorité d'Aristote en la matière<sup>47</sup>. Puis il associe clairement Socrate, Platon et Pythagore comme modèles exemplaires de la vie morale lorsqu'il aborde la question de la meilleure façon de vivre<sup>48</sup>.

Nous constatons donc que l'attribution dans le *De Platone* de l'origine de la physique de Platon à l'enseignement pythagoricien n'exclut pas l'influence de ce dernier dans les convictions de Platon en matière d'éthique. Si Apulée rattache à Socrate l'inspiration des conceptions morales de Platon, il n'en écarte pas pour autant le pythagorisme, source de pureté :

[...] *ad Pythagorae disciplinam se contulit; quam etsi ratione diligenti et magnifica instructam uidebat, rerum tamen continentiam et castitatem magis cupiebat imitari.*

90

[...] il se consacra à la doctrine de Pythagore; et bien qu'il constatât qu'elle était l'œuvre d'une raison scrupuleuse et noble, il désirait cependant davantage imiter la maîtrise de soi et la pureté<sup>49</sup>.

Socrate tout comme Pythagore sont donc à la source des conceptions morales de Platon. Le modèle de vie pythagoricien implique même l'exigence d'une forme de pureté. Selon les termes de P. Donini, « le pythagorisme se trouve coïncider avec l'enseignement de Socrate et de fait l'inclut en lui-même<sup>50</sup> ».

Apulée rappelle la *iustitia et innocentia* de Socrate<sup>51</sup>. Cette fonction morale est assurée également par le mode de vie des cyniques dont l'intransigeance radicale atteint une forme de pureté, comme le montre la figure de Cratès que nous analyserons ultérieurement dans les différentes œuvres d'Apulée<sup>52</sup>.

Le plaidoyer accorde à cette notion de pureté une importance capitale. Apulée cherche à démontrer que tous ses faits et gestes, à l'instar du comportement de Platon, sont dictés par le souci de préserver son honneur et de conserver une pureté intacte. Il s'arroge les notions de *pudor* et de *uerecundia* pour les

47 Apulée, *De deo Socr.*, XX, 166-167. Apulée se réfère à un témoignage d'Aristote, provenant vraisemblablement de sa monographie *Sur les pythagoriciens* (Arist., *De Pyth.* fr. 3 [Ross] = fr. 175 sq. [Gigon]). Voir sur ce passage M. Baltès et al. (dir.), *De deo Socratis*, dans *Apuleius. Über den Gott des Sokrates*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 114, n. 221, 225, 226.

48 Apulée, *De deo Socr.*, XXII, 169.

49 *Id.*, *De Plat.*, I, III, 186.

50 P. Donini, « Socrate "pitagorico" e medioplatonico », art. cit., p. 345.

51 Apulée, *De deo Socr.*, XVI, 156.

52 Nous renvoyons à la section : Les cyniques (Première partie, chap. 2), p. 99-103.

ôter à la partie adverse<sup>53</sup> et veut prouver qu'il est « bon et innocent » (*bonus et innoxius*<sup>54</sup>).

La notion de pureté est introduite dès l'exorde du *De magia* et reprise en fin d'argumentation au chapitre 90, 4 : l'emploi du verbe *purgare* (issu de *purigo*, dérivé de *purus*) permet ainsi une construction en boucle qui met en relief ce thème si important pour le philosophe soucieux de son honneur. Il s'agit pour lui de se laver de tout soupçon, ainsi que de purifier la philosophie, c'est-à-dire lui rendre sa pureté originelle que la partie adverse, par son ignorance profane et impie, a souillée de ses mensonges. Apulée se définit « en homme dont l'honneur est intact » et qui « [s']applique avec soin à éviter la moindre tache et le moindre déshonneur<sup>55</sup> », tandis que Herennius Rufinus est dénoncé comme impur (*impurus*<sup>56</sup>).

Il doit se défendre d'une accusation d'impiété et de conduite subversive : on l'accuse en particulier de mener des recherches dangereuses sur les poissons (*Apol.*, 29-41) et de s'adonner à des pratiques occultes, contraires à la religion romaine traditionnelle, en possédant des objets mystérieux enveloppés dans un tissu (*Apol.*, 53), en célébrant des sacrifices nocturnes dans la maison de Junius Crassus (*Apol.*, 57) et surtout en possédant une statuette en bois précieux qui aurait l'aspect d'un horrible squelette (*Apol.*, 61).

Pour se défendre d'être un impie pratiquant un art maléfique touchant à la magie, Apulée démontre que la pureté de ses mœurs englobe une règle fondamentale pour les Romains, mise en valeur par le surnom de *Pius* de l'empereur Antonin<sup>57</sup> : le respect de la *pietas*. Ce respect se manifeste particulièrement lorsque, rappelant qu'il a été initié à de nombreux cultes à mystères, il refuse de révéler à des profanes les objets sacrés utilisés et vénérés.

La pureté de sa vie se reflète ainsi dans la pureté de la statuette de Mercure qu'il conserve dans l'extrême pureté d'un tissu de lin et que seules les mains « pures et pieuses » du juge Maximus peuvent examiner sans la profaner<sup>58</sup>. Cette pureté, c'est celle de l'âme qu'exalte Socrate dans le *Phédon* et pour laquelle il est mort : « n'être pas pur et se saisir de ce qui est pur, voilà ce qui n'est point permis<sup>59</sup>. » Apulée nous convie à un jeu de miroirs où la pureté de son comportement religieux renvoie au caractère de sainteté de Maximus (qualifié d'« homme

53 Apulée, *Apol.*, 3, 9.

54 *Ibid.*, 3, 11.

55 *Ibid.*, 3, 4 : *pro integritate pudoris mei* ; 3, 8 : *ne quid maculae aut inhonestamenti in me admittam*.

56 *Ibid.*, 82, 5.

57 *Ibid.*, 85, 2.

58 *Ibid.*, 63, 6 : *Accipe quaeso, Maxime, et contemplare ; bene tam puris et tam piis manibus tuis traditur res consecrata*.

59 Platon, *Phaed.*, 67b1-2.

très saint » [*uirum sanctissimum*] en 85, 2) qui représente et redouble celui du pouvoir impérial, matérialisé par les statues de l'empereur *Pius* devant lesquelles Apulée prononce sa défense.

Il transpose ainsi la thèse du *Premier Alcibiade* où Socrate, en recourant à l'image de l'œil qui se regarde dans un miroir, montre que l'âme, en se contemplant dans une autre âme, par l'identification des consciences et la participation commune à la vérité, grâce à cette rencontre avec la pensée d'autrui, grâce à une sorte d'association naturelle et de dialogue, se connaît elle-même et éprouve ce qu'elle a de divin en elle. Socrate démontre à Alcibiade que l'âme humaine possède une part divine et semble même évoquer la présence d'un dieu à l'intérieur de l'âme<sup>60</sup>. Il faut regarder la divinité pour disposer du meilleur miroir des choses humaines.

92

Cicéron reprend cette thèse dans les *Tusculanes*<sup>61</sup> : « se connaître, c'est essentiellement reconnaître en soi l'intellect et l'intellect, c'est ce qu'il y a de divin dans l'homme<sup>62</sup> ». Lors du procès d'Apulée, la présence du dieu est matérialisée dans les statues de l'empereur Antonin qui permettent une sorte de « liaison » avec l'intellect divin.

De Pythagore, en passant par Cratès, Socrate et Platon, on arrive à Apulée lui-même : le thème de la pureté a mis en place une filiation et tissé un fil subtil entre les différentes œuvres d'Apulée.

## SOCRATE ET LES CYNIQUES

Dans les *Florides*, Socrate est le premier philosophe à être cité parmi une longue liste de philosophes grecs célèbres, comme Hippias (IX), Cratès de Thèbes et son disciple Zénon de Citium (XIV), Pythagore (XV) ou les Sept Sages (XVIII). Cette première occurrence est très importante, car Apulée fait de Socrate son « père spirituel » (*maior meus*<sup>63</sup>). Il consacre également à la question de son démon une longue conférence. En revanche, la mention de Socrate apparaît une seule fois, de manière inattendue, à la fin du livre X des *Métamorphoses* et seulement quatre fois dans le *De magia*.

60 Platon, *Alc.*, 133c. C'est un passage controversé, car il ne figure pas dans les manuscrits et nous est connu par une citation d'Eusèbe, *Praep. Evang.*

61 Cicéron, *Tusc.*, V, 70 : *Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum diuina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur ipsa enim cogitatio*, « Lorsque l'esprit examine et médite ces questions nuit et jour, naît la connaissance recommandée par le Dieu de Delphes : l'âme prend conscience d'elle-même et perçoit ses liens avec l'âme divine, ce qui la comble d'une joie insatiable. »

62 P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 266.

63 Apulée, *Flor.*, II, 1.

La place de Socrate dans le *corpus* d'Apulée se révèle en définitive ambiguë : cette figure martyre, emblématique de la philosophie incomprise, pose problème en particulier dans l'économie du plaidoyer, mais aussi dans celle des *Métamorphoses*, en raison du personnage fictif du livre I qui porte le même nom que le philosophe athénien. Nous étudierons dans un premier temps la place qu'occupe le Socrate historique dans le plaidoyer, puis, dans un second temps, le symbolisme éthique qu'il représente aux yeux d'Apulée et qui le rapproche des cyniques, eux aussi exemples à suivre dans l'éducation morale.

### Le Socrate athénien dans le *De magia*

Dès l'exorde de sa défense, Apulée prétend défendre l'honneur de la philosophie, outre celui de sa propre personne, et il peut être tentant de voir en lui un « Socrate africain », injustement accusé par ses concitoyens, comme le Socrate historique. Cependant, la situation des deux philosophes est fort différente et nous allons tenter de montrer que la figure de Socrate n'a guère pu servir de modèle littéraire.

En effet, Apulée est confronté à un juge, connu pour son goût de la philosophie, qui semble lui accorder sa sympathie et il ne peut pas se reconnaître dans la figure d'un Socrate incompris d'une cour de justice qui lui est hostile. Socrate n'est cité que trois fois dans la première partie du plaidoyer et seul, le début du chapitre 27 fait allusion aux attaques subies par nombre de philosophes parmi lesquels figure Socrate<sup>64</sup>. Apulée a manifestement refusé d'isoler Socrate et d'en faire la figure emblématique du philosophe incompris et opprimé par ses concitoyens.

Le procès et la condamnation à mort de Socrate qu'il rappelle dans les *Métamorphoses*<sup>65</sup> est passé sous silence dans le *De magia* : S.J. Harrison signale à juste titre que l'acquittement présumé d'Apulée explique que la figure de Socrate condamné ne peut être d'un grand usage comme modèle de rôle littéraire<sup>66</sup>.

64 *Id.*, *Apol.*, 27, 3 : *ac dein similiter suspectata Empedocli catharmoe, Socrati daemonion, Platonis τὸ ἀγαθόν.*

65 *Id.*, *Met.*, X, 33, 2-3 : *Quale autem et illud iudicium apud legiferos Athenienses catos illos et omnis scientiae magistros ? Nonne diuinae prudentiae senex, quem sapientia praetulit cunctis mortalibus deus Delphicus, fraude et invidia nequissimae factionis circumuentus uelut corruptor adulescentiae, quam frenis cohercebat, herbae pestilentis suco noxio peremptus est [...]*?, « Que dire du célèbre jugement rendu chez les Athéniens, ces législateurs avisés et maîtres de toute science ? Le vieillard à la divine prudence, que le dieu de Delphes préféra à tous les autres mortels pour sa sagesse, en butte à la perfidie et à la jalousie d'une abominable faction, n'a-t-il pas péri du suc mortel d'une herbe funeste ? »

66 S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, Oxford UP, 2000, n. 1 p. 43. L'auteur ne développant pas cette remarque, nous avons proposé une analyse détaillée de la différence de situation des deux philosophes : « Apulée, un nouveau Socrate ? Une analyse des rapports d'intertextualité entre le *De magia* et l'*Apologie de Socrate* de Platon », *Latomus*, 69/2, juin 2010, p. 429-445.

À nos yeux, il existe trois autres raisons importantes. Tout d'abord, Apulée ne peut s'identifier à la figure de Socrate au cours de son plaidoyer, car il fait indirectement l'éloge de Rome et des Romains, de leurs antiques vertus d'endurance et de sobriété. Il est un membre de l'élite romanisée de sa province et, à ce titre, il célèbre la brillante assemblée venue assister à son procès en des termes élogieux, *isto splendidissimo coetu*<sup>67</sup> ; la personne même du proconsul qui est un « bon juge » (*bonus iudex*), fait l'objet d'un éloge appuyé<sup>68</sup>. Apulée défend la bonne cause de la romanité et il est un digne représentant du compromis entre la culture hellénistique et le pouvoir romain, caractéristique de son époque. Socrate, lui, est isolé devant ses juges, il se heurte non seulement à l'opinion publique, mais aussi au pouvoir établi. Il ne se fait d'ailleurs pas d'illusion sur le sort qui l'attend et il le souligne dès l'exorde de son discours :

[...] il faut à présent me défendre et tenter de vous ôter la mauvaise impression que vous avez nourrie si longtemps, et vous l'ôter dans un temps bien court. Je voudrais bien y parvenir, [...] mais cela me paraît difficile et je ne me fais pas d'illusion sur ce point<sup>69</sup>.

Abordant un point délicat de sa défense<sup>70</sup>, il rappelle cette quasi-certitude qu'il a d'être battu d'avance, ce qui fait écrire à Émile Chambry « qu'il se laisse volontairement condamner<sup>71</sup> ».

Apulée, au contraire, ne croit nullement que sa cause est perdue et affiche une assurance souvent méprisante à l'égard de la partie adverse : comment de telles inepties débitées par des accusateurs incultes et grossiers pourraient-elles réussir à le faire condamner par un juge aussi éclairé et perspicace que Claudius Maximus ? Il convoque en outre des *exempla* de Romains estimés pour leur caractère afin d'apparaître lui-même *moribus comprobatus* et suggérer ainsi habilement qu'en accusant un ami des Romains, on accuse aussi Rome. Des ancêtres de la Rome républicaine au clarissime Lollianus Avitus, tous sont les témoins sacrés de son innocence.

Deuxièmement, Apulée et Socrate diffèrent à propos de la notion de pauvreté. Socrate affirme vivre dans une extrême pauvreté, car il est tout entier au service de la divinité<sup>72</sup>. Apulée est accusé d'être pauvre et défend la notion de pauvreté (*paupertas*) tout au long du paragraphe 18 au cours duquel il rappelle « la pauvreté sage » de Socrate, parmi d'autres exemples grecs :

67 Apulée, *Apol.*, 52, 1.

68 *Ibid.*, 54, 3.

69 Platon, *Apol.*, 2, 19, dans *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, éd. É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

70 Apulée, *Apol.*, 10.

71 *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, éd. cit., n. 2 p. 22.

72 Platon, *Apol.*, 9, 23c.

*Eadem est enim paupertas apud Graecos in Aristide iusta, in Phocione benigna, in Epaminonda strenua, in Socrate sapiens, in Homero diserta.*

La même pauvreté chez les Grecs est juste dans la personne d'Aristide, bienveillante dans celle de Phocion, vaillante chez Epaminondas, sage chez Socrate, éloquente chez Homère<sup>73</sup>.

Socrate n'est qu'un exemple parmi d'autres : Apulée ne souhaite manifestement pas lui accorder l'apanage de ce comportement vertueux. Les *exempla* grecs sont d'ailleurs suivis par ceux des Romains de la République qui ont su montrer également un souci admirable de ne pas posséder trop : Apulée énumère ainsi quelques noms de généraux romains qui se sont fait gloire de ne posséder qu'un petit nombre d'esclaves<sup>74</sup>, leur adjoignant ensuite des *consules pauperes*<sup>75</sup>. La *paupertas* est la mère de toutes les vertus, en particulier de la *frugalitas*, et « le fondement de l'empire du peuple romain » :

*Eadem paupertas etiam populo Romano imperium a primordio fundavit [...]»<sup>76</sup>.*

Mais cette vertu antique, typiquement romaine, n'est pas antinomique d'une apologie du juste milieu, entre misère et opulence. S'il vient de citer la légendaire pauvreté de Socrate, Apulée ne rejette pas une certaine forme de richesse, compatible avec la vertu et la sagesse. C'est ainsi qu'il loue, parmi les riches, « ceux qui vivent sur un pied modeste », avec une simplicité extérieure qui leur confère l'apparence de pauvres<sup>77</sup>. Cela lui permet de saluer le comportement de son juge, riche assurément, mais sachant conserver l'esprit de *mediocritas*. Lui-même sait concilier la possession d'un certain patrimoine hérité de son père, qui lui permet de nombreux actes de libéralité, et le comportement vertueux d'un philosophe qui sait se contenter du strict nécessaire.

Enfin, il cherche à construire tout au long de son plaidoyer l'image d'un philosophe *doctus* dont l'argumentation appartient au registre du *docere*. Il s'oppose fondamentalement sur ce point à la pensée de Socrate qui se refuse à s'accorder la moindre connaissance, si ce n'est celle de ne rien savoir. Il insiste sur l'excellence de sa propre *eruditio*, rejetant par là même, de manière toujours implicite, le modèle de Socrate qui ne peut être pour lui une autorité en matière de *docere*. N'oublions pas que Socrate refusa pour se défendre lors de son procès le recours à une parole moralement belle.

<sup>73</sup> Apulée, *Apol.*, 18, 7.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 17, 6-11.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 18, 12.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 18, 8.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 19.

Socrate reconnaît bien qu'il a en lui « une certaine sagesse<sup>78</sup> » et la troisième partie de son plaidoyer, telle que la rapporte Platon, débute par le rappel de sa réputation d'homme sage<sup>79</sup>. Mais cette relative sagesse se définit de manière négative: c'est parce qu'il est le seul à savoir qu'il ne sait rien que Socrate se reconnaît une forme de sagesse.

Au contraire, Apulée ne cesse d'insister tout au long de son plaidoyer sur sa culture immense dans tous les domaines, culture qu'il partage avec son juge, l'érudit Maximus, à l'exclusion de ses accusateurs dont il dénonce la grossière ignorance. À une accusation suscitée par les passions, donc par l'irrationnel, il répond par une défense fondée sur la *doctrina*, l'enseignement des faits, et sur une conduite personnelle rationnelle en tout point. Son juge lui renvoie la même image d'un homme de culture et de raison.

Nous quittons là l'espace traditionnel de la rhétorique, car l'*ethos* de l'avocat n'est plus seulement constitué par ses *mores*, mais aussi et surtout par sa culture. Ce souci du *docere* est totalement étranger à Socrate, pour ne pas dire fondamentalement opposé à sa pensée. Apulée, au contraire, revendique la maîtrise de toutes les disciplines, y compris celle de la parole, au nom même de la philosophie. Il réconcilie ce que Socrate avait parfois voulu séparer – l'art de la parole et la sagesse –, comme en témoigne la définition qu'il donne de la philosophie dans la *Floride* VII :

[...] *disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum repertam.*

[...] une discipline royale, créée pour enseigner à bien parler comme à bien vivre<sup>80</sup>.

Pythagore est le philosophe qui est défini comme « un homme remarquablement savant » (*uir egregie doctus*<sup>81</sup>). Il est le premier à avoir prouvé son intelligence savante par son *eloquentia* et sa *copia uerborum* lorsqu'il s'est déclaré « philosophe » auprès du prince de Phlionte. Cicéron, dans la préface du livre V des *Tusculanes*, rapporte que Pythagore discuta avec le prince « de manière savante et abondante » (*docte et copiose diseruisse quaedam*), et que le prince admira alors son intelligence et son éloquence (*ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon*). Apulée aussi souhaite posséder cette *copia uerborum* et offrir à l'auditoire nombreux venu l'écouter dans le théâtre de Carthage « un discours proluxe » (*prolixa oratio*<sup>82</sup>).

78 Platon, *Apol.*, 5, 20d.

79 *Ibid.*, 29, 38c.

80 Apulée, *Flor.*, VII, 10.

81 *Id.*, *Apol.*, 31, 5.

82 *Id.*, *Flor.*, XVIII, 10.

Pythagore est à l'origine de cette *ars* admirable, lui « qui le premier s'est appelé philosophe », comme Apulée le précise dans le *De magia*<sup>83</sup>, et qui, « homme remarquablement savant, cherche à égaler les Anciens » (*uir egregie doctus et ueterum aemulator*). La *Floride* XV insiste également sur l'extraordinaire somme de connaissances que Pythagore a accumulées auprès de nombreux savants au cours de ses multiples voyages et il rappelle là aussi qu'il est le créateur de la philosophie :

*Tot ille doctoribus eruditus, tot tamque multiugis calicibus disciplinarum toto orbe haustis [...] primus philosophiae nuncupator et conditor [...].*

Celui-ci, formé par tant de savants, s'étant abreuvé aux coupes si nombreuses et si variées du savoir sur toute la terre [...], lui qui fut le premier à créer la philosophie et à lui donner son nom [...]<sup>84</sup>.

La fascination d'Apulée pour l'étendue du savoir se lit également dans l'admiration qu'il porte à Homère, « le poète aux connaissances variées, ou plutôt, au savoir absolument universel » (*poetam multiscium uel potius cunctarum rerum adprime peritum*<sup>85</sup>).

Ne reprenant pas à son compte l'idée socratique selon laquelle la connaissance commence par la reconnaissance de son ignorance, Apulée revendique, en particulier dans le *De magia*, la tradition pythagoricienne, reprise par Cicéron, du *doctum ingenium*. Il est donc logique que ce soit Pythagore, et non Socrate, qui représente à ses yeux dans le *De magia* la figure du philosophe idéal.

Apulée passe systématiquement sous silence les aspects aporétiques de la méthode philosophique de Socrate et préfère mettre l'accent sur l'importance de la contribution de Socrate à l'éthique, comme le firent Antiochus et les stoïciens. Cicéron l'avait rappelé en son temps : « De Socrate dérive toute notre philosophie relative à la conduite et aux mœurs<sup>86</sup>. » Apulée s'inscrit dans cette tradition et déclare Socrate « le plus sage de tous les hommes », rappelant qu'il « utilisait un miroir pour la formation des bonnes mœurs »<sup>87</sup>. Dans le *De deo Socratis*, il le définit par sa sagesse et sa vertu :

*At enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus.*

Mais il est savant et supérieurement instruit en matière de vertus et, autant qu'un homme peut l'être, il est sage et versé dans la science du bien<sup>88</sup>.

83 *Id.*, *Apol.*, 4.

84 *Id.*, *Flor.*, XV, 22.

85 *Id.*, *Apol.*, 31, 5. Homère est également l'objet d'éloges dans *Met.*, IX, 13, 4.

86 Cicéron, *Tusc.*, IV, 8.

87 Apulée, *Apol.*, 15, 7.

88 *Id.*, *De deo Socr.*, XXIII, 175.

Socrate est la figure qui apparaît le plus souvent dans les polémiques hellénistiques. Comme le rappelle J. Opsomer, « l'appréciation générale de sa personnalité était positive, car il était souvent présenté comme l'incarnation de la vie philosophique<sup>89</sup> ». Il incarne si bien l'idéal de vie philosophique qu'Apulée incite chacun d'entre nous à prendre exemple sur lui à la fin de sa conférence :

*Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari similitudini numinum cauentes permittimus?*

Pourquoi surtout ne profitons-nous pas à notre tour de l'exemple et du souvenir de Socrate pour nous redresser et nous adonner à la pratique bienfaisante de la philosophie, en prenant soin de ressembler autant que lui à la divinité<sup>90</sup>?

98

Sa vie exemplaire offre une *ratio uiuendi* qui se révèle nécessaire pour tous les hommes. « Savoir bien vivre, comme ont vécu Socrate, Platon, Pythagore », telle est la finalité que chacun doit se proposer et à laquelle il doit consacrer tous ses efforts<sup>91</sup>. Ce but apparaît comme une préoccupation centrale chez les médioplatoniciens, car non seulement Apulée, mais aussi Plutarque et Maxime de Tyr rédigent sur ce sujet des traités à finalité de vulgarisation philosophique.

Socrate reste donc une figure symbolique importante pour Apulée, car il est le détenteur par excellence de la *sapientia* : deux des trois mentions de Socrate que nous trouvons dans le *De magia* insistent sur son extrême sagesse : *uir omnium sapientissimus* ; *paupertas [...] in Socrate sapiens*<sup>92</sup>.

P. Donini rappelle qu'à l'époque de Plutarque existait une discussion à propos de la signification de la figure de Socrate dont plusieurs images se confrontaient les unes aux autres : « un Socrate néo-académique » que les sceptiques de la Nouvelle Académie louaient pour avoir déclaré savoir qu'il ne savait rien ; « un Socrate philosophe de l'ironie typique d'Antiochus » ; et « un Socrate franchement dogmatique et métaphysicien, typique ensuite du pythagorisant Numénios et, à l'époque de Plutarque, déjà proposé au moins par Moderatus de Gadès »<sup>93</sup>. Apulée s'interroge lui aussi sur l'ambivalence de la figure de Socrate, en particulier lorsqu'il crée un personnage victime de la magie dans le livre I des *Métamorphoses* en lui donnant le nom de Socrate<sup>94</sup>.

89 J. Opsomer, *In Search of the Truth*, op. cit., p. 113-114.

90 Apulée, *De deo Socr.*, XXI, 167.

91 *Ibid.*, XXII, 169 : *Enimuero dic, sodes : « nescio bene uiuere, ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras uixerunt, nec pudet me nescire bene uiuere » ; numquam hoc dicere audebis.*

92 Apulée, *Apol.*, 15, 7 ; 18, 7.

93 P. Donini, « Tra academia e pitagorismo », dans M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 103. Voir également, sur cette question, J. Opsomer, *In Search of the Truth*, op. cit., p. 83-212 ; P. Donini, « Socrate "pitagorico" e medioplatonico », art. cit., p. 333-359.

94 Nous reviendrons sur ce point *infra*, p. 128-130.

À notre connaissance, personne n'a prêté attention au fait qu'Apulée accorde un intérêt particulier à la philosophie des cyniques représentée dans son œuvre par la figure de Cratès, disciple de Diogène<sup>95</sup>. Dans les *Florides*, Cratès est présenté comme un modèle d'écriture satirique<sup>96</sup>. Il est le sujet principal des *Florides* XIV et XXII et reçoit un traitement élogieux dans le plaidoyer.

Michel Foucault a montré, dans son histoire du cynisme dans l'Antiquité, qu'il existe deux formes de cynisme entraînant des attitudes différentes vis-à-vis d'elles : un « véritable cynisme » qui suscite un jugement explicitement favorable et « une certaine forme de cynisme » qui ne serait que « l'imitation, la caricature, la grimace, l'imposture du véritable cynisme » et qui suscite à l'opposé de très nombreuses et violentes dénonciations<sup>97</sup>. Le cynisme primitif, celui de Diogène et de Cratès, reçoit une approbation sans réserve tandis que l'on dénonce avec virulence certains cyniques pour leur grossièreté, leur inculture, leur imitation hypocrite de la philosophie, leur opposition aux lois divines et humaines, leur refus de toute forme d'organisation sociale. Le stéréotype du philosophe au manteau court, à la barbe hirsute, aux pieds nus et sales, avec sa besace et son bâton, apostrophant les passants au coin des rues et à la porte des temples pour leur crier leurs quatre vérités, suscite un rejet violent.

Dans l'œuvre d'Apulée, c'est la première forme de cynisme qui est à l'honneur, la seconde étant probablement évoquée de manière allusive, mais non certaine. Ainsi, dans la *Floride* VII, on pourrait déceler une attaque voilée des philosophes cyniques contemporains à travers l'emploi du substantif *rabies* qui invite à faire le lien entre les *Kynikoi* et les chiens. Ceux qui, endossant le manteau de philosophe et adoptant une tenue sordide, sont possédés par « la rage de médire » sont peut-être ces philosophes qui singent le véritable cynisme :

*Quae enim facilius res quam linguae rabies et uilitas morum, altera ex aliorum contemptu, altera ex sui? [...] barbaram alios insectari audientium contumelia est.*

Quoi de plus facile, en effet, que d'associer la rage de médire et la bassesse des mœurs, faites l'une du mépris des autres, et l'autre du mépris de soi? [...] poursuivre autrui d'invectives barbares, c'est outrager ceux qui vous écoutent<sup>98</sup>.

95 Apulée rejoint en cela Épictète qui avait une haute opinion des cyniques (4, 8, 30).

96 Apulée, *Flor.*, XX, 6.

97 M. Foucault, *Le Courage de la vérité* [*Le Gouvernement de soi et des autres* 2], Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2009, p. 182-183. Voir également M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36. 4, 1990, p. 2720-2833.

98 Apulée, *Flor.*, VII, 12.

Les « mendiants, comme je l'ai souvent dit, qu'on voit rôder vêtus du manteau du philosophe » sont, de nouveau, objets de critique dans la *Floride* IX<sup>99</sup>. Apulée dénonce dans son plaidoyer « la témérité des cyniques », grossière et ignorante, qu'il oppose à l'école de Platon<sup>100</sup>.

M.-O. Goulet-Cazé, considérant que le passage de la *Floride* VII vise les cyniques, en déduit une opposition entre les cyniques et les platoniciens de l'époque impériale<sup>101</sup>. Or, cette analyse est en partie fautive pour Apulée, car elle ne prend pas en compte le portrait élogieux qu'Apulée fait par ailleurs de Diogène et de Cratès. En effet, ses attaques voilées d'un comportement contemporain méprisable sont mêlées à un véritable éloge du cynisme primitif. Il convoque à plusieurs reprises les figures de Diogène et de Cratès pour mettre en valeur un style de vie admirable, car il l'estime fondé sur la vertu et la pureté, l'intransigeance et l'ascétisme.

100 L'anecdote qui met en scène Cratès et Hipparchè dans la *Floride* XIV lui permet notamment de montrer que Cratès met en pratique son refus des richesses et de la propriété, et adopte une forme de vie ascétique. Dans la *Floride* XXII, Cratès apparaît comme un « second Hercule » qui combat toutes les passions de l'âme humaine comme Hercule le fit pour les monstres malfaisants sur terre. Apulée reprend là l'idée bien connue qu'Hercule est une « sorte de patron mythique » pour les cyniques en raison du caractère ascétique de ses travaux<sup>102</sup>. Il développe la comparaison entre Hercule et le comportement des cyniques dans son plaidoyer<sup>103</sup>. Bien qu'issu d'une famille riche et illustre, Cratès adopte un style de vie radical en abandonnant tous ses biens et trouve la véritable liberté dans une forme de nudité extrême : « nu et libre de tout » (*nudus et liber omnium*, *Flor.*, XIV, 2), « à moitié nu » (*seminudus*, *Flor.*, XXII, 4).

Nous avons relevé différents échos entre le récit de cette anecdote et le long éloge de la pauvreté qu'Apulée fait aux chapitres 17 à 23 de son plaidoyer. La pauvreté y est également associée à la notion de liberté :

*Prorsus ad uiuendum uelut ad natandum is melior, qui onere liberior.*

On vit, comme on nage, d'autant mieux qu'on est plus libre de tout fardeau<sup>104</sup>.

Et Apulée de conclure :

99 *Ibid.*, IX, 9 : *quaedam, ut saepe dixi, palliata mendicabula obambulant.*

100 Apulée, *Apol.*, 39, 1 : *Vtrum igitur putas philosopho non secundum cynicam temeritatem rudi et indocto, sed qui se platonicae scholae meminerit [...]?*

101 M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », art. cit., p. 2813.

102 Voir Apulée. *Apologie. Florides*, éd. P. Vallette, p. 171, n. 1 ; M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 186.

103 Apulée, *Apol.*, 22, 9 : *Hercules lustrator orbis, purgator ferarum, gentium domitor.*

104 *Ibid.*, 21, 5.

*Equidem didici ea re praecedere maxime deos hominibus, quod nulla re ad usum sui indigeant, igitur ex nobis cui quam minimis opus sit, eum esse deo similiorem.*

J'ai pour ma part appris que les dieux l'emportent sur les hommes avant tout par le fait qu'ils n'ont besoin de rien pour leur usage ; par conséquent, celui qui, parmi nous, a le moins de besoins, est plus semblable à la divinité<sup>105</sup>.

L'éloge général de cette forme de vie qui cherche à réduire au maximum ses besoins pour atteindre une forme de liberté inaliénable et se rapprocher de la divinité, selon un précepte pythagoricien, trouve son point d'orgue dans la figure de Cratès qui illustre le mieux cette forme extrême de vertu. Apulée rappelle dans son plaidoyer qu'il abandonna volontairement toutes ses richesses pour ne conserver qu'un bâton et une besace dont il fit un éloge admirable en vers, parodiant un passage d'Homère où celui-ci glorifie l'île de Crète pour dénoncer « la sombre fumée des illusions vaines<sup>106</sup> ».

Un autre écho est discernable entre la description de Cratès comme médiateur et arbitre dans les procès et les disputes familiales et l'autoportrait qu'Apulée brosse de lui-même au cours de son plaidoyer, lorsqu'il affirme qu'il s'est toujours fait l'artisan de la paix entre Pudentilla et ses deux fils et qu'il s'est attaché à dissiper les anciennes haines tout en n'en provoquant pas de nouvelles<sup>107</sup>. Le parallèle entre Cratès et Apulée se fonde sur deux autres points communs : tous deux accordent une importance primordiale à l'habit et au statut de philosophe ; tous deux sont issus d'une bonne famille dont la richesse a été honorablement utilisée, celle de Cratès sous forme de dons aux pauvres, celle d'Apulée sous forme de voyages, d'études et de dons charitables<sup>108</sup>. Apulée est riche par sa naissance, mais pauvre par choix, ce qui est l'équivalent de la libéralité et de la pauvreté philosophiques de Cratès.

Apulée présente un Cratès préoccupé par le souci de trouver la vérité, de guérir l'âme humaine, mais ce souci, loin de revêtir la forme de la violence, de l'agression, de l'insulte, est une pratique thérapeutique de douceur et de paix<sup>109</sup>. Il est, à ses yeux, le fondateur authentique du vrai cynisme, avant tout parce

<sup>105</sup> *Ibid.*, 21, 6.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 22, 2-5. Pour une traduction d'ensemble des textes cyniques, on se reportera aux *Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, éd. L. Paquet, Paris, LGF, coll. « Classiques de la philosophie », 1992.

<sup>107</sup> Apulée, *Flor.*, XXII, 1-2 ; *Apol.*, 93, 2. Le rapprochement est fait par V. Hunink, qui ajoute que les *Florides* comportent plusieurs parallèles implicites entre le locuteur lui-même et les figures grecques qu'il célèbre (*Apuleius of Madauros. Florida*, Amsterdam, J.C. Gieben, 2001, p. 211).

<sup>108</sup> Apulée, *Apol.*, 22, 2 ; 23, 2.

<sup>109</sup> Ce portrait de Cratès en tant qu'homme de la vérité par le biais de la douceur n'est pas sans rappeler celui de Démonax chez Lucien que commente M. Foucault (*Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 184-185).

qu'il n'y a pas de contradiction entre ses actes et ses paroles. Le cynisme primitif revendique un accord entre les paroles et les actes de l'individu, il prône un retour total à la nature et refuse de se soumettre aux interdits qui relèvent de l'arbitraire social afin de jouir d'une indépendance et d'une liberté absolues. La vie de Cratès illustre parfaitement ce principe d'une vie selon la nature. Poussé jusque dans ses conséquences les plus extrêmes, il aboutit à l'union en public de Cratès et d'Hipparchè que raconte Apulée dans la *Floride* XIV. Cette anecdote montre que les cyniques, au nom de la liberté de l'individu, revendiquent jusqu'au droit à l'impudeur, celle-ci étant en quelque sorte un signe d'authenticité. Vivre selon la nature consiste donc à satisfaire ses besoins de la façon la plus naturelle possible, à dépouiller l'individu de tout le poids des pratiques sociales afin qu'il retrouve l'exercice autonome de son *logos*<sup>110</sup>.

102

Cratès symbolise aux yeux d'Apulée, par ce retour à la nature, une forme de vie ascétique admirable qui est une forme universelle de vie philosophique et qui prend sa source dans l'exemple d'Hercule. Nous en voulons pour preuve la conclusion du développement sur la pauvreté dans le plaidoyer. Apulée se dit flatté d'avoir été accusé par la partie adverse de ne posséder qu'un bâton et une besace et souhaiterait pouvoir rivaliser avec la conduite extraordinaire de Cratès, capable de renoncer à tous ses biens pour embrasser un genre de vie ascétique.

*Peram et baculum tu philosophis exprobrares igitur [...]?*

Leur besace et leur bâton, voilà ce que toi, tu reproches aux philosophes<sup>111</sup>?

Apulée considère momentanément que le bâton et la besace sont les attributs caractéristiques de tout philosophe, puis il corrige sa pensée peu après :

*Non sunt quidem ista platonicae sectae gestamina, sed cynicae familiae insignia.*

Ce ne sont certes pas les objets portés par la secte platonicienne, mais les attributs qui distinguent la famille cynique<sup>112</sup>.

Hercule lui-même ne portait qu'une peau de bête et un bâton, attributs analogues au bâton et à la besace du philosophe cynique. Le comportement des cyniques, à la suite d'Hercule, se fonde sur une forme d'ascèse qui permet d'atteindre la vertu, la pureté morale et une liberté inaliénable. Apulée rappelle qu'après avoir purgé la terre de ses fauves, Hercule fut élevé au ciel « en

<sup>110</sup> Voir les différents travaux de M.-O. Goulet-Cazé, notamment *L'Ascèse cynique* [1986], Paris, Vrin, 2001 ; « Le cynisme à l'époque impériale », art. cit., p. 2720-2833 ; *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993 ; « Le cynisme ancien et la sexualité », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 22, « Utopies sexuelles », 2005, p. 17-35.

<sup>111</sup> Apulée, *Apol.*, 22, 6.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 22, 7.

récompense de ses vertus » (*ob uirtutes*). C'est en cela que les cyniques rejoignent Socrate et Pythagore et qu'ils peuvent devenir, comme eux, des exemples à suivre dans l'éducation morale.

#### PYTHAGORE ET LA TRADITION DES « HOMMES DIVINS »

Dans la voie philosophique que trace Apulée, Pythagore occupe une place essentielle aux côtés de Socrate dans la formation intellectuelle de Platon. Avec d'autres philosophes cités par Apulée, il appartient à la tradition des « hommes divins » que nous évoquerons brièvement avant d'analyser l'importance de la figure de Pythagore dans l'œuvre apulienne.

##### La tradition des « hommes divins »

Lors de sa mise au point de la définition de *magus* au cours de son plaidoyer, Apulée affirme que ce terme désigne dans la langue des Perses le prêtre dans la langue latine. Nous avons vu qu'être *magus* à ses yeux, c'est « posséder à fond la connaissance, la science, la pratique des ordonnances rituelles, des règles du culte, des dispositions de la loi religieuse<sup>113</sup> ». La magie, c'est « un art agréable aux dieux immortels, elle connaît parfaitement les moyens de les honorer et de les vénérer, science pieuse, c'est-à-dire du divin, science illustre depuis ses fondateurs Zoroastre et Oromasde, prêtresse des dieux célestes<sup>114</sup> ». Les fondateurs de cette science sont les illustres Zoroastre et Oromasde. Zalmoxis, sur lequel Apulée affirme avoir lu des renseignements dans un dialogue de Platon, est cité à la suite comme pratiquant le même art<sup>115</sup>.

Apulée classe ensuite les philosophes en deux catégories : d'une part, ceux qui scrutent la nature et sont considérés de ce fait comme des négateurs des dieux, tels Anaxagore, Leucippe, Démocrite, Épicure, d'autre part, « ceux qui font de la providence qui gouverne le monde l'objet de leurs diligentes investigations et honorent les dieux avec dévotion », tels Épiménide, Orphée, Pythagore, Ostanès<sup>116</sup>.

Il nous paraît utile de comparer ce passage avec ceux des *Academica* où Cicéron décline la généalogie académique. Ce dernier cite dans ses *Academica posteriora* comme précurseurs de la philosophie de la Nouvelle Académie « Socrate et avant lui, Démocrite, Anaxagore, Empédocle, et presque tous les anciens<sup>117</sup> ». Dans ses *Academica priora*, il donnait une autre liste où nous retrouvons ces

113 *Ibid.*, 25, 9.

114 *Ibid.*, 26, 1-2.

115 *Ibid.*, 26, 4.

116 *Ibid.*, 27, 1-2.

117 Cicéron, *Acad. post.*, I, 12, 44.

mêmes philosophes auxquels s'ajoutent les noms de Parménide, Xénophane et Platon<sup>118</sup>, puis une troisième dans laquelle il ajoute Métrodore de Chios<sup>119</sup>. Nous constatons que chez Cicéron, Pythagore, les pythagoriciens et Aristote sont absents de cette généalogie.

Apulée indique, quant à lui, deux voies philosophiques, la première reprenant à l'évidence la liste de base énoncée par Lucullus, la seconde, associant Pythagore à Platon et à Socrate entre autres, filiation absente des *Academica* de Cicéron. Il reprend en partie l'association de philosophes qu'indique Plutarque à propos de l'existence des démons : Empédocle, Platon, Xénocrate, Chrysippe et Démocrite qui ont admis l'existence de bons et mauvais démons<sup>120</sup>. Dans le *De Iside*, Plutarque ajoute à cette liste Pythagore<sup>121</sup>.

104

La foule ignorante interprète la composante mystique qui apparaît chez le dernier groupe de philosophes cité par Apulée comme des pratiques magiques et occultes qui seraient néfastes. Elle considère ces philosophes comme des *magi* au mauvais sens du terme. Elle suspecte également de pratiques magiques Empédocle pour ses purifications, Socrate pour son démon et Platon pour son idée de Bien.

Dans ce chapitre 26 du *De magia*, Apulée cite comme *philosophi* des figures qui se trouvent aux frontières entre légende, mythe et histoire et qui, en tant que messagères de la divinité, reçoivent le titre d'« homme divin » (θεῖος ἀνὴρ). E.R. Dodds les a étudiées en les rapprochant de la tradition chamanique par laquelle est désigné un ensemble de pratiques religieuses relevant de pouvoirs surnaturels<sup>122</sup>. Quant à Patrice Cambronne, il rappelle les différents pouvoirs surnaturels qui leur sont attribués<sup>123</sup>.

La mention de tous ces différents personnages orientaux, de ces « mages » égyptiens qui n'appartiennent pas à la culture gréco-romaine s'explique certainement par les connaissances personnelles d'Apulée en matière de tradition des sciences occultes qui ne peuvent provenir d'un enseignement scolaire.

118 *Id.*, *Acad. pr.*, II, 14 : *Empedoclem, Anaxagoram, Democritum, Parmenidem, Xenophanem, Platonem etiam et Socratem*. De la première version des *Académiques*, dite *Academica priora*, il ne reste que le second livre, le *Lucullus*. Cicéron procéda ensuite à d'importants remaniements qui aboutirent à un ouvrage en quatre livres, *Academica posteriora*, dont nous n'avons conservé qu'une partie du livre I. Sur l'élaboration des *Académiques*, voir C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.

119 Cicéron, *Acad. pr.*, II, 23, 72.

120 Plutarque, *De def. or.*, 419.

121 *Id.*, *De Is. et Os.*, 360d.

122 E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne, 1965, chap. 5. Voir également L. Bieler, *Theios Anēr*, Wien, Oskar Höfels, 2 vol., 1935-1936.

123 P. Cambronne, *Chants d'exil. Mythe et théologie mystique*, Bordeaux, William Blake and Co./ Art & Arts, 1997, p. 13-33.

Parmi ces « hommes divins », P. Cambronne mentionne le Gète Zalmoxis, de nationalité thrace, comme « sans doute le plus connu. Peut-être même est-il le prototype de ces grandes figures d'« hommes divins » portant sur leur front le tatouage qui est leur marque<sup>124</sup> ». L'auteur rappelle qu'Épiménide de Cnossos, « après un « Long Sommeil » de cinquante-sept ans dans la grotte de Zeus sur le mont Ida, [...] connaît des extases prolongées et chargées de révélations ; revenu parmi les humains, plein d'une sagesse exemplaire, doué de pouvoirs mantiques, pratiquant des jeûnes fort sévères, il introduit des pratiques purificatoires dans de nombreuses villes où il passe [...] ». Il porte sur lui les tatouages des chamans du Nord, comme Zalmoxis. À propos d'Empédocle d'Agrigente, circulent, peu après sa mort, des récits légendaires sur ses pouvoirs de type « chamanique ». D'après Diogène Laërce, il aurait été l'élève de Pythagore<sup>125</sup>.

L'association entre pythagorisme et magie dangereuse semble d'ailleurs une accusation courante dans le monde gréco-romain. Elle se fonde sur une mauvaise interprétation de la composante mystico-magique présente dans le pythagorisme ancien comme dans le pythagorisme nouveau<sup>126</sup>. Cicéron, dans son discours *Contre Vatinius*, accuse ce dernier, qui se proclame pythagoricien, de se livrer à des « rites inconnus et impies », par exemple d'apaiser les dieux mânes avec des entrailles d'enfants<sup>127</sup>. Il prend soin de distinguer ces pratiques de magie noire de la *disciplina* pythagoricienne que Nigidius Figulus a fait renaître à son époque et qui n'a rien à voir, dit-il, avec ces pratiques. Pourtant certains décrivent le cercle de Nigidius comme une secte secrète, aux pratiques sacrilèges, et assimilent le pythagorisme à la magie au mauvais sens du terme, c'est-à-dire à l'occultisme<sup>128</sup>.

124 *Ibid.*, p. 24.

125 Diogène Laërce, VIII, 54-55.

126 Voir P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Oxford UP, 1995, p. 324-325.

127 Cicéron, *Contre Vatinius*, 6, 14. Juvénal reprendra ces accusations dans sa satire VI, 448-553. Au début de sa traduction du *Timée*, Cicéron considère que c'est Nigidius Figulus qui fit renaître la *disciplina* pythagoricienne disparue et lui dédicace son ouvrage dans la préface, soulignant ainsi le lien étroit qu'il reconnaît entre le *Timée* et le pythagorisme. Il est intéressant de noter que Jérôme nomme Nigidius à la fois *pythagoricus* et *magus*, comme si ces deux termes étaient synonymes (*Chron. ad a. 45 a. C.*).

128 D. Liuzzi, *Nigidio Figulo, astrologo e mago. Testimonianze e frammenti*, Lecce, Milella, 1983. Les fragments de Nigidius ont été rassemblés par Jan Rutgersius, *Variae lectiones*, Leyde, 1618, p. 246-298 et par Antonius Swoboda, *P. Nigidii Figuli operum reliquiae* [1889], Amsterdam, A. Hakkert, 1964. On en trouvera une traduction partielle dans l'étude de L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus. Philosophe néo-pythagoricien orphique*, Paris, Éditions de l'œuvre d'Auteuil, 1931. J. Carcopino défend la thèse qu'un *sodalitium* pythagoricien clandestin, dirigé par Nigidius Figulus, fonctionnait à Rome vers le milieu du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. (*La Basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, Paris, L'Artisan du livre, 1926). Cette thèse est discutée par M. Danuta, « *Sodalitium Nigidiani*: les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *Revue de l'histoire des religions*, 218/3, 2001, p. 339-367. Pour une étude d'ensemble, voir A. Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1963.

Apulée lui-même n'est pas ignorant de ce lien que l'opinion établit entre pythagorisme et magie :

*Pythagoram plerique Zoroastri sectatorem similiterque magiae peritum arbitrati tamen memoriae prodiderunt [...].*

La tradition rapporte que Pythagore passe aux yeux de la plupart pour avoir été disciple de Zoroastre et versé comme lui dans la magie<sup>129</sup>.

Il raconte alors une anecdote qui prouverait que les poissons n'ont aucune utilité en magie<sup>130</sup>. Après avoir réfuté cette accusation d'avoir cherché des poissons pour accomplir des pratiques occultes, il en vient au grief d'avoir ensorcelé par ses incantations l'esclave Thallus. Cette accusation se fonde sur des opinions et des croyances reçues :

*[...] potius aliquid de rebus peruulgatoribus et iam creditis fingendum esse. Igitur ad praescriptum opinionis et famae confinxere puerum quempiam carmine cantatum [...].*

Il fallait plutôt imaginer quelque chose davantage vulgarisé et déjà accrédité. Pour se conformer à l'opinion et aux idées reçues, ils ont donc prétendu qu'un jeune homme avait été ensorcelé par mes incantations [...] <sup>131</sup>.

L'utilisation d'enfants à des fins divinatoires ne relève pas simplement de l'opinion du vulgaire, mais elle est confirmée par l'autorité des plus grands savants, notamment par Varron dont l'autorité est incontestable. Apulée affirme avoir lu chez ce « puits de science » (*uirum accuratissime doctum atque eruditum*<sup>132</sup>) deux anecdotes dont l'une se rapporte justement à Nigidius Figulus : ce dernier aurait provoqué par des enchantements l'inspiration chez des enfants pour résoudre une affaire d'argent volé.

Mais il ne sait trop que penser de ces récits sur les arts magiques et les enfants et préfère s'abstenir de porter un jugement. Il s'en réfère alors à la pensée de Platon qui a posé l'existence de puissances divines intermédiaires entre les dieux et les hommes par lesquelles s'opèrent les actes de divination et de magie :

*Haec et alia apud plerosque de magiis et pueris lego equidem, sed dubius sententiae sum dicamne fieri posse an negem; quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas, easque diuinationes cunctas et magorum miracula gubernare.*

129 Apulée, *Apol.*, 31, 2.

130 L'anecdote est également présente chez Plutarque, *Quaest. conu.*, VIII, 729d.

131 Apulée, *Apol.*, 42, 3.

132 *Ibid.*, 42, 6.

Telles sont, parmi d'autres, sur les arts magiques et les enfants, les anecdotes que je lis chez de nombreux auteurs ; mais je ne sais trop qu'en penser, ni si je dois tenir ces faits pour possibles ou les nier. Je crois pourtant, sur la foi de Platon, qu'entre les dieux et les hommes se trouvent certaines puissances divines, intermédiaires par leur nature et par la place qu'elles occupent, et que c'est par elles que s'opèrent toutes les divinations et les miracles de la magie<sup>133</sup>.

Pour conclure, il cite une sentence de Pythagore. Que le nom de Varron soit cité par Apulée à ce moment précis de son argumentation n'est certainement pas innocent si l'on se souvient que la démonologie varronienne, d'après les témoignages d'Augustin et d'Arnobé, annonce justement celle des Médioplatoniciens<sup>134</sup>. En outre, les rapports de Varron avec le pythagorisme semblent bien établis par le fait qu'il a souhaité être enterré selon le rituel pythagoricien, si l'on en croit Pline l'Ancien<sup>135</sup>.

### Pythagore

Le nom de Pythagore est constamment associé à ceux d'« hommes divins » par les Anciens. Il semble qu'on le considère dès son vivant comme un demi-dieu et ses paroles comme divines. Dans le *corpus apuleianum*, il apparaît comme une figure particulière qui se détache avec netteté des autres philosophes que nous venons de voir cités par Apulée. En effet, ce dernier montre un intérêt historique pour la figure de Pythagore, car il retrace sa biographie exactement comme il le fait pour son maître Platon.

Nous verrons que l'éloge de Pythagore court d'une œuvre à une autre. Pourtant, les commentateurs d'Apulée n'y ont guère attaché d'importance. Certains ont plutôt insisté sur l'importance de la figure de Socrate, « maître » d'Apulée pour reprendre le terme d'A. Deremetz<sup>136</sup>. Plusieurs ont remarqué qu'Apulée se compare souvent lui-même à Pythagore explicitement ou implicitement, à la fois dans le *De magia* et dans la *Floride XV*, mais n'ont pas approfondi leur remarque<sup>137</sup>. S.J. Harrison, par exemple, note dans son

133 *Ibid.*, 43, 1-2.

134 Augustin, *Ciu.*, VII, 6 = fr. XVI, 3 éd. Agahd ; Arnobé, *Adu. nat.*, III, 41.

135 Pline l'Ancien, *Nat.*, II, 160 : *Quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere sicut M. Varro Pythagorico modo in myrtii et oleae atque populi nigrae foliis*. Sur le pythagorisme de Varron, voir Y. Lehmann, qui souligne l'influence de Nigidius Figulus sur le Réatin (*Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997, p. 299-314).

136 A. Deremetz, « Narration et argumentation dans l'Apologie d'Apulée », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 221. Pour une étude d'ensemble sur Pythagore, voir J.-F. Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1993.

137 G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, *op. cit.*, p. 149-150 ; S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, *op. cit.*, p. 115-116 ; *Apuleius, Rhetorical Works*, éd. dirigée par S. Harrison, Oxford, Oxford UP, 2001, p. 154, n. 65.

commentaire à la *Floride* XV qu'il pourrait exister une analogie entre Apulée *philosophus platonicus* et Pythagore, mais ne développe pas cette idée<sup>138</sup>. Quant à V. Hunink, il affirme qu'Apulée s'identifie clairement à Pythagore, comme il le fait avec d'autres philosophes<sup>139</sup>. Mais il nous paraît inexact de mettre sur le même plan Pythagore et les autres représentants de la sagesse. La remarque de R. De'Conno qui accorde à Pythagore une forme de prééminence mérite d'être développée :

Pythagore, tel qu'il est représenté dans la *Floride* XV, incarne peut-être l'idéal apulien du *philosophus*, avec sa soif inextinguible de connaissance, son besoin du divin, ses pérégrinations à la recherche d'un assouvissement de l'esprit<sup>140</sup>.

108

Nous souhaitons approfondir cette idée en nous livrant à un examen détaillé des différents textes où apparaît Pythagore. La *Floride* XV est importante de ce point de vue, car l'extrait conservé est consacré à l'île de Samos, île natale de Pythagore. La description de Pythagore que nous y trouvons commence par son aspect extérieur pour ensuite préciser ses qualités d'artiste :

[...] *et pulchritudinis adprime insignis et psallendi musicaeque omnis multo doctissimus* [...].

Il était d'une beauté tout à fait remarquable, habile plus qu'aucun autre à la lyre et à tous les travaux des Muses<sup>141</sup>.

La description de Pythagore évoque de manière troublante la figure d'Apollon, associée elle aussi à la beauté parfaite, au savoir, à la lyre et aux muses dans la *Floride* III : « il chante de manière très savante et agréable » (*doctissime et gratissime cantilat*). Cet écho rappelle qu'Apollon est le dieu tutélaire des pythagoriciens dont leur Maître est l'incarnation. Dans sa *Vie de Pythagore*, Jamblique rapprochera Pythagore du θεῖος ἀνὴρ, affirmant que les pythagoriciens ne nommaient pas le Maître par son nom, mais l'appelaient « le divin » (θεῖος) et insistera sur les rapports entre Pythagore et Apollon<sup>142</sup>. Il raconte qu'arrivé à Crotona, Pythagore s'y fit un grand nombre de disciples et captiva par ses discours plus de deux mille habitants de la ville qui « mettaient désormais

138 S. J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, op. cit., p. 115.

139 *Apuleius of Madauros. Florida*, éd. cit., p. 141.

140 R. De'Conno, « Posizione e significato dei *Florida* nell'opera di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 8, p. 67.

141 Apulée, *Flor.*, XV, 12.

142 Sur Jamblique, nous renvoyons aux travaux de B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus, Aarhus UP, 1972 ; H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néo-platonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990 ; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania State UP, 1995 ; H.-D. Saffrey, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000 ; D. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris, Vrin, 2000.

Pythagore au nombre des dieux, comme une sorte de démon bienfaisant et plein d'amour pour les hommes : les uns disaient qu'il était le dieu Pythien, les autres Apollon Hyperboréen, les autres le dieu Pæan, les autres un des démons habitant la lune, les autres l'un des dieux Olympiens, apparu aux hommes de ce temps-là sous la figure d'un homme pour l'utilité et le redressement de la vie mortelle<sup>143</sup> ». Ni dieu ni simplement homme, Pythagore est un être intermédiaire, un *tertium quid*, selon Aristote, entre l'humain et le divin<sup>144</sup>. Jamblique le présente toujours comme une âme d'un rang particulièrement élevé, associée à Apollon. Sa naissance est annoncée par Apollon, son nom se rapporte à l'Apollon Pythien<sup>145</sup> ; Jamblique évoque également la vénération particulière de Pythagore pour le temple d'Apollon Genêtôr à Délos et ses relations privilégiées avec le Scythe Abaris, prêtre de l'Apollon hyperboréen, qui reconnaît en lui le dieu dont il est le prêtre<sup>146</sup>. Selon le témoignage d'Aristote, Pythagore passait précisément à Croton pour ce dieu<sup>147</sup>.

A.-M. Taisne, s'appuyant sur les « recherches sur le symbolisme funéraire des Romains » menées par F. Cumont, suggère judicieusement « un lien entre l'*ekphrasis* de Bathylle et Pythagore » dans la *Floride* XV, voyant derrière la figure du citharède celle d'Apollon lyricine dont « la lyre à sept cordes, construite à l'imitation des cercles planétaires, est le plus apte à rappeler aux humains le concert de la grande symphonie cosmique »<sup>148</sup> :

Ainsi la description d'un Bathylle citharède loin d'être un hors d'œuvre au début du discours prend pour les auditeurs tant soit peu avertis d'Apulée une signification symbolique très riche où la beauté est au service des plus hautes conceptions intellectuelles<sup>149</sup>.

Ayant fui son île natale à l'avènement du tyran Polycrate, Pythagore consacre une grande partie de son temps à voyager et à connaître les religions et les rites orientaux. Une tradition rapporte que, voulant se rendre en Égypte, il aurait été fait prisonnier par le roi Cambyse et aurait donc passé un certain temps en Perse où « il eut pour maîtres les mages des Perses, et surtout Zoroastre, l'interprète de

143 Jamblique, *Vie de Pythagore*, 30, éd. L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

144 Aristote, fr. 192, éd. Rose.

145 Jamblique, *Vit. Pyth.*, 5 ; 25.

146 *Ibid.*, 135-136.

147 Aristote, fr. 191 éd. cit. L'ouvrage d'Aristote *Sur les pythagoriciens* est perdu. On trouvera une importante notice sur cet ouvrage dans W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [1962], Cambridge (MA), Harvard UP, 1972, p. 28-52.

148 F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, 1966.

149 A.-M. Taisne, « Magie de l'image chez Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 2008, p. 176-177.

tout divin mystère » qui lui a transmis « sa science sacerdotale » (*sacerdotia*<sup>150</sup>). Apulée revient à deux reprises dans son plaidoyer sur la filiation entre Zoroastre et Pythagore qui fait ainsi le lien avec la magie iranienne et intègre la religion des mages dans son système philosophique.

Mais la tradition la plus répandue rapporte qu'il alla de son plein gré étudier en Égypte<sup>151</sup>. D'après Isocrate, il aurait reçu des prêtres de Memphis pendant vingt-deux ans l'initiation aux mystères d'Isis<sup>152</sup>. « Ce chemin d'initié d'Isis menait le myste de la mort apparente jusqu'à la résurrection à la lumière d'Osiris, par les chemins de la connaissance du Verbe-Lumière et du parcours de l'humanité à travers les sept cercles planétaires<sup>153</sup> ».

Apulée relate lui aussi l'expérience mystico-religieuse de Pythagore en Égypte où « il apprit des prêtres les puissances incroyables des rites religieux », les admirables combinaisons des nombres » :

110

[...] *doctores habuisse Persarum magos ac praecipue Zoroastren, omnis diuini arcani antistitem [...]. Sponte eum petisse Aegyptias disciplinas atque ibi a sacerdotibus caerimoniarum incredundas potentias, numerorum admirandas uices [...]*<sup>154</sup>.

La *Floride* VI consacrée aux merveilles de l'Inde énumère six peuples célèbres qualifiés chacun par une épithète caractérisante traditionnelle qui illustre leur principale qualité : c'est ainsi que les Égyptiens sont dits savants (*Aegyptios eruditos*<sup>155</sup>). Apulée reprend là une tradition bien établie selon laquelle l'Égypte est le lieu mythique du savoir le plus ancien<sup>156</sup>. Isis, dans son apparition à Lucius, le confirme : seuls, les Égyptiens, « puissants par leur antique savoir », connaissent le véritable culte à lui offrir ainsi que son vrai nom :

[...] *priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellunt uero nomine reginam Isidem*<sup>157</sup>.

150 Apulée, *Apol.*, 26, 5 ; 31, 2 : « Pythagore passe en général pour avoir été disciple de Zoroastre et versé comme lui dans la magie. »

151 Voir Plutarque, *De Is. et Os.*, 10, 354e.

152 Isocrate place l'origine de la philosophie en Égypte (*Busiris*, 28). Hérodote indiquait déjà les ressemblances entre les usages sacerdotaux des Égyptiens et ceux des orphiques et des pythagoriciens (II, 81).

153 P. Cambronne, *Chants d'exil, op. cit.*, p. 29, n. 2.

154 Apulée, *Flor.*, XV, 15.

155 *Ibid.*, VI, 1.

156 D'après Platon, seuls les Égyptiens ont conservé la mémoire authentique des origines, alors que tous les autres peuples l'ont perdue. C'est un prêtre égyptien très âgé qui le révèle à Solon venu à Saïs en Égypte : « On dit que c'est chez nous que se sont conservées les traditions les plus anciennes [...]. Tout se trouve consigné par écrit dans nos temples depuis un temps immémorial et s'est ainsi conservé. » (Platon, *Tim.*, 22b-d, éd. É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1973).

157 Apulée, *Met.*, XI, 5, 3.

Cette expérience religieuse sera, plus tard, celle d'Apulée, lorsqu'il sera initié en Grèce à la plupart des mystères sacrés, mais aussi celle du personnage principal de son roman, Lucius, « initié à de très nombreux cultes<sup>158</sup> » :

*Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. [...] At ego, ut dixi, multiuiga sacra et plurimos ritus et uarias ceremonias studio ueri et officio erga deos didici.*

J'ai été initié en Grèce à la plupart des cultes. [...] Moi, comme je l'ai dit, ce sont des cultes de tout ordre, des rites très nombreux, des cérémonies variées que, par amour de la vérité et par devoir envers les dieux, j'ai appris<sup>159</sup>.

N'oublions pas qu'Apulée, lorsqu'il séjourne à Oea, trois ans avant la date de son procès pour magie, est en route pour Alexandrie en Égypte, destination importante pour les initiés à cette époque. Si rien ne permet d'affirmer qu'il s'est rendu en Égypte lors d'une autre occasion, cela ne paraît pas improbable, car son intérêt pour l'Égypte, et en particulier pour sa religion, est manifeste<sup>160</sup>. Il se dit *uiaie cupidus*<sup>161</sup> et *peregrinationis cupiens*<sup>162</sup>. Il a voyagé à Athènes, en Asie Mineure, peut-être en Thessalie<sup>163</sup> et à Rome<sup>164</sup> et il est allé sur l'île de Samos, marchant ainsi sur les traces mêmes de Pythagore<sup>165</sup>.

Ce dernier se serait même rendu jusqu'en Inde, second lieu mythique du savoir après l'Égypte, comme l'attestent les *Florides* VI et XV. Il y aurait rencontré les gymnosophistes pour lesquels Apulée dit sa plus grande admiration en raison de leur sagesse<sup>166</sup> :

158 *Ibid.*, III, 15, 4 : *sacris pluribus initiatus*. L'expression a souvent été rapprochée de la déclaration autobiographique d'Apulée dans son plaidoyer (*Apol.*, 55).

159 *Id.*, *Apol.*, 55, 8.

160 Nous partageons l'opinion de V. Hunink, « Apuleius and the Asclepius », *Vigilae christianae*, 50, 1996, p. 295.

161 Apulée, *Apol.*, 72.

162 *Ibid.*, 73.

163 C'est l'hypothèse de J. Colin, mais elle n'est étayée par aucun argument solide (« Apulée en Thessalie : fiction ou vérité ? », *Latomus*, 24, 1965, p. 330-345).

164 Un seul passage semble indiquer qu'Apulée s'est peut-être rendu à Rome, mais rien ne le prouve de manière certaine : « Depuis mon jeune âge, j'ai toujours cultivé avec zèle les nobles disciplines, et fait apprécier mon caractère et ma culture tant dans notre province qu'à Rome même » (*Flor.*, XVII, 4, éd. P. Vallette). Voir *Apuleius of Madauros. Florida*, éd. cit., p. 173-174 : V. Hunink estime que le séjour d'Apulée à Rome, s'il l'a fait, a dû avoir lieu avant 156, date de son procès, et rappelle l'hypothèse de F. Coarelli selon laquelle il aurait logé dans une maison à Ostie (« Apuleio a Ostia ? », *Dialoghi di Archeologia*, 7, 1989, p. 27-42).

165 Apulée, *Flor.*, XV, 4 : *si recte recordor uiam*. L'expression atteste la présence d'Apulée à Samos.

166 *Ibid.*, XV, 16. Le bref exposé sur l'Inde que fait Apulée dans la *Floride* VI « suppose que lui était parvenue une connaissance générale de la culture indienne exacte dans ses grandes lignes et moins confuse que les données de ceux des textes grecs antérieurs qui nous sont parvenus » (*L'Inde vue de Rome*, éd. cit., p. 380). La seule autre mention des gymnosophistes que nous trouvons dans la littérature latine se trouve chez Pline, *Nat.*, VII, 22.

*Hos ego maxime admiror [...]. Quid igitur est? unum pro his omnibus norunt: sapientiam percolunt tam magistri senes quam discipuli iuniores.*

C'est pour eux que j'ai la plus grande admiration [...]. Pourquoi donc? Ils savent une seule chose qui tient lieu de tout: la sagesse que cultivent tant les maîtres âgés que leurs disciples plus jeunes<sup>167</sup>.

*[...] inde Bracmanos — hi sapientes uiri sunt, Indiae gens est — eorum ergo Bracmanum gymnosophistas adisse.*

[...] de là il se rendit chez les Brachmanes – ceux-ci sont des sages, habitants de l'Inde – et, parmi ces Brachmanes, il rencontra les Gymnosophistes<sup>168</sup>.

Les gymnosophistes représentent aux yeux d'Apulée une autre forme d'idéal du sage, parce qu'ils consacrent leur vie entière non pas à des occupations manuelles, mais à la contemplation. Pythagore retire de ce contact l'essentiel de sa philosophie sur le corps, l'âme, la vie, la mort, les dieux:

112

*Bracmani autem pleraque philosophiae eius contulerunt, quae mentium documenta, quae corporum exercitamenta, quot partes animi, quot uices uitae, quae diis manibus pro merito suo cuique tormenta uel praemia.*

Les Brachmanes lui apportèrent l'essentiel de sa philosophie: les disciplines de l'esprit, les exercices du corps, le nombre des parties de l'âme, des phases successives de la vie, les tourments ou les récompenses réservés aux dieux mânes, selon les mérites de chacun<sup>169</sup>.

L'extrait de la *Floride* VI se termine sur l'examen de conscience que les maîtres exigent quotidiennement de leurs disciples avant le repas en commun, pratique adoptée dans les cercles pythagoriciens<sup>170</sup>.

Pythagore s'initie également aux théories astrologiques et à la médecine chez les Chaldéens et à l'art de l'éloquence auprès de Phérécyde de Syros, considéré comme le créateur de la prose. Anaximandre de Milet lui aurait enseigné les secrets de la nature, Épiménide de Crète, ceux des présages et des purifications<sup>171</sup>. Dans le *De magia*, Épiménide et Pythagore sont associés dans la catégorie des philosophes que la foule, dans son ignorance, appelle des *magi* au sens vulgaire

167 Apulée, *Flor.*, VI, 8-9.

168 *Ibid.*, XV, 16.

169 *Ibid.*, XV, 18.

170 Dans *Carmina Aurea*, 40-44, se trouve l'ensemble des questions que l'on doit se poser à la fin de chaque journée, avant de dormir (cités par Plutarque et Arrien).

171 Apulée, *Flor.*, XV, 20.

du terme<sup>172</sup>. Pythagore aurait enfin suivi les leçons d'un quatrième maître, Laodamas, disciple de Créophyle, rival en poésie d'Homère<sup>173</sup>.

La figure de Pythagore est essentielle dans l'économie du *corpus* d'Apulée : nous venons de voir qu'elle scande le plaidoyer à six reprises, qu'elle fait l'objet de deux *Florides*, qu'elle éclaire l'ouverture du livre XI des *Métamorphoses* et qu'elle est explicitement mise en relation avec Socrate et Platon dans les ouvrages philosophiques. Elle se situe à la croisée de la physique et de la morale ; elle fait le lien avec l'enseignement perse, égyptien et indien, réunissant en elle toutes les sagesses les plus importantes de la terre. En particulier, Apulée insiste non seulement sur la beauté physique de Pythagore, mais aussi sur l'étendue de ses connaissances, la vivacité de son intelligence, et surtout sur ses rapports avec la religion. Ce lien entre Pythagore et la religion est renforcé par le fait que, dans le *De magia*, Apulée insère une citation de Pythagore que l'on retrouve dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique. Il est tout à fait possible qu'Apulée ait eu une connaissance directe de certains textes pythagoriciens :

*Non enim ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi.*

Comme le disait Pythagore, ce n'est pas dans n'importe quel bois qu'il sied de sculpter un Mercure<sup>174</sup>.

La pensée d'Apulée sur Pythagore et les sagesses orientales est d'ailleurs proche des conceptions d'un philosophe contemporain, Numénius d'Apamée, qui, dans un fragment, rattache lui aussi l'enseignement de Platon à celui de Pythagore et des peuples orientaux :

Après avoir cité et avoir pris pour sceaux les témoignages de Platon, il faudra remonter plus haut et les rattacher aux enseignements de Pythagore, puis en appeler aux peuples fameux, en évoquant les mystères, les dogmes, leurs fondations de cultes, qui sont en accord avec Platon, tout ce qu'ont établi les Brahmanes, les Juifs, les Mages, les Égyptiens<sup>175</sup>.

Numénius affirme clairement : « Platon pythagorise<sup>176</sup> ». Apulée reprend les éléments de la légende de Pythagore qui circulent dans toutes les doxographies hellénistiques pour remonter, au-delà de Pythagore, jusqu'aux sagesses les

<sup>172</sup> *Id.*, *Apol.*, 27, 2.

<sup>173</sup> Jamblique indique que Pythagore eut pour éducateur Créophyle et Phérécyde de Syros, qu'il rendit visite à Thalès, à Bias et à Anaximandre, qu'il séjourna ensuite en Syrie quatre ans et se rendit en Égypte où il resta vingt-deux ans, puis que, fait prisonnier par les troupes de Cambyse, il fut emmené en Perse où il séjourna pendant douze ans avant de revenir à Samos (*Vit. Pyth.*, 9-19).

<sup>174</sup> Apulée, *Apol.*, 43, 6.

<sup>175</sup> Numénius, fr. 1, éd. Des Places.

<sup>176</sup> *Id.*, fr. 24.

plus proches du divin, possédées par des peuples d'une antiquité proverbiale, initiateurs de la philosophie – Égyptiens, brahmanes, juifs, mages « beaucoup plus anciens que les Égyptiens » aux dires d'Aristote<sup>177</sup>. Il cède lui aussi à ce mirage oriental qui voit en la philosophie de ces peuples barbares une philosophie bien plus antique et bien plus vénérable que celle des Grecs parce qu'ils mènent une vie pure qui les rapproche de la divinité et il reprend la conclusion inévitable selon laquelle les premiers philosophes de la Grèce ont dû s'instruire auprès de ces Barbares<sup>178</sup>. Pythagore réalise la synthèse remarquable de tout ce qui relève de la philosophie religieuse et du culte des dieux. Les éléments biographiques présents dans l'œuvre d'Apulée établissent un parcours idéal pour la formation philosophique.

#### LA GÉNÉALOGIE DU PLATONISME ET LA PLACE DE SOCRATE À L'INTÉRIEUR DE CELLE-CI

114 Le pythagorisme est progressivement assimilé par l'Ancienne Académie au cours du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>179</sup> :

En se considérant héritiers de l'enseignement de Pythagore, les principaux philosophes de l'Académie, Speusippe, Xénocrate et leurs disciples réinterprétèrent l'ancien matériau en accord avec leurs propres exigences, en contribuant à un bouleversement de la philosophie pythagoricienne originaire<sup>180</sup>.

Aux premiers siècles de l'Empire, le renouveau du pythagorisme est indéniable et la tradition pythagoricienne dans le platonisme est particulièrement nette à l'époque impériale, comme de nombreux travaux récents sur les philosophes hellénistiques le soulignent<sup>181</sup>. La philosophie d'Apulée est, elle aussi, une étape importante sur le long chemin historique de ce courant philosophique qui conduira au néoplatonisme. Platonisme et pythagorisme s'interpénètrent sur le plan doctrinal, même si les deux écoles de pensée restent distinctes. Aulu-Gelle

<sup>177</sup> Aristote, fr. 6, éd. Rose.

<sup>178</sup> Voir la préface d'A. Hasnaoui, *Pythagore : un dieu parmi les hommes*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 16. Pour une étude remarquable de la dépendance de la Grèce à l'égard de la civilisation égyptienne, voir G. Fowden, *The Egyptian Hermes: a Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1987.

<sup>179</sup> L'ouvrage de W. Burkert reste sur ce point fondamental (*Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, *op. cit.*). Voir également B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Roma/Bari, Laterza, 1996, p. 104-118 et 137-139.

<sup>180</sup> M. Bonazzi, « Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale », dans M. Bonazzi, V. Celluprica (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 121-122.

<sup>181</sup> Voir par exemple B. Centrone, « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo », dans A. Brancacci (dir.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 139-168 ; M. Bonazzi, V. Celluprica (dir.), *L'eredità platonica*, *op. cit.* ; M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras*, *op. cit.*, 2007.

atteste lui aussi le lien qui existe entre les deux au II<sup>e</sup> siècle de notre ère lorsqu'il souligne l'intérêt que Calvisius Taurus, philosophe platonicien dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, manifeste envers le pythagorisme<sup>182</sup>.

Les différents travaux de P. Donini sur la pensée de Plutarque font apparaître une prise de position qui nous paraît importante à rappeler, car Apulée semble y puiser une partie de ses propres convictions philosophiques. À l'époque où écrit Plutarque, existaient des « interprétations radicalement divergentes du platonisme, dont il devait nécessairement tenir compte : d'un côté celle de la Nouvelle Académie [...], de l'autre celle qui se réclamait de Pythagore. L'un et l'autre de ces arbres généalogiques du platonisme ne comprenaient pas les mêmes noms puisque le second, après Pythagore et Platon, faisait place à Aristote, tandis que dans le premier Socrate remplaçait Pythagore, alors qu'Arcésilas était présenté comme l'héritier de Platon<sup>183</sup> ».

Lorsque Plutarque expose clairement ses convictions philosophiques en matière de cosmologie et de théologie (dans le *De Iside et Osiride*, 370e) et d'éthique (dans le *De uirtute morali*, 441e), il se réfère toujours, outre Platon et Aristote, à Pythagore et au pythagorisme comme inspireurs plus lointains de ces idées<sup>184</sup>. Pythagore et Aristote, exclus de la tradition néo-académique, apparaissent donc comme les composantes d'une généalogie philosophique organisée autour de Platon dans laquelle Plutarque se reconnaît pleinement : « C'est en effet à cette généalogie, qui comprend Pythagore, Platon, Aristote, que Plutarque fait remonter ses convictions positives platoniciennes<sup>185</sup> ». P. Donini estime donc pouvoir émettre l'hypothèse que Plutarque pensait que le contenu entier ou presque de la philosophie platonicienne était d'origine pythagoricienne<sup>186</sup>.

La position d'Apulée, sur ce point, est analogue à la position de Plutarque décrite par P. Donini. En effet, notre auteur privilégie lui aussi la filiation pythagoricienne puisqu'il considère que pythagoriciens et platoniciens sont essentiellement de la même école :

*Porro noster Plato, nihil ab hac secta uel paululum deuius, pythagorissat in plurimis.*

<sup>182</sup> Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, I, 9, 8.

<sup>183</sup> D. Babut, « L'unité de l'Académie selon Plutarque », dans M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras*, op. cit., p. 82-83. Il résume une idée de P. Donini dans M. Bonazzi, V. Celluprica (dir.), *L'eredità platonica*, op. cit., p. 257-263.

<sup>184</sup> Sur les rapports de Plutarque avec le pythagorisme, voir également *Isis et Osiris*, trad. nouvelle avec avant-propos, prolégomènes et notes par M. Meunier, Paris, Éditions de la Maisnie, 1979, p. 11-19.

<sup>185</sup> P. Donini, « Socrate "pitagorico" e medioplatonico », art. cit., p. 337-338.

<sup>186</sup> *Id.*, « Tra academia e pitagorismo », art. cit., p. 120.

De plus, notre Platon ne s'écarte en rien de cette doctrine ou ne s'en écarte qu'à peine, il est pythagoricien dans la plupart des points<sup>187</sup>.

À la suite d'Aristote qui affirme que la philosophie de Platon était profondément influencée par Pythagore, Apulée fait explicitement de Platon un disciple de Pythagore lorsqu'il retrace son parcours d'études au début de *De Platone*. Nous avons vu qu'à la mort de Socrate, Platon « se consacra à la doctrine de Pythagore » et forma sa propre philosophie en empruntant aux pythagoriciens leur physique<sup>188</sup>.

Les tendances pythagoriciennes des platoniciens sont fondées sur la conviction que les doctrines platoniciennes remontent à celles de Pythagore et en constituent le développement naturel, et que les deux traditions ressortissent à une unité substantielle<sup>189</sup>. B. Centrone indique que le développement de ces tendances est concomitant du tournant dogmatique de l'Académie où l'on recherche des ancêtres illustres pour donner plus de poids à la tradition postérieure<sup>190</sup>.

Dans cette généalogie, après Pythagore et Platon, arrive Aristote, présenté comme le premier héritier de Platon. Nous avons vu l'importance de cette place, tandis que le nom d'Arcésilas n'est jamais mentionné. Apulée exprime clairement son appartenance à une lignée d'ancêtres au premier rang desquels se situe Aristote : « mes ancêtres, je veux dire Aristote, Théophraste, Eudème, Lycon et tous les autres disciples de Platon » (*maiores meos, Aristotelen dico et Theophrastum et Eudemum et Lyconem ceterosque Platonis minores*<sup>191</sup>). Il se situe ainsi dans le courant conciliateur et aristotélisant du platonisme, comme Alcinoos, et non pas dans le courant hostile à Aristote, représenté par Nicostrate, Taurus<sup>192</sup> et Atticus<sup>193</sup>.

Nos analyses corroborent l'étude de G. Bechtle qui parvient à la conclusion suivante :

Atticus pense que les doctrines d'Aristote sont opposées à celles de Platon et donc automatiquement complètement fausses. Alors qu'il y avait des platoniciens à cette époque qui représentaient l'assimilation ou, selon le degré de l'assimilation, même la synthèse des philosophies aristotélicienne et platonicienne, comme par exemple Alcinoos et Apulée, Atticus n'est pas du tout le seul à refuser tout ce qui

187 Apulée, *Flor.*, XV, 26.

188 Voir *supra* la section : Platon, p. 86-92.

189 B. Centrone, « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale », art. cit., p. 158.

190 *Ibid.*, p. 166-167.

191 Apulée, *Apol.*, 36, 3.

192 Nous connaissons le titre d'un ouvrage *Sur les différences doctrinales entre Platon et Aristote* par la *Suda* T 166, vol. IV, p. 509. 12 Adler.

193 Atticus, *Fragments*, éd. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

est aristotélien pour la pensée de Platon : Calvisius Taurus [...] tout comme Numénius s'est engagé à essayer de séparer ce qui est aristotélien de ce qui est platonicien. De plus, l'on sait que Nicostrate était un représentant typique de la tradition platonicienne anti-aristotélienne<sup>194</sup>.

Les principes doctrinaux de Pythagore sont transmis par Platon, Aristote et leurs disciples. Sans aller jusqu'à associer systématiquement Pythagore, Platon et Aristote comme le fait Plutarque dans son *De uirtute morali*<sup>195</sup>, Apulée trace un chemin qui va de Pythagore à lui-même où Platon et Aristote occupent les postes les plus importants. Pythagorisme, platonisme et aristotélisme se mêlent harmonieusement : Apulée nous paraît retrouver le « platonisme pythagorisant » qui caractérise le mouvement platonicien du début de l'époque impériale<sup>196</sup>. Il accrédite la thèse d'une descendance pythagoricienne également par Aristote<sup>197</sup>, comme nous pouvons la voir affirmée plus fortement dans l'anonyme *Vie de Pythagore* où Aristote est le dixième diadoque de l'école pythagoricienne après Platon<sup>198</sup>, ou chez Moderatus qui rapporte les accusations formulées à l'encontre de Platon, Aristote et leurs disciples pour s'être appropriés les doctrines principales de Pythagore<sup>199</sup>.

Pythagore, Platon, Aristote, Apulée : la lignée s'inscrit en filigrane dans le texte, en particulier dans le *De magia*. La définition qu'Apulée propose de lui-même dans le plaidoyer est très proche en particulier de celle de Pythagore :

[...] *philosophum formosum et tam Graece quam Latine disertissimum.*

[...] un philosophe beau et aussi éloquent en grec qu'en latin<sup>200</sup>.

Si la comparaison avec Pythagore n'est certes pas explicite, Apulée laisse toutefois entendre qu'il est une sorte de nouveau Pythagore, accusé pour les qualités mêmes que possédait ce philosophe : beauté physique (*Apol.*, 4, 1), initiation à des cultes à mystères (*Apol.*, 55, 8) et connaissance des enseignements

194 G. Bechtle, « La problématique de l'âme désordonnée chez Plutarque et Atticus », dans F. Dastur, C. Lévy (dir.), *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 17. Voir également C. Moreschini, « Attico: una figura singolare del medioplatonismo », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, p. 477-491. Sur Nicostrate, voir D.P. Taormina, « Nicostrato contro Aristotele. Aristotele contro Nicostrato », dans *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, op. cit., p. 73-127.

195 Plutarque, *De uirt. mor.*, 4-6.

196 Nous nous fondons sur l'étude de B. Centrone, « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale », art. cit., p. 139. L'auteur y montre que pythagorisme et platonisme s'interpénétraient à l'époque impériale et en conclut qu'il est normal de parler de platoniciens « pythagorisants ».

197 M. Bonazzi, « Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale », art. cit., p. 159.

198 Voir Photius, *Bibl. cod.*, 249, 438b17-19.

199 Voir Porphyre, *Vit. Pyth.*, 53 ; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 131.

200 Apulée, *Apol.*, 11.

des *magi perses* (*Apol.*, 25, 9) et de Zoroastre (*Apol.*, 26, 5). Dans ce chapitre 26, Apulée affirme connaître la science sacerdotale de Zalmoxis et de Zoroastre grâce à sa lecture de certains dialogues de Platon qui, lui-même, reçut ce savoir de son enseignement pythagoricien :

*Idem Plato in alia sermocinatione de Zalmoxi quodam Thraci generis, sed eiusdem artis uiro, ita scriptum reliquit [...]. Quod si ita est, cur mihi nosse non liceat uel Zalmoxi bona uerba uel Zoroastri sacerdotia?*

Le même Platon a écrit dans un autre dialogue à propos de Zalmoxis, de nationalité thrace, mais pratiquant le même art [...]. S'il en est ainsi, pourquoi ne me serait-il pas permis de connaître les « bonnes paroles » de Zalmoxis ou la science sacerdotale de Zoroastre<sup>201</sup>?

Les trois présentations (de Pythagore, de Platon et d'Apulée) sont très proches et insistent sur les affinités intellectuelles qu'ils partagent.

118

Apulée se présente comme le dernier d'une longue série de philosophes qui commence avec Pythagore et atteint son apogée avec Platon. C'est la notion de continuité qui est soulignée entre le pythagorisme et le platonisme : le fait de mettre ainsi en valeur la figure de Pythagore comme source du système doctrinal de Platon n'aboutit cependant pas à le rendre supérieur à Platon. Tous deux représentent une forme d'idéal, l'une, originelle, l'autre, un *climax*. La philosophie grecque est ainsi conçue comme un processus prenant racine dans la tradition orphico-pythagoricienne et trouvant en Platon son accomplissement. Apulée se complaît à se représenter comme leur digne successeur. Cependant, s'il s'approprie à plusieurs reprises Socrate ou Platon par le biais de l'adjectif possessif de la première personne (*meus, noster*) et développe ainsi l'idée d'une « intimité avec les Grands<sup>202</sup> », nous constatons que Pythagore ne fait pas l'objet d'une telle familiarité, comme si cette figure, se perdant dans les limbes d'un passé an-historique, était auréolée d'un prestige légendaire la rendant inaccessible.

La généalogie du platonisme qu'Apulée propose et qui rend sa pensée très proche de celle de Plutarque sur ce point pose le problème de la place de Socrate dans une tradition qui fait de Pythagore (ou du pythagorisme) l'ancêtre de la philosophie platonicienne. En effet, Apulée n'exclut pas Socrate dans cette tradition pythagorico-platonicienne. Nous avons vu qu'il place Platon aux côtés à la fois de Socrate et de Pythagore dans son *De deo Socratis*<sup>203</sup>. D'autres platoniciens du II<sup>e</sup> siècle rapprochent Socrate de Pythagore. Numénius, par

<sup>201</sup> *Ibid.*, 26, 4-5.

<sup>202</sup> Apuleius of Madauros. *Florida*, éd. cit., p. 151.

<sup>203</sup> Apulée, *De deo Socr.*, XXII, 169 : *ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras uixerunt.*

exemple, attribuée à Socrate une doctrine des trois dieux et fait de Socrate une branche de la tradition pythagoricienne<sup>204</sup>. Aspasius, dans le *prooemium* de son commentaire de l'*Éthique* d'Aristote, rapproche Socrate de Pythagore parce qu'ils partagent tous deux un intérêt commun, l'éducation du caractère<sup>205</sup>. Cet auteur insiste sur le fait qu'aux yeux de Socrate, il est indispensable de se préoccuper de la formation morale.

Apulée lui aussi voit surtout en Socrate « un éducateur moral ». D'après l'analyse de P. Donini, ce seraient vraisemblablement les influences aristotélicienne et stoïcienne, au fur et à mesure que celle d'Antiochus s'affaiblit avec le temps, qui seraient à l'origine de la construction d'une image de Socrate comme philosophe essentiellement moral. L'auteur voit dans l'œuvre d'Apulée « une sorte de résumé de tout ce que le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> siècle (sauf, bien entendu, la tradition académique) avaient pensé à propos de Socrate »<sup>206</sup>.

Nous avons vu que la formation de Platon permet d'unir les deux généalogies de précurseurs qui existent dans la tradition platonicienne : ainsi, Socrate comme Pythagore, auxquels il faut adjoindre Héraclite et Parménide, sont les pères du platonisme. Apulée place Socrate dans un cadre qu'il présente comme étant celui des origines « pythagoriciennes » du platonisme. Lorsqu'on parcourt les deux premiers siècles de notre ère de Plutarque à Numénius, en passant par Aspasius, Galien et Apulée, « l'on voit plutôt bien comme l'image de Socrate se libère définitivement du vêtement néo-académique et tend à se transformer en celui du philosophe pythagoricien<sup>207</sup> ».

Socrate est donc avant tout un philosophe moral, un modèle exemplaire pour qui veut atteindre la sagesse, comme le montre la dernière section du *De deo Socratis*. Mais il ne faut pas oublier que ce portrait est inséré dans une analyse de la nature et de la fonction du démon de Socrate par l'intermédiaire duquel il communique avec le monde divin :

*In huiuscemodi rebus [dixit] uocem quamquam diuinitus exortam dicebat audire [...].*

En des occasions de ce genre, il disait qu'il entendait une sorte de voix de provenance divine [...] <sup>208</sup>.

<sup>204</sup> Numénius, fr. 24, 51, éd. Des Places.

<sup>205</sup> Aspasius, *In eth. Nic.*, p. 2, 8-11.

<sup>206</sup> P. Donini, « Socrate "pitagorico" e medioplatonico », art. cit., p. 340-341.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>208</sup> Apulée, *De deo Socr.*, XIX, 163.

À ce sujet, P. Donini formule l'hypothèse que la communication de Socrate avec son démon et, à travers lui, avec le monde divin constitue une partie essentielle de l'image pythagoricienne de Socrate<sup>209</sup>.

Étudiant la place de Socrate dans l'œuvre de Plutarque, le critique italien démontre que Socrate y est considéré comme appartenant à la famille pythagoricienne. C'est ce que montrent en particulier le dialogue *De genio Socratis*<sup>210</sup>, mais aussi le *De curiositate* qui lui semble être le texte le plus éloigné de l'image néo-académique de Socrate, car il fait de Socrate « le porteur d'un enseignement constructif, d'une doctrine philosophique qui peut être transmise aux élèves<sup>211</sup> ». La conférence d'Apulée *Sur le démon de Socrate*, elle aussi, ignore totalement les traits typiques du Socrate néo-académique et lui attribue une philosophie digne d'être enseignée. Elle contribue à diffuser, à la suite de Plutarque, l'image d'un Socrate « pythagoricien ».

120

Si nous remontons encore plus dans le temps, nous remarquons que Cicéron s'est déjà posé la question d'une éventuelle parenté entre Socrate et Pythagore dans le *De republica* à travers le dialogue entre ses deux personnages, Tubéron et Scipion. Tubéron affirme que, dans bien des passages des œuvres de Platon, Socrate s'intéresse aux notions de nombre, de géométrie et d'harmonie à la manière de Pythagore. Scipion lui répond en distinguant l'élément socratique de l'élément pythagoricien dans la philosophie de Platon :

*Sed audisse te credo, Tubero, Platonem, Socrate mortuo, primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inuenta perdisceret [...]. Illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse.*

Je crois que tu sais, Tubéron, qu'à la mort de Socrate, Platon s'est d'abord rendu en Égypte pour étudier, puis en Italie et en Sicile pour apprendre à fond les découvertes de Pythagore [...]. Il se consacra à des pythagoriciens et à leurs études<sup>212</sup>.

Le passage du *De Platone* que nous avons discuté précédemment (I, III, 186) est une reprise de la réponse de Scipion : tous deux campent une situation dans laquelle Socrate et Pythagore, en tant que maîtres de Platon, appartiennent à la même tradition philosophique centrée autour de ce dernier<sup>213</sup>. Quoi qu'il en soit de l'interprétation à donner à l'échange entre Tubéron et Scipion, nous constatons que l'idée d'une parenté entre Socrate et Pythagore est bien antérieure

209 P. Donini, « Socrate "pitagorico" e medioplatonico », art. cit., p. 346.

210 *Ibid.*, p. 346-347.

211 *Ibid.*, p. 351.

212 Cicéron, *Resp.*, I, 10, 16.

213 Le rapprochement des deux textes est opéré par P. Donini, « Socrate "pitagorico" e medioplatonico », art. cit., p. 357.

à Plutarque et qu'elle devait circuler dès la moitié du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C. Cette idée s'est renforcée de plus en plus au cours des 1<sup>er</sup> et 11<sup>e</sup> siècles de notre ère<sup>214</sup> tandis que disparaissait totalement le thème central de la tradition académique : le thème de la profession d'ignorance de Socrate.

Nous pouvons désormais conclure que la philosophie platonicienne d'Apulée est un témoin important de l'infléchissement pythagoricien de la tradition platonicienne, mais qu'elle échappe en définitive à toute classification. En campant un Platon « pythagoricien », Apulée passe sous silence dans ses œuvres philosophiques la composante socratique caractérisée par le jeu et l'ironie, ainsi que par sa profession d'ignorance, pour ne retenir que l'aspect dogmatique de sa doctrine. Apulée connaissait-il les interprétations divergentes que Philon et Antiochus avaient données de la tradition platonicienne ? Il est difficile d'apporter une réponse satisfaisante à cette question dans la mesure où nous ne trouvons aucun de ces deux philosophes cités dans les ouvrages qui nous sont parvenus, aucune allusion aux polémiques engendrées, telles qu'elles ont été décrites dans les *Académiques* de Cicéron.

Nous pouvons simplement constater que, loin d'enraciner cette tradition dans la méthode du doute pratiquée par Socrate, comme l'ont fait Philon, Arcésilas et Carnéade, il distingue la philosophie exclusivement morale de Socrate des exposés de Platon qui incitent ses successeurs à le lire « dogmatiquement » et à en faire dépendre le champ entier de la philosophie, selon la perspective d'Antiochus, telle qu'elle nous est présentée par Varron dans les *Academica*<sup>215</sup>.

Si les travaux de M. Bonazzi et de J. Opsomer ont pu déceler chez Plutarque et dans les *Prolegomena in Platonis philosophiam* des traces de la tradition académique<sup>216</sup>, nous ne relevons aucun signe de cette tradition dans le *corpus* d'Apulée. L'adjectif *academicus* est employé une seule fois, dans la *Floride* XV, 26, à propos de ses *meditationes*, mais l'adjectif signifie simplement « à l'école de Platon » et renvoie à l'éducation philosophique que reçut Apulée à Carthage sous la férule de professeurs, selon toute probabilité, privés<sup>217</sup>. Apulée ne pose jamais le problème de l'unité et de la conciliation de la Nouvelle Académie

214 À la fin du 11<sup>e</sup> siècle, les discours de Maxime de Tyr témoignent de l'association de Socrate, de Platon et de Pythagore pour présenter des figures exemplaires de la philosophie : voir par exemple *Philos.*, 1, 10 ; 5, 8 ; 8, 8 ; 29, 7.

215 Cicéron, *Acad.*, I, 16-18. L'arrière-plan philosophique est bien décrit par J. Beaujeu (*Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, éd. cit., p. 57). Celui-ci est certain que les maîtres d'Albinus et d'Apulée ont hérité de la tradition « dogmatique » rétablie par Antiochus d'Ascalon et enrichie après lui par ses successeurs d'éléments hétérogènes qui ont plus ou moins altéré l'Ancienne Académie et la pensée de Platon lui-même.

216 J. Opsomer souhaite remettre en question l'opinion commune selon laquelle le moyen platonisme, en tant que philosophe théologique, reste fondamentalement différent de la Nouvelle Académie (*In Search of the Truth*, op. cit., p. 14).

217 C'est l'argumentation que développe J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, op. cit., p. 141.

avec le platonisme, comme le fait Plutarque qui défend la thèse de l'unité de la tradition platonico-académicienne. La philosophie platonicienne semble à ses yeux une *philosophia perennis* qui, depuis Platon, se transmet de manière immuable de siècle en siècle.

Enfin, l'importance majeure de la tradition pythagoricienne dans le platonisme d'Apulée ne doit pas occulter la présence d'une autre tradition philosophique, celle des cyniques, qui, à notre connaissance, n'a guère été remarquée par les critiques. Le lien entre Pythagore et les cyniques est d'ailleurs très important : les cyniques portaient une vénération particulière à Pythagore, comme l'atteste un passage de Plutarque dans lequel Didyme le Cynique s'emporte devant le débordement des vices humains et la décadence des oracles et cite à l'appui des paroles de Pythagore<sup>218</sup>. La philosophie cynique rejoint l'enseignement pythagoricien et socratique sur le plan éthique en proposant un mode de vie fondé sur la vertu et la pureté.

122

Apulée ne se définit ni comme rhéteur ni comme poète ni comme savant ou médecin, mais comme philosophe. Il lui importe avant tout d'établir ses droits au titre de philosophe. La figure complexe du polygraphe (tour à tour philosophe, conférencier, romancier, poète et avocat) prend une configuration unitaire autour de la notion de *philosophia* et autour de la figure du *philosophus*. Un lien étroit a pu être ainsi établi entre les différentes œuvres d'Apulée, même si chacune d'entre elles occupe une place particulière dans l'intense activité intellectuelle d'Apulée et y possède sa signification propre.

Alain Michel a souligné combien « Apulée, d'une manière admirable, s'attache à la totalité des apports de la culture antique<sup>219</sup> ». Toutes les disciplines, y compris et surtout celle de la parole, font partie du savoir universel auquel il tend de toutes ses forces. Mais cette polymathie dépasse le projet encyclopédique de Cicéron, en ce qu'elle intègre, comme degré suprême, la connaissance du divin. L'élaboration conceptuelle de la philosophie s'épanouit chez Apulée en une théologie : « la concentration sur le thème théologique et l'élaboration progressive de la doctrine de la transcendance du premier Dieu constituent un autre aspect original du moyen-platonisme<sup>220</sup> ». La théologie étant placée au sommet du progrès spirituel et cognitif du philosophe, la philosophie est naturellement assimilée à une sorte de sacerdoce. La connaissance de l'être intelligible est la forme la plus élevée du culte qui peut être rendu à la divinité. Ce culte s'identifie en substance avec la philosophie.

218 Plutarque, *De def. or.*, 413b. Voir également *De superst.*, 169e.

219 A. Michel, « Sophistique et philosophie dans l'Apologie d'Apulée », *Vita latina*, 77, 1980, p. 19.

220 M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 30.

L'interrogation sur l'essence de la divinité, sur ses relations possibles avec l'être humain, est au cœur de la démarche philosophique d'Apulée. Ses traités platoniciens en sont le reflet le plus probant. Nous la retrouvons en filigrane dans son plaidoyer et elle fait également partie des préoccupations les plus importantes des *Métamorphoses*. Associer de la sorte écrits théoriques et fiction romanesque peut paraître à première vue une tentative infructueuse, ou tout au moins paradoxale ; mais,

ces préoccupations constituent cependant l'un des thèmes récurrents des *Métamorphoses* dont tous les personnages, dans un roman pourtant présenté dès son prologue comme un divertissement frivole, communiquent avec les dieux ou tentent de le faire, selon des modalités souvent différentes. Quelle signification, dès lors, accorder à de tels épisodes, en apparence au moins contraires tant à la tonalité de l'œuvre où ils se trouvent qu'au genre même auquel elle appartient<sup>221</sup> ?

Nous tenterons d'apporter une réponse à cette question et de démontrer que l'expression d'un contenu philosophico-religieux n'est pas incompatible avec la création d'un univers littéraire imaginaire.

---

221 N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidôlon*, 46, « L'imaginaire de la communication II », janvier 1996, p. 39.



SECONDE PARTIE

*Les Métamorphoses,*  
un « roman » platonisant ?



## MISES À DISTANCE DU PLATONISME ET HÉRITAGE CULTUREL

Le procédé d'écriture inventé par Métroklès le Cynique et appelé en grec *spoudogeloion*, qui mêle le sérieux au plaisant, en particulier pour exprimer des notions philosophiques, nous semble particulièrement opératoire lorsque nous en venons à étudier la mise en contexte du platonisme dans le roman d'Apulée. Celui-ci en effet nous fait nous remémorer plusieurs œuvres de Platon qui, soit dans le filigrane du texte, soit dans la structure même de l'intrigue, peuvent être conçues comme des références tantôt ludiques tantôt instructives. Les allusions à des dialogues platoniciens sont multiples dans les *Métamorphoses* et ont fait l'objet de nombreux commentaires<sup>1</sup>. L'étude de M. Trapp montre par exemple que des pastiches ludiques du *Phèdre* et du *Banquet* émaillent la narration des *Métamorphoses*<sup>2</sup>. L. Graverini a tout récemment mis en évidence quelques traits de continuité entre la représentation physique de Lucius et la figure de Socrate : son aspect d'animal peut d'une certaine manière rappeler l'aspect de silène du philosophe athénien<sup>3</sup>.

Comme l'écrit prudemment S. J. Harrison à propos du récit d'Aristomène, les références à Platon constituent « une suggestion programmatique au début du roman que Platon pourrait avoir quelque importance. Cela ne signifie pas que le roman est une allégorie platonicienne, mais plutôt que la connaissance de certains dialogues platoniciens sera un outil utile pour le répertoire littéraire du lecteur dans son interprétation des *Métamorphoses*<sup>4</sup> ».

« L'enracinement platonicien des *Métamorphoses* » n'est donc plus à démontrer et nous nous attacherons à l'étude de ce que nous nommerons des figures et des « anti-figures » du savoir platonicien<sup>5</sup>. Divers moyens sont employés : par

- 1 Voir, par exemple, C.C. Schlam, « *Platonica in the Metamorphoses of Apuleius* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 1970, p. 477-487.
- 2 M. Trapp, « *Plato's Phaedrus in Second-Century Greek Literature* », dans D. A. Russell (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon, 1990, p. 141-173.
- 3 L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio. Letteratura e identità*, Ospedaletto, Pacini, 2007, p. 132-149.
- 4 S. J. Harrison, « *Literary topography in Apuleius' Metamorphoses* », dans M. Paschalis, S. Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/The University Library Groningen, coll. « *Ancient Narrative* », 2002, p. 43-44.
- 5 N. Fick, « *Pythias et le rituel égyptien du marché d'Hypata (Apulée, Met., I, 25)* », dans N. Fick, J.-C. Carrière (dir.), *Mélanges Étienne Bernand*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 258. Dans cet article, l'auteur montre, à partir de l'étude de l'épisode de Pythias, comment fonctionne

exemple, la parodie, l'emploi d'un contexte différent du contexte original pour une référence authentique sont mis à profit par Apulée sans que cela pour autant aboutisse à une dérision de Platon.

#### LE PERSONNAGE DE SOCRATE AU LIVRE I ET LE *CRITON* DE PLATON

La première occasion de jeu avec le platonisme a été la plus commentée : il s'agit du personnage de Socrate que rencontre en Thessalie, Aristomène. L'homonyme du Socrate de Platon est « un fantôme spectral » (*laruale simulacrum*), à moitié nu, sorte de mendiant que toute sa famille croit mort<sup>6</sup>. Il apprend à Aristomène les raisons de son infortune présente : dépouillé de tout par des brigands, il a, de plus, été victime de la cupidité et des maléfices de l'aubergiste magicienne Méroé chez laquelle il avait pensé trouver refuge et réconfort.

128

Nous ne reviendrons pas sur le détail des analyses déjà effectuées à propos du personnage de ce Socrate déchu, mais nous reprendrons l'hypothèse d'un rapprochement possible avec le *Criton* de Platon, hypothèse formulée par F. Desbordes<sup>7</sup>, puis par Maeve O'Brien dans son ouvrage sur les rapports entre le platonisme et les *Métamorphoses*<sup>8</sup>. Se demandant pourquoi Lucius se rend en Thessalie, première région à apparaître dans le récit du voyage de Lucius et destinée à servir d'arrière-plan géographique aux dix premiers livres, cet auteur met en rapport ce choix géographique avec la dernière section du *Criton* où c'est précisément en Thessalie que Criton propose à Socrate, condamné par les Athéniens, de fuir s'il accepte de s'évader de la prison où il se trouve à l'issue de son procès :

Si tu veux aller en Thessalie, j'ai dans ce pays-là des hôtes qui auront pour toi beaucoup d'égards et qui t'assureront une sécurité capable de t'éviter des désagréments de la part de quiconque en Thessalie<sup>9</sup>.

La célèbre prosopopée des Lois rappelle cependant à Socrate combien la Thessalie est en réalité le pays même du désordre moral et du dérèglement social. Les Lois le préviennent que, s'il s'enfuit, il se montrera irresponsable, deviendra

---

dans le roman une « stratégie platonicienne : concilier l'écriture de *fabulae* et l'exigence socratique de vérité » (p. 262).

6 Apulée, *Met.*, I, 6, 1-3.

7 F. Desbordes, « 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'auteur a ouvert la voie à une explication philosophique en voyant dans le Socrate du livre I la figure inversée du Socrate historique.

8 M.C. O'Brien, *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002, chap. 2 : « Lucius the anti-Socrates in Thessaly », p. 27-45.

9 Platon, *Crito*, 45c (trad. L. Robin, *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1940).

la victime des quolibets cruels d'autrui et l'esclave potentiel des habitants de Thessalie : « Socrate, il te faudra entendre bien des choses humiliantes. Tu vivras dépendant de tous les hommes et rampant devant eux ». Elles ironisent à l'idée que Socrate devra s'échapper de sa prison « enveloppé d'un manteau, ou couvert d'une peau de bête, ou déguisé d'une manière ou d'une autre, comme font tous les fugitifs, et tout à fait méconnaissable ». Elles l'imaginent prêt à mener la vie indigne de parasite<sup>10</sup>. On se moquera de lui notamment parce qu'on dira qu'il est allé en Thessalie pour un dîner!

Le voyage de Lucius en Thessalie semble imaginer ce qu'aurait pu être la vie du Socrate historique s'il avait accepté de s'y rendre. Le jour de la fête du rire, Lucius est la victime d'une cruelle plaisanterie qui fait rire à gorge déployée toute la population. Lorsque, métamorphosé malencontreusement en âne, il est emporté par les brigands qui ont pillé la maison de son hôte, il devient un fugitif, esclave de ses nouveaux propriétaires, puis de tous les autres. Son dernier propriétaire Thiasus l'exhibe lors de ses dîners pour amuser ses convives en le transformant en « bête de cirque » et l'obligeant à singer les manières des humains.

Les Lois ont prévenu Socrate qu'en se métamorphosant et en revêtant une peau ou veste de cuir en Thessalie, il perdrait son apparence actuelle (ασχήμων) : c'est précisément ce qui arrive à Lucius lorsqu'une peau de cuir dur transforme son corps en celui d'un âne. M. C. O'Brien souligne l'importance du lien avec le *Criton* de Platon et voit en Lucius une sorte d'« anti-Socrate » dans les dix premiers livres des *Métamorphoses*<sup>11</sup>.

Mais Lucius n'est pas le seul à figurer ainsi une sorte d'anti-Socrate. Le personnage de Socrate qui apparaît dans le récit d'Aristomène est la première « anti-figure » du savoir platonicien, et le récit de son destin tragique est un premier avertissement pour Lucius que la Thessalie est un lieu à éviter si l'on a souci de son honneur. Socrate a quitté sa patrie pour faire des affaires en Thessalie et il est en route vers Larissa lorsqu'il est attaqué par des voleurs et trouve refuge chez une aubergiste du nom de Méroé.

C'est dans cette ville de Thessalie que Socrate devient en quelque sorte l'esclave de Méroé qui le contraint à tout lui donner, son salaire et même ses hardes. Cette liaison abjecte (*pestilentem consuetudinem*<sup>12</sup>) lui fait perdre son apparence, puisqu'il est décrit comme étant « défiguré » (*deformatus*<sup>13</sup>). Le Socrate du récit d'Aristomène est le fantôme du Socrate de Platon. Il est possible qu'Apulée

<sup>10</sup> *Ibid.*, 53d-e.

<sup>11</sup> M. C. O'Brien, *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>12</sup> Apulée, *Met.*, I, 7, 9.

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 6. Le rapprochement est fait par M. C. O'Brien, *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, *op. cit.*, n. 18 p. 103.

reprenne ce motif platonicien du Socrate changeant honteusement d'aspect pour construire le personnage d'un Socrate autre et s'amuser à transformer la mort vertueuse de Socrate buvant la ciguë en mort pitoyable – le compagnon d'Aristomène mourra des suites de l'effroyable blessure à la gorge que lui a infligée Méroé en voulant boire l'eau d'une rivière. On a relevé à ce propos un autre écho platonicien : lorsque Aristomène invite son ami à s'asseoir à ses côtés sous un platane, à côté d'une rivière, il reproduit l'invitation célèbre de Phèdre invitant le Socrate platonicien à s'asseoir sous un platane près de l'Ilissos<sup>14</sup>, comme l'avait déjà fait Cicéron lorsqu'il dresse le cadre géographique dans lequel se tient le dialogue entre L. Crassus, Q. Mucius Scævola et M. Antoine<sup>15</sup>.

Le Socrate infortuné d'Apulée ne meurt pas en philosophe, mais pour avoir ignoré les pouvoirs de la magie en la personne de Méroé dont il est naïvement tombé amoureux. Nous lisons là l'esquisse d'une parodie fondée sur le réemploi du *topos* négatif qui définit la Thessalie.

130

#### LES RUADES DE L'ÂNE

Évidemment la seconde anti-figure est celle de l'âne. Lorsque Socrate évoque dans le *Phédon* la destinée des âmes après la mort, il précise que « [...] ceux dont la gloutonnerie, la démesure, la passion de boire ont été la pratique ordinaire, et qui ne s'en sont pas défendus, c'est vraisemblablement dans des formes d'ânes et d'autres pareilles bêtes, que vont se plonger leurs âmes [...] »<sup>16</sup>.

Dans la *République*, le régime politique où les ânes se sont accoutumés à cheminer avec une complète liberté, bousculant les passants qu'ils rencontrent, est le pire de tous : il s'agit de la tyrannie<sup>17</sup>. Or Lucius, lorsqu'il constate avec stupeur sa métamorphose en âne, remarque tout de même, non sans un certain plaisir, que son sexe a fortement grossi, signifiant par là qu'il continue de vivre sous l'emprise du désir<sup>18</sup>. Le comportement de Lucius devenu âne se rapproche, aux yeux des humains, de celui, violent et indécent, que critique le philosophe chez des animaux qui ne sont que des bêtes de somme. Certes, ce n'est que dans la mesure où Lucius est âne par accident et veut se défendre des violences subies qu'il trouble l'ordre public du point de vue de ceux qui ignorent le caractère véritablement humain du baudet. De fait, il défend légitimement sa liberté à

14 Apulée, *Met.*, I, 18-19 ; Platon, *Phaedr.*, 229a-b.

15 Cicéron, *De orat.*, I, 7, 28 : « Que n'imitons-nous Socrate, mon cher Crassus, dit Scævola, le Socrate du *Phèdre* de Platon ? Ce qui me fait songer à cette ressemblance, c'est ton platane aux branches largement déployées. » (Trad. E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1967.)

16 Platon, *Phaedr.*, 81e (*Platon. Œuvres complètes*, éd. cit., t. I).

17 *Id.*, *Rep.*, VIII, 563c-d.

18 Apulée, *Met.*, III, 24, 6.

plusieurs reprises à coups de sabot, mais il se comporte comme s'il agissait dans une société dérégulée où les animaux les plus vils feraient la loi.

Ainsi Lucius, par ses ruades, met à mal le jeune paysan venu le battre pour avoir ravagé son potager, alors qu'il n'était enclin par sa nature humaine ni à brouter ni à manger du foin<sup>19</sup>. Faux animal, Lucius met du désordre partout où il passe ; nous sommes alors à l'opposé du platonisme qui pense l'ordre dans le discours des hommes (le vrai), dans la Cité (le juste), dans l'Univers (le divin).

Prisonnier des brigands, Lucius retrouve sa liberté en se débarrassant encore par une ruade de la vieille esclave qui le surveillait<sup>20</sup>. Assurément, l'occasion d'échapper à des individus malfaisants n'est nullement blâmable, surtout lorsqu'il s'agit de favoriser par la même occasion l'évasion d'une jeune fille, Charité. Cependant, tout finit par échouer piteusement, précisément parce que cette jeune captive, fille de roi, ne reconnaît pas l'intelligence de l'être humain Lucius dans l'âne et refuse de se laisser conduire par lui, alors qu'il indique la bonne direction à prendre pour échapper aux brigands<sup>21</sup>. Ainsi, à sa façon, la jeune fille porte sur l'âne voulant aller où bon lui semble en toute liberté le même regard négatif que le jeune maraîcher tâchant de punir l'âne glouton.

Dans ces deux situations, Apulée reste fidèle à la hiérarchie platonicienne des êtres vivants et s'en amuse : à trop y tenir, Charité risque de perdre elle-même la vie... Tout en refoulant l'image de la société tyrannique, la jeune prisonnière renforce malgré elle celle, tout autant haïssable, de la société des hors-la-loi dont le pouvoir cruel semble parvenir à s'exercer sans limites. À cet égard, la description anticipée du bonheur que Charité promet à l'âne, s'il la sauve, est révélatrice de la difficulté inconsciente que la jeune fille éprouve à statuer sur l'identité réelle de l'animal qui demeure alors un hybride. Lucius est en effet promis à un avenir de bel animal domestique, mais travesti en fillette à l'image même de Charité et objet d'un culte populaire, jouissant de tous les privilèges d'une *dignitas gloriosa*<sup>22</sup>. Assimilé au bélier qui porta Phryxus, au dauphin d'Arion, au taureau d'Europe, il vient compléter le catalogue des prodiges de la mythologie, laissant pour un instant songeuse la jeune princesse : un humain, voire un dieu pourrait se cacher dans la peau de cet âne... Cependant, elle ne réussit pas à oublier l'apparence animale. Au mieux, Lucius en âne est, pour elle, un *miraculum*, objet d'étonnement par méconnaissance des subterfuges de la magie : Charité évolue sans le savoir dans un monde dérégulé où persister à regarder Lucius en âne, faute de pouvoir reconnaître en lui l'humain,

<sup>19</sup> *Ibid.*, IV, 1, 4-5 ; IV, 3, 2-4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, VI, 27, 2.

<sup>21</sup> *Ibid.*, VI, 29, 6-8.

<sup>22</sup> *Ibid.*, VI, 28, 4-6 ; VI, 29, 1-5.

signifie prolonger le désordre des représentations, ce à quoi contribue aussi la mythologie, notamment celle des métamorphoses de Jupiter.

Devenu malgré lui le héros d'une *fabula*, Lucius y perd son identité sociale. Ses ruades sont autant d'efforts inutiles pour se dépouiller d'une apparence insupportable; elles sont perçues comme les signes d'une rébellion pernicieuse contre l'ordre humain. Victime du pouvoir de la magie, Lucius apparaît malencontreusement comme acteur-indice du pouvoir tyrannique dont il lui arrivera de subir à son tour les méfaits.

En effet, libéré enfin des brigands grâce à la ruse de Tlépolème, fiancé de Charité, il reçoit pour récompense le droit de s'ébattre parmi les troupeaux de chevaux afin de saillir selon son bon plaisir les juments<sup>23</sup>. Malheureusement, il est accueilli avec hostilité par les chevaux jaloux de préserver leur prérogative sexuelle et cette mésaventure lui rappelle la tyrannie de Diomède qui livrait ses hôtes en pâture à ses chevaux sauvages<sup>24</sup>. Par l'ironie de la Fortune cruelle, la force – signe de tyrannie – s'exerce maintenant contre Lucius dont l'excessive liberté accordée par les humains suscite la rage de chevaux laissés eux-mêmes pleinement libres de manifester leur réaction instinctive. La récompense promise par Charité tourne au supplice.

Cette éthologie succincte où les coups de sabot de l'âne symbolisent un comportement sous un régime tyrannique, de même que les coups de sabot des chevaux de Diomède, montre à quel point la magie fait se ressembler par leur violence les comportements des humains et des animaux: Lucius âne est livré à des bêtes qui le traitent comme une bête, ce qui est le comble de la tyrannie quand l'être humain n'est plus qu'une proie, comme les hôtes reçus par Diomède.

C'est encore par une ruade que l'âne tente de se défendre des mauvais traitements que le garçon qui en a la charge multiplie à son encontre<sup>25</sup>. Le vocabulaire moral que l'âne emploie pour justifier la brutalité de son comportement vis-à-vis de son bourreau témoigne de cette humanité bafouée dont l'animal est porteur et met à l'index sa « malignité détestable » (*detestabilem malitiam*), son « insolence excessive » (*nimia eius insolentia*) qui viennent à bout de sa patience. Le garçon finit par se venger en inventant une description de « la méchanceté » (*nequitia*) de Lucius digne de la *République* par laquelle le narrateur est de nouveau assimilé à une bête au caractère tyrannique qu'il faut punir au plus vite. Ses « désirs » (*libidines*), ses « plaisirs bestiaux » (*ferinae uoluptates*) sont stigmatisés<sup>26</sup> et les bergers veulent sa mort<sup>27</sup>.

---

23 *Ibid.*, VII, 14, 5.

24 *Ibid.*, VII, 16, 2-5.

25 *Ibid.*, VII, 19, 3.

26 *Ibid.*, VII, 21, 1-5.

27 *Ibid.*, VII, 22, 1-4.

Une dernière ruade permet à Lucius d'échapper une nouvelle fois à la mort, un cuisinier voulant le tuer pour le substituer au cerf qu'il devait servir à son maître et qu'un chien avait dévoré avant même que le plat pût être préparé.

Pour conclure sur la seconde « anti-figure » du platonisme qu'est l'âne aux ruades, nous retiendrons qu'Apulée fait de la métamorphose de Lucius l'occasion de révéler des symptômes inquiétants de décadence morale : les ruades sont perçues comme autant de signes destructeurs des lois humaines, à l'image de la démocratie dont les mœurs dérégées aboutissent à la tyrannie. Elles pourraient correspondre au vice d'*indocilitas* qu'Apulée oppose à la *prudentia* lorsqu'il réfléchit dans le *De Platone* à la classification des vertus et des vices<sup>28</sup>. Certes, nous sommes dans l'Empire romain et le Prince demeure la suprême instance régulatrice. Toutefois Apulée, par l'accumulation de ces scènes de ruades, montre que cet Empire n'est pas exempt de périodes où les comportements des animaux et des humains s'exacerbent jusqu'à mettre à mal la société légale. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous traiterons de la tyrannie comme ultime « anti-figure » du savoir platonicien, comme anti-République et destruction du savoir philosophique.

#### LA CAVERNE DES BRIGANDS

La troisième « anti-figure » est constituée par la caverne des brigands où Lucius est emmené. Apulée insiste malicieusement sur la description que le narrateur entreprend de l'endroit, comme s'il avait l'intention de réécrire le mythe platonicien de la Caverne où la perception des êtres et des choses se trouve profondément altérée par de trompeuses apparences<sup>29</sup>. En raison de ses escarpements, de ses rochers et de ses ravins, le lieu est presque inaccessible, sinistre et sombre<sup>30</sup>. Charité évoque même l'image d'un cachot de pierre<sup>31</sup>. La Caverne de Platon, quant à elle, ressemble aussi à une prison :

[...] à l'intérieur de cette demeure ils [les hommes qui vivent là] sont, depuis leur enfance, enchaînés par les jambes et par le cou, en sorte qu'ils restent à la même place, ne voient que ce qui est en avant d'eux, incapables d'autre part, en raison de la chaîne qui tient leur tête, de tourner celle-ci circulairement<sup>32</sup>.

28 Apulée, *De Plat.*, II, IV, 226 : *Tres quapropter partes animae tribus dicit utiis urgeri : prudentiam indocilitas inpugnat[...]*, « C'est pourquoi Platon dit que les trois parties de l'âme sont attaquées par trois vices : l'indocilité assaille la sagesse [...]. »

29 *Id.*, *Met.*, IV, 6, 1-2.

30 *Ibid.*, IV, 6, 2-3 : *Mons horridus siluestribusque frondibus umbrosus et in primis altus fuit.*

31 *Ibid.*, IV, 24, 4 : *[...] inque isto saxeo carcere seruilliter clausa.*

32 Platon, *Rep.*, VII, 514a-b (*Platon. Œuvres complètes*, éd. cit., t. I).

Mais ces prisonniers ont la possibilité – au moins l’un d’entre eux, le philosophe – de sortir de cette Caverne pour aller à la lumière du soleil et reconnaître la véritable réalité. Or Charité ne dispose, pour chasser de son esprit les ténèbres du chagrin, que d’une vieille esclave capable seulement de lui tenir de caressants propos<sup>33</sup>.

À la montée rocailleuse de l’âme humaine vers le lieu intelligible et à sa contemplation se substitue le charmant conte d’Amour et de Psyché que la vieille femme narre pour divertir la jeune fille. Le Bien lumineux semble réduit à un discours illusoire d’où les réalités sublimes sont absentes. De fait, la vieille esclave recourt aux « récits agréables et aux histoires de vieilles femmes » (*narrationibus lepidis anilibusque fabulis*<sup>34</sup>) et Lucius, à la fin du récit, désigne par le terme de *fabella* ce qu’il a entendu avec plaisir de la part d’une vieille ivrognesse :

134

*Sic captivae puellae delira et temulenta illa narrabat anicula; sed astans ego non procul dolebam mehercules quod pugillares et stilum non habebam qui tam bellam fabellam praenotarem.*

Tel était le récit que cette petite vieille, dans sa folie et son ivresse, faisait à la jeune fille captive. Et moi, qui me tenais debout non loin de là, je souffrais, par Hercule, de ne pas avoir de tablettes ni de poinçon pour noter par écrit cette si belle historiette<sup>35</sup>.

De cette façon, nous pouvons dans un premier temps rapprocher le conte de la vieille femme des fables de bonne femme si souvent vilipendées par Platon : le personnage de la vieille femme devient alors la quatrième figure de l’anti-platonisme dans le roman. Chez Platon en effet, les généalogies mythiques, par exemple, sont assimilées de manière critique à des calembredaines racontées par les vieilles femmes dont il ne faut faire aucun cas<sup>36</sup>.

Pour ce qui est du mot même de *fabella*, il possède une connotation dépréciative dans certaines occurrences<sup>37</sup>. Quintilien ne rejette pas entièrement les « fables poétiques », car elles peuvent manifester une certaine force probatoire, mais il

33 Apulée, *Met.*, IV, 24, 2.

34 *Ibid.*, IV, 27, 8.

35 *Ibid.*, VI, 25, 1.

36 Platon, *Lysis*, 205d : Ctésippe se plaint à Socrate de devoir écouter les poèmes d’Hippothalès, amoureux de Lysis, par exemple celui où il a raconté « l’hospitalité offerte à Héraclès par un de ses ancêtres en qualité de parent, étant né lui-même de Jupiter et de la fille du premier fondateur de son dème d’Aexonée : toutes choses qu’on entend chanter par les vieilles femmes » (trad. É. Chambry, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1919).

37 Nous avons relevé 41 occurrences de *fabella* dans la littérature latine : 2 chez Tite-Live, 10 chez Cicéron, 1 chez Tibulle, 2 chez Horace, 2 chez Sénèque le Rhéteur, 3 chez Sénèque, 13 chez Phèdre, 3 chez Quintilien, 1 chez Pline l’Ancien, 1 chez Pline le Jeune, 1 chez Apulée, 2 chez Fronton. Nous proposons l’analyse de celles qui nous paraissent utiles à notre démonstration.

exprime un jugement sévère à l'encontre des « fables ésopiques » qui « exercent ordinairement de l'influence sur les esprits frustes et incultes, lesquels écoutent les fables avec plus de naïveté, et, séduits par le plaisir qu'ils éprouvent, croient aisément ce qui les charme »<sup>38</sup>. Dans l'éducation du jeune enfant, les fables d'Ésope doivent être étudiées avec le professeur de grammaire, juste après « les contes des jeunes nourrices »<sup>39</sup>.

Proche de l'expression *fabula anilis*, le diminutif *fabella* est utilisé par Cicéron afin de réfuter les croyances superstitieuses de la religion populaire :

*Omitte igitur lituum Romuli, quem in maximo incendio negas potuisse comburi; contemne cotem Atti Navi. Nihil debet esse in philosophia commenticiis fabellis loci; illud erat philosophi potius, totius augurii primum naturam ipsam uidere, deinde inuentionem, deinde constantiam.*

Oublie donc le bâton augural de Romulus, qui aurait résisté, dis-tu, au plus terrible incendie; méprise la pierre d'Attus Navius. En philosophie, on ne doit faire aucune place aux fables mensongères. Il appartiendrait bien plutôt à un philosophe d'examiner les auspices dans leur ensemble pour préciser d'abord leur nature, puis leur origine, enfin leur cohérence<sup>40</sup>.

Dans ce passage, Cicéron fait tout d'abord allusion au *lituus* augural grâce auquel Romulus aurait délimité les régions dans le ciel quand il a fondé Rome<sup>41</sup>; il s'agit ensuite du récit selon lequel le roi Tarquin aurait mis à l'épreuve la science augurale d'Attus en lui ordonnant de couper une pierre avec un rasoir, ce qui aurait été réussi par l'augure; la pierre et le rasoir furent alors pieusement conservés<sup>42</sup>. Le diminutif *fabella* renforce l'opposition entre la légende, le mythe historique, leur possible représentation théâtrale (*fabula*) et l'analyse par la raison critique que peut effectuer la philosophie platonicienne dont Cicéron se réclame.

Chez Cicéron, les occurrences ont la plupart du temps un sens très péjoratif, à l'exception d'un passage des *Tusculanes* que nous analyserons ultérieurement. Nous n'en citerons que deux exemples. Dans le *Pro Caelio*, la *fabella* est celle de la partie adverse, un mensonge forgé par une « vieille comédienne », mal conduit et sans dénouement, qui fait partie d'une pièce mal jouée<sup>43</sup>. Dans le *De natura deorum*, les *fabellae aniles* sont de véritables « histoires à dormir debout » dont il faut bannir l'usage<sup>44</sup>.

38 Quintilien, V, 11, 17-19 (trad. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1976, t. III).

39 *Ibid.*, I, 9, 2.

40 Cicéron, *De diuin.*, II, 38, 80 (trad. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004).

41 *Ibid.*, I, 17, 30.

42 *Ibid.*, I, 17, 32.

43 Cicéron, *Pro Caelio*, 27.

44 *Id.*, *De nat. deor.*, III, 12.

Si nous adoptons donc cette perspective, le conte d'Amour et de Psyché, rapporté par une vieille femme dans une caverne de brigands que n'éclaire aucunement la lumière du Bien, risque de ne rien dire de vrai, d'autant plus que le divin s'y trouve triplement rabaisé : premièrement, parce que le récit met en scène la déesse de la passion amoureuse, Vénus qui égare les esprits et les cœurs ; deuxièmement, parce qu'une jeune mortelle, Psyché, triomphe par sa beauté de la déesse même ; troisièmement, parce que Vénus en conçoit l'une des pires passions de l'âme, la jalousie<sup>45</sup>. Le conte est analogue à une « fable milésienne », dès lors qu'il mêle les dieux et le plus puissant de tous, Jupiter, à l'histoire pathétique de Psyché promise au pire sort par Vénus<sup>46</sup>. La *fabella* représente la tyrannie de la passion : Vénus veut être la seule à l'exercer par l'entremise de son fils Cupidon et de sa *licentia*<sup>47</sup> jusqu'au point d'asservir Jupiter par de « honteux adultères » (*turpibus adulteriis*) qui le font tomber de plus en plus bas<sup>48</sup>. Mais nous allons voir dans un second temps que le terme de *fabella* peut avoir aussi dans certains contextes une connotation positive et qu'il permet de recueillir l'héritage du savoir platonicien.

#### LA TYRANNIE

Cette toute-puissance négative de la passion nous ramène à la tyrannie, ultime forme de l'anti-platonisme. Du Socrate caricaturé à l'anti-République, le texte d'Apulée réécrit l'héritage de Platon dans les marges de la cité grecque et de ses lois, au pays des magiciennes et dans une caverne de brigands. Platon avait d'ailleurs évoqué, peu après la course de l'âne dans les rues de la cité sombrant dans la tyrannie, le tyran Amour et montrait que l'homme tyrannique est celui qui laisse les désirs s'installer en lui<sup>49</sup>. Apulée, de son côté, évoque, après le livre VI et le conte d'Amour et Psyché, trois situations qui illustrent les manifestations toujours à craindre du comportement tyrannique. Serait-ce une symétrie voulue dans l'ordre du discours ?

Nous avons déjà traité de la référence au roi de Thrace Diomède qui fournissait en chair humaine ses chevaux sauvages<sup>50</sup>. Nous n'y reviendrons pas. La deuxième situation est très développée. Il s'agit de l'histoire du pauvre paysan victime de son puissant voisin, riche et jeune. Nous ne sommes plus dans la mythologie, mais dans la représentation d'une réalité dominée par la loi du

45 Apulée, *Met.*, IV, 29, 4-5.

46 *Ibid.*, IV, 32, 6 : *Sed Apollo, quanquam Graecus et Ionicus, propter Milesiae conditorem sic Latina sorte respondit.*

47 *Ibid.*, IV, 30, 5.

48 *Ibid.*, VI, 22, 2-5.

49 Platon, *Rep.*, IX, 572e-573c.

50 Apulée, *Met.*, VII, 16, 5. Voir *supra*, p. 132.

plus fort. En effet, la *uerecundia* – ce respect d'autrui, des lois et des dieux qui détermine un comportement individuel plein de retenue<sup>51</sup> – ne peut rien contre le puissant voisin et son « orgueil tyrannique » (*tyrannica superbia*) : les trois fils d'une noble famille venus généreusement en aide au malheureux paysan trouvent la mort dans l'affrontement avec le mauvais voisin ; quant à leur père, il se tue de désespoir dès qu'il apprend la triste nouvelle.

S'il est vrai que le méchant finit par mourir, c'est au prix de l'extermination de citoyens honnêtes et bons (le tyran est celui qui fait ce qu'il veut dans la cité)<sup>52</sup> ; à la *uerecundia* s'oppose sa « cupidité » (*auaritia*)<sup>53</sup> ; l'un des trois frères lui parle librement des lois qui protègent les pauvres, ce qui suscite chez le riche, sûr de son pouvoir, une folie extrême qui le place au-dessus même des lois et lui fait lancer à l'attaque ses molosses dressés à mordre les passants ; « la cruauté » (*crudelitas*) le transforme même en « brigand furieux » (*furiosus latro*)<sup>54</sup>.

Il est intéressant de remarquer qu'Apulée reprend peut-être à Platon le thème de la liberté de parole qui caractérise le philosophe lorsqu'il s'adresse au tyran<sup>55</sup>. Comme pour le philosophe cependant, la franchise du citoyen honnête est jugée excessive, insolente par celui-là même qui agit dans la démesure : le philosophe doit sauver sa vie, le jeune homme d'Apulée meurt. Dans les deux cas, il y a échec de la raison face à la folle arrogance. C'est ici que le romancier ne sourit plus en reprenant Platon dont il préfère partager l'amertume.

La troisième situation se trouve dans l'histoire de la belle-mère incestueuse au livre X. Elle pose la question des dangers de comportements tyranniques à propos d'une accusation d'empoisonnement lancée par une belle-mère passionnément amoureuse de son beau-fils qui fuit ses avances, tel Hippolyte repoussant Phèdre. La marâtre, de dépit, impute à son beau-fils le crime d'avoir empoisonné son frère cadet et d'avoir voulu la violer<sup>56</sup>. Le père et mari, tel Thésée, prend alors fait et cause pour son épouse tant et si bien que la Curie et la plèbe de la petite cité où se déroule cette « tragédie » domestique sont disposées à condamner à mort l'innocent beau-fils sans procès<sup>57</sup>. Cependant, les magistrats parviennent à rétablir la sérénité dans les esprits et à organiser un procès en bonne et due forme afin de ne pas se livrer au désordre des tyrans

51 Voir J.-F. Thomas, « Sur la lexicalisation de l'idée de honte en latin », dans R. Alexandre, C. Guérin, M. Jacotot (dir.), *Rubor et Pudor. Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2012, p. 14-23.

52 Apulée, *Met.*, IX, 35, 1-6 : *cuncta facile faciens in ciuitate*.

53 *Ibid.*, IX, 36, 1-5.

54 *Ibid.*, IX, 37, 1-7 ; IX, 38, 1-10.

55 Sur le souci de vérité dans la relation entre Platon et Denys de Syracuse, voir M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, dans *Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2008, p. 41-58.

56 Apulée, *Met.*, X, 2-5.

57 *Ibid.*, X, 2, 4.

(*tyrannicae impotentia*<sup>58</sup>). L'ordre public ayant été sauvegardé, la procédure respectée et la sentence rendue comme dans un pays civilisé, la belle-mère est reconnue coupable et exilée à perpétuité. Cette fois, la vérité des lois finit par triompher, mais il demeure que l'emportement passionnel, caractéristique de l'homme tyrannique, qui avait saisi d'abord les premiers citoyens de la petite ville et la population tout entière, ne se maîtrise pas aisément.

À ces moments d'anti-platonisme s'opposent des épisodes essentiels où l'héritage du savoir platonicien est perceptible : il s'agit encore du conte d'Amour et de Psyché ainsi que du livre XI des *Métamorphoses*.

Le mot *fabella*, en effet, qui désigne le conte n'est pas nécessairement péjoratif dans le vocabulaire latin. Les philosophes y décèlent une portée morale utile. Dans les *Tusculanes*, Cicéron recourt à la *fabella* parce qu'elle peut être porteuse d'un message philosophique : placée sur le même plan qu'une pensée d'Euripide ou que la consolation de Crantor, elle concourt à démontrer que la mort est un bien désirable<sup>59</sup>. Sénèque lui aussi ne dédaigne pas la portée moralisatrice et philosophique que peut comporter une *fabella* : ainsi, la *fabella* sur le suicide de Tullius Marcellinus érige ce dernier en *exemplum* à suivre et démontre l'inéluctabilité de la mort qui doit être acceptée par tous<sup>60</sup>. Quant à la *fabella* du comportement sexuel d'Hostius Quadra, elle permet de dénoncer les méfaits d'une *libido* non contrôlée<sup>61</sup>.

Les poètes, eux aussi, associent *fabella* et portée morale. Ainsi, Tibulle a la vision d'une scène domestique, douce et chaste, où Délie vit près de sa vieille mère, fidèle à l'amour qui lui fait attendre le poète :

*At tu casta precor maneat, sanctique pudoris  
adsideat custos sedula semper anus.  
Haec tibi fabellas referat positaque lucerna  
deducat plena stamina longa colu;  
at circa grauibus pensis adfixa puella  
paulatim somno fessa remittat opus.*

Mais toi, je t'en supplie, reste-moi fidèle, et, pour garder le dépôt sacré de ta pudeur, que ta vieille mère demeure toujours attentive auprès de toi. Qu'elle te raconte des histoires en tirant, près de la lampe, les longs fils de sa quenouille bien garnie ; cependant qu'à côté d'elle la jeune esclave, attachée à sa lourde tâche, cède peu à peu à la fatigue et au sommeil et laisse tomber l'ouvrage<sup>62</sup>.

58 *Ibid.*, X, 6, 4 ; X, 7, 1-2.

59 Cicéron, *Tusc.*, I, 48.

60 Sénèque, *Ep.*, 77, 10 : *Sed ne inutilis quidem haec fabella fuerit ; saepe enim talia exempla necessitas exigit.*

61 *Id.*, *Quaest. Nat.*, I, 16.

62 Tibulle, *Élégies*, I, 3, 83-88 (trad. M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1967).

Chez le poète élégiaque, les histoires que racontera la mère s'accorderont à la chasteté et à la pudeur de sa fille que Tibulle idéalise. Une autre référence peut confirmer cette valorisation éthique du récit de vieille femme ; nous la trouvons au livre II des *Satires* d'Horace à propos de Cervius, voisin de campagne du poète, qui raconte à la manière d'une vieille femme la fable du rat des villes et du rat des champs dont la teneur morale est indéniable :

*Cervius haec inter uicinus garrat anilis  
ex re fabellas. Si quis nam laudat Arelli  
sollicitas ignarus opes, sic incipit: « Olim  
rusticus urbanum murem mus paupere fertur  
accepisse cauo [...] ».*

Cependant, mon voisin Cervius, sur un ton badin, fait à propos quelques contes de vieilles femmes. Si quelqu'un, dans son ignorance, vante l'inquiète richesse d'Arellius, il prend la parole en ces termes : « Jadis, un rat des champs reçut, dit-on, un rat de ville dans son pauvre trou [...] »<sup>63</sup>.

Faut-il donc ranger le conte d'Amour et Psyché parmi ces textes légers que Platon excluait de la République idéale ? L'éducation des gardiens de cette Cité parfaite doit se faire par des compositions littéraires qui cultivent l'âme et non par d'immoraux récits de la mythologie qui donnent une fausse image des Dieux en les représentant injustes, animés par la haine et le désir de vengeance. Les contes ne sont pas toutefois condamnés dans leur ensemble et pour eux-mêmes :

[...] il faut faire tous ses efforts pour que les contes entendus les premiers par la jeunesse soient ceux dont les fictions, dans l'intérêt de la vertu, méritent le mieux qu'on les entende<sup>64</sup>.

Il existe une théologie légitime dans les contes, celle qui préfère à la légende du Jugement de Pâris, par exemple, la représentation de la Divinité comme cause des choses qui sont bonnes<sup>65</sup>. Or, dans le conte rapporté par Lucius, Jupiter, lorsqu'il prend à la fin la parole devant l'assemblée des dieux, insiste sur la vertu nouvelle de Cupidon qui n'est plus le jeune dévergondé qu'évoquait Vénus au début de l'histoire. Son mariage avec Psyché le prouve, le faisant passer d'histoires d'adultère quotidiennes à de justes noces éternelles<sup>66</sup>. De cette

63 Horace, *Sat.*, II, 6, 77-81 (trad. Fr. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002).

64 Platon, *Rep.*, II, 377b-378e.

65 *Ibid.*, II, 379-380d. Dans ce passage, Platon refuse l'idée d'une divinité capable, telle une sorcière aux mauvaises intentions, de changer de forme pour créer dans nos esprits de multiples illusions.

66 Apulée, *Met.*, VI, 23, 2-4.

manière, Apulée, tout en se plaisant à entretenir l'atmosphère de la comédie en mettant en scène la colère de Vénus et le ton bonhomme de Jupiter lui-même qui prêtent à sourire aux deux extrémités du récit, ne néglige pas pour autant la part de vérité morale (ici l'enseignement des vertus conjugales) qu'une fable peut contenir.

140 Pour finir, nous mettrons en relation le court passage du livre XI consacré à la musique et au chant des isiaques avec les Lois qui, insistant sur le rôle de la musique de chant et de danse dans l'éducation morale des citoyens, font l'éloge de l'Égypte et plus particulièrement de la déesse Isis créatrice des mélodies depuis si longtemps conservées<sup>67</sup>. Or, au cours de la procession isiaque, Lucius est particulièrement sensible aux mélodies si douces des flûtes, au chœur de l'élite de la jeunesse, à son « chant agréable » (*carmen uenustum*), mais il attribue à un poète ingénieux inspiré des muses cette composition musicale qui introduit les vœux solennels à prononcer<sup>68</sup>. Il retrouve peu après sa forme humaine. Le fait que le narrateur ne désigne pas Isis comme la créatrice des mélodies sacrées montre la part de liberté prise avec la tradition platonicienne, sans pour autant que celle-ci soit oubliée dès lors qu'il s'agit de représenter le divin.

La conception platonicienne du monde est celle d'un ensemble où la divinité a organisé l'ordre et la beauté puisque toute forme de désordre, tout manquement à la marche équilibrée de l'univers peut conduire au chaos et à la fin de ce dernier. Apulée peuple son récit de magiciennes et de brigands et la métamorphose de Lucius en âne indique un profond dérèglement des lois de l'harmonie universelle. Ce faisant, Apulée ne se transforme nullement en philosophe et Lucius ironise sur ses propres aptitudes à philosopher sérieusement :

*Sed nequis indignationis meae reprehendat impetum secum sic reputans: « Ecce nunc patiemur philosophantem nobis asinum? », rursus, unde decessi, reuertar ad fabulam.*

Mais, pour que personne n'aille me reprocher cet accès d'indignation en pensant intérieurement : « Devrons-nous maintenant supporter un âne qui nous fait de la philosophie? », je vais reprendre mon récit au point où je l'ai abandonné<sup>69</sup>.

L'œuvre privilégie la possibilité d'un jeu avec les références à Platon plutôt que la sévérité d'un discours accusant les défauts des hommes, voire leur esprit du mal, leur laideur éthique. Et ce jeu se fonde sur l'auto-ironie d'un narrateur qui, malicieusement, adopte momentanément le rôle d'un « arbitre moralisateur »

67 Platon, *Leg.*, II, 656d-e-657a-b.

68 Apulée, *Met.*, XI, 9, 4-6.

69 *Ibid.*, X, 33, 4.

dont il se moque avec humour en faisant intervenir un auditeur fictionnel qui le ridiculise en l'appelant « un âne philosopant » (*asinum philosophantem*)<sup>70</sup>. Cet usage du *ridiculum* rhétorique, fréquent chez Apulée, instaure une ambiguïté perpétuelle.

Ce chapitre X, 33 a d'abord été analysé par M. Zimmerman comme une *indignatio* rhétorique liée à la diatribe cynique, prononcée par la voix du narrateur auctorial, Lucius-auctor<sup>71</sup>. Puis, dans un article postérieur, elle propose une autre possibilité : le narrateur assumerait là le rôle d'un satiriste, semblable à celui que campe Juvénal dans ses *Satires*, se tenant aux portes du théâtre de Corinthe et adressant son monologue satirique aux passants<sup>72</sup>. Mais, comme dans la poésie d'Horace, de Perse et de Juvénal, l'*indignatio*, aussi convaincante soit-elle, se double d'un avertissement au public de se dissocier d'elle. Elle s'inscrit d'une part dans le cadre de la satire ménippée qui campe un narrateur objet de parodie et satirise sa prétention à la connaissance philosophique et d'autre part dans le cadre de la satire romaine qui prend pour cible tout effort de moralisation populaire<sup>73</sup>. Enfin, le verbe *philosophari*, attesté en premier lieu chez Plaute, suggère une atmosphère de comédie.

Cependant, le conte d'Amour et Psyché ainsi que l'apparition d'Isis surtout révèlent le possible retour platonicien à un ordre universel face au risque d'une désorganisation des esprits par les passions, attisées par la curiosité, et des comportements sociaux, la tyrannie en étant l'ultime et le pire avatar. Si le conte réconcilie Vertu et Amour, Isis, dans sa grandeur éclatante, donne à voir un monde aux lois immuables où, par son pouvoir sacré de déesse unique, règnent l'entente et la paix, la lumineuse confiance en la beauté.

Les *Métamorphoses* peuvent alors s'achever dans une plaisante sérénité où un anonyme *sollers poeta* – Apulée n'est-il pas lui-même un narrateur ingénieux ? – ravit malicieusement à la déesse la gloire d'avoir inventé la musique sacrée. Le Platon d'Apulée a ainsi remplacé par le sourire l'ironie de Socrate.

70 Il a déjà joué ce rôle en VII, 10, 3.

71 M. Zimmerman, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Book X*, Groningen, Egbert Forsten, 2000, p. 393 et 399.

72 *Id.*, « Echoes of Roman Satire in Apuleius' *Metamorphoses* », dans R. R. Nauta (dir.), *Desultoria scientia: Genre in Apuleius' Metamorphoses and Related texts*, Leuven, Peeters, 2006, p. 97.

73 *Ibid.*, p. 88. M. Bakhtine considèrerait déjà l'œuvre comme une satire ménippée. Sur les satires ménippées de Varron, voir L. Deschamps, *Étude sur la langue de Varron dans les Satires ménippées*, Lille, ANRT, 1976.



LA TRADITION ORPHICO-PYTAGORICIENNE  
ET PLATONICIENNE :  
SA RÉÉCRITURE DANS LES *MÉTAMORPHOSES*

Dans quelle mesure une interprétation platonicienne de ce texte de fiction peut-elle être légitime ? À cette fin, nous commencerons par rappeler quelques points de la tradition orphico-pythagoricienne que nous confronterons avec le livre XI des *Métamorphoses*. Cette tradition a induit toute une épistémologie mise en œuvre par Platon. Elle a mis en place en particulier l'opposition entre l'âme, immatérielle, immortelle, d'origine divine, et le corps, matériel, mortel, d'origine terrestre (sur le registre anthropologique et métaphysique) à laquelle correspond, dans la mystique pythagoricienne, sur le registre épistémologique, l'opposition entre l'Un – le monde intelligible – et le Multiple – le monde sensible –, reprise par Platon. P. Cambronne indique que les écoles pythagoriciennes ont joué un rôle d'intermédiaire entre la théologie orphique et l'épistémologie platonicienne dans l'élaboration conceptuelle de la théorie de la connaissance<sup>1</sup>.

Une des caractéristiques du platonisme impérial, relevée par les critiques, est l'ouverture vers la transcendance<sup>2</sup>. Apulée n'échappe pas à cet infléchissement et manifeste un intérêt extrême pour la sphère religieuse, retrouvant une caractéristique du « premier platonisme pythagorisant, où le moment théologique acquiert une importance fondamentale<sup>3</sup> ».

- 1 P. Cambronne, *Chants d'exil. Mythe et théologie mystique*, Bordeaux, William Blake and Co./Art & Arts, 1997, p. 54. Dans sa note 1, il classe les différentes écoles pythagoriciennes selon un ordre chronologique de la manière suivante : 1. la première génération : l'École d'Hippase de Métaponte (fl. 538 av. J.-C.) et d'Alcméon de Crotona (fl. 500 av. J.-C.) ; l'École de Rhégium, avec Archippe et Clinias de Tarente ; l'École de Thèbes, avec Philolaüs (470-385 av. J.-C.), maître de Simmias et de Cébès, les interlocuteurs de Socrate dans le *Phédon* ; 2. la seconde génération : l'École de Tarente, avec Archytas (stratège de 381 à 367), astronome, mathématicien, harmoniste, constructeur de machines, et son disciple, Eudoxe de Cnide (407-355) ; l'École de Phlionte, avec Eurytos, disciple de Philolaüs, et les derniers disciples de Pythagore que put rencontrer Aristoxène de Tarente ; 3. le néo-pythagorisme : l'École de Nigidius Figulus à Rome au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. ; Apollonios de Tyane à Rome au I<sup>er</sup> siècle après J.-C. ; Nicomaque de Gérasa (fl. 150 ap. J.-C.) et Moderatus de Gadès.
- 2 Voir le témoignage de Cicéron, comme le montre C. Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », dans G. Reydams-Schils (dir.), *Plato's Timaeus as cultural Icon*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-110.
- 3 M. Bonazzi, « Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale », dans M. Bonazzi, V. Celluprica (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 159.

La philosophie, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, cesse en particulier de se préoccuper du macrocosme pour se focaliser sur le microcosme et la cosmologie, car elle est désormais confrontée à des exigences et des pratiques de type religieux de la part des hommes : il s'agit pour elle de trouver un sens à l'homme dans l'univers et de proposer une solution nouvelle au problème du rapport entre l'homme et la divinité.

Nombreux sont les critiques à avoir relevé dans l'œuvre d'Apulée l'importance du rapport de l'homme au divin<sup>4</sup>. R. De'Conno considère que la philosophie opère la fusion de spéculations mystiques et scientifiques et que cette exigence mystique est celle de « tout un monde, en particulier du monde africain<sup>5</sup> » ; la pratique d'Apulée correspondrait à cette synthèse typique de son temps.

144

Les ouvrages philosophiques d'Apulée ne sont pas les seuls à témoigner de l'intérêt de l'auteur pour la sphère du divin. Le plaidoyer abonde en « digressions philosophiques » qui sont rattachées à la doctrine de Platon soit de manière explicite – la doctrine des deux Vénus (12), l'existence de dieux intermédiaires (43, 2) – soit de manière implicite – l'idéal de l'ὁμοίωσις θεῶ (21, 6)<sup>6</sup>, la migration de l'âme dans le corps pour un séjour temporaire (24, 5), la nature divine de l'âme et sa capacité dans certaines circonstances à retrouver son origine divine (42-43). Seul, l'éloge de la pauvreté philosophique au chapitre 17 se réfère davantage à la philosophie cynique qu'à la philosophie platonicienne, comme nous l'avons montré dans notre Première Partie.

Les *Métamorphoses* abordent également la question du divin en mettant en scène l'opposition radicale entre le monde intelligible et le monde sensible et en proposant un dénouement qui fait du héros un *homo religiosus* grâce à l'intervention d'Isis. Apulée utilise à la fois dans ses ouvrages théoriques et dans sa fiction plusieurs éléments provenant de la tradition orphico-pythagoricienne. Nous étudierons en particulier les points de rencontre entre la théorie platonicienne de la tripartition de l'univers et la fiction romanesque. Nous accorderons une attention particulière aux figures de Cupidon et d'Isis, cette dernière nous conduisant à discuter les notions de *démon* et d'*Un* au sein du roman, avant de terminer par l'étude de la figure du cercle, associée à Isis, figure géométrique empruntée selon toute vraisemblance à la tradition pythagoricienne.

4 Voir par exemple 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. 325.

5 R. De'Conno, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opera di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia delle Università di Napoli*, 8, 1958-59, p. 61-62.

6 L'ὁμοίωσις θεῶ est un thème commun à diverses pensées philosophiques et se retrouve notamment dans la philosophie stoïcienne. Pour les médioplatoniciens, elle représente la finalité de la pratique de la philosophie.

Nombreux sont les commentateurs à avoir dénoncé chez Apulée un système philosophique dépourvu de rigueur, de logique, voire de cohérence, et à avoir recouru au terme d'« éclectisme » pour qualifier sa philosophie<sup>7</sup>. Les travaux de J. Dillon et de G. Sandy se sont attachés à montrer que, dès le I<sup>er</sup> siècle de notre ère, se constitue une sorte de *koinè* philosophique où se trouvent intégrés des éléments de doctrines qui, auparavant, étaient nettement différenciées<sup>8</sup>. Quant à ceux, plus récents, de Jan Opsomer, ils confirment que les successeurs de Platon ont progressivement systématisé la pensée de Platon en empruntant diverses directions sujettes à toutes sortes d'influences philosophiques, essentiellement aristotélicienne, stoïcienne et pythagoricienne, et que le résultat à l'époque impériale fut une grande variété de platonismes sans orthodoxie<sup>9</sup>.

Cependant, la conception philosophique du dieu suprême et des dieux intermédiaires chez Apulée est strictement platonicienne et ne varie pas d'une œuvre à une autre, qu'il s'agisse d'une œuvre philosophique ou oratoire<sup>10</sup>. En effet, nous la retrouvons exprimée dans des termes semblables à la fois dans le plaidoyer (*Apol.*, 43, 2), le *De deo Socratis*, le *De Platone* et la *Floride* X. La description des démons fait même l'objet d'une citation presque littérale du *Banquet*<sup>11</sup>.

Nous verrons dans un premier temps les caractéristiques principales des trois ordres de l'univers, sans trop nous y attarder, car cela a fait l'objet de nombreuses études détaillées<sup>12</sup>.

### Les êtres humains

Les êtres humains sont des êtres doubles, composés d'une âme et d'un corps, dotés de l'immortalité collective, mais individuellement mortels, sujets à la

7 Voir par exemple R. De'Conno, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opera di Apuleio », art. cit., p. 62.

8 J. Dillon, *The Middle Platonists* [1977], London, Duckworth, 1996 ; G. Sandy, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997.

9 J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels, Paleis der Academiën, 1998 ; M. Bonazzi, J. Opsomer, *Origins of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Louvain/Namur/Paris, Peeters, 2009.

10 Sur le platonisme d'Apulée dans ses ouvrages philosophiques, on lira avec profit la synthèse réalisée par B. L. Hijmans, « Apuleius *Philosophus Platonicus* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 395-475.

11 Apulée, *De deo Socr.*, VI, 133 ; Platon, *Conu.*, 203d.

12 Nous renvoyons, pour leur clarté, aux tableaux de P. Cambronne, « La théologie des Intermédiaires aux deux premiers siècles : de Plutarque à la gnose valentinienne », *Eidôlon*, 46, « L'imaginaire de la communication II », janvier 1996, p. 63-65 ; *id.*, *Chants d'exil*, op. cit., p. 98-99 (les trois ordres [*summum*, *medium*, *infimum*] et leurs caractéristiques propres y sont clairement résumés).

passibilité, « rejetés loin des dieux et relégués dans ce Tartare qu'est la terre<sup>13</sup> ». L'anthropologie se définit de manière négative comme réalité marquée essentiellement par le manque, définie par la privation de la perfection qui caractérise le divin. Pour Angela Maria Mazzanti, la problématique exprimée ici en termes si clairs pose au centre de la théologie apulienne la nécessité de trouver une réponse au « besoin anthropologique<sup>14</sup> ».

Dans le *De deo Socratis*, Apulée montre que l'humanité est en tous points opposée à la divinité<sup>15</sup> et dénonce tous ceux qui, étrangers à la philosophie, sont tombés dans l'égarément le plus total :

*Ceterum profana philosophiae turba imperitorum, uana sanctitudinis, priua uerae rationis, inops religionis, inpos ueritatis [...].*

La foule des ignorants, étrangère à la philosophie, dépourvue de pureté, privée de juste raison, dénuée de religion et incapable de vérité [...] <sup>16</sup>.

146

*[...] plerique se incuria uerae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus deprauauerint, sceleribus inbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui inmane efferarint ut possit uideri nullum animal in terris homine postremius.*

[...] par indifférence pour la vraie doctrine, la plupart se sont si bien laissé corrompre par toutes sortes d'erreurs et de sacrilèges, imprégner de crimes et, la douceur naturelle à leur espèce abolie, tomber dans une affreuse sauvagerie que l'homme paraît tenir sur terre le dernier rang du genre animal<sup>17</sup>.

Ce ravalement dans l'animalité, exprimé par le verbe *efferari*, rappelle un passage des *Lois* de Platon où il est question de « ceux qui, pareils à des bêtes fauves, non contents de nier l'existence des dieux ou de les croire soit négligents soit corruptibles, méprisent les humains au point de capter les esprits d'un bon nombre parmi les vivants en prétendant qu'ils peuvent évoquer les esprits des morts et promettant de séduire jusqu'aux dieux<sup>18</sup> ». Cette dénonciation du charlatanisme vise la magie vulgaire, malfaisante, dont Apulée rappelle qu'elle « a le pouvoir d'opérer tout ce qu'elle veut par la force mystérieuse de certaines incantations<sup>19</sup> ». Il en fait le thème principal des *Métamorphoses*<sup>20</sup>.

13 Nous prenons *terrae* pour un génitif explicatif (voir P. Cambronne, *Chants d'exil*, *op. cit.*, p. 97 et p. 101, n. 5)

14 A. M. Mazzanti, « La "nozione" di religione in Apuleio », art. cit., p. 325-326.

15 Apulée, *De deo Socr.*, IV, 127-129.

16 *Ibid.*, III, 122.

17 *Ibid.*, III, 125-126.

18 Platon, *Leg.*, 909b (traduction d'A. Diès, dans *Platon. Œuvres complètes*, t. XII, 1<sup>re</sup> partie, *Les Lois. Livres VII-X*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1994).

19 Apulée, *Apol.*, 26, 6.

20 Voir G. Puccini-Delbey, « La femme dans les *Métamorphoses* d'Apulée : une descente dans l'animalité ? », *Anthropozoologica*, 33-34, 2001, p. 85-93.

Le verbe *efferrari* est employé à quatre reprises dans le roman pour indiquer la rage dont on croit l'âne Lucius atteint, la fureur aveugle et bestiale du désir sexuel des prêtres de la déesse syrienne, la colère du soldat contre le jardinier, la jalousie criminelle de l'épouse assassine<sup>21</sup>. Ce verbe qualifie le comportement des animaux, il est le propre des bêtes sauvages cruelles aux yeux de Cicéron<sup>22</sup>. Quand il qualifie le comportement d'êtres humains, il met l'accent sur les passions non maîtrisées (les plus courantes étant *ira*, *odium*, *dolor*, *libido*, *crudelitas*, *saeuitia*, *immanitas*). Il est le propre aussi des barbares ou des peuples sauvages qui n'ont aucune idée des dieux<sup>23</sup>. Chez Apulée, il insiste précisément sur la violence et le désir sexuel non maîtrisés qui font basculer l'être humain dans la sphère de l'animalité. Ces occurrences sont concentrées dans les livres VIII à X à propos de personnages ignominieux qui provoquent l'indignation du narrateur et sa condamnation sans appel.

Dans les deux passages du *De deo Socratis* que nous venons de rapprocher, nous constatons que le profane est caractérisé par une attitude qui n'est ni philosophique ni religieuse, exempte de vérité et de pureté : *philosophia* et *religio* sont deux termes associés, de même que le sont *sanctitudo* et *ueritas*. La composante mystique de la *philosophia* d'Apulée est évidente ici. Elle est liée à la vérité qui exige un comportement pur pour pouvoir l'atteindre.

L'humanité ordinaire est caractérisée par « des égarements semblables » (*similibus erroribus*<sup>24</sup>). Mais Apulée ne développe pas davantage ces questions, préférant arrêter là le décompte des erreurs humaines pour passer à un autre sujet. Le substantif *error* désigne dans les deux traités philosophiques le comportement propre à l'humanité insensée et ignorante.

Cinq occurrences de ce terme sont présentes dans les *Métamorphoses*. L'une concerne le brigand Alcimus qui, convaincu de son erreur par une petite vieille lors de l'attaque d'une maison, trouve la mort, une autre, les tours de meule effectués par l'âne selon un circuit immuable. Les occurrences les plus intéressantes sont celles qui caractérisent Photis et son activité malheureuse de magicienne qui aboutit à transformer Lucius, non en oiseau comme il l'espérait, mais en baudet<sup>25</sup>. L'« errance certaine » (*error certus*) dont est prisonnier Lucius âne chez le meunier, attaché à une meule, la tête couverte, est la traduction concrète la plus humiliante, la plus douloureuse certainement de l'*error* de Photis, qui n'est pas sans rapport avec l'« erreur » (*error*) de type religieux que dénonce le grand-prêtre d'Isis au moment du retour à la forme humaine de Lucius :

21 Apulée, *Met.*, IX, 2 ; VIII, 29 ; IX, 40 ; X, 24.

22 Cicéron, *De nat. deor.*, II, 99.

23 *Ibid.*, I, 23.

24 Apulée, *De deo Socr.*, IV, 126.

25 *Id.*, *Met.*, IX, 15, 6 : *errori Photidis* ; XI, 20, 6 : *cum me Photis malis incapistrasset erroribus*.

*Videant inreligiosi, uideant et errorem suum recognoscant.*

Que les impies voient, qu'ils voient et reconnaissent leur erreur<sup>26</sup>.

Photis, servante de la magie, n'est pas du côté de la *religio*, tout comme la foule profane qui assiste au *miraculum* du retour à la forme humaine de Lucius sans savoir y discerner la manifestation de la présence bienveillante du divin. Le discours du prêtre rejoint ici la dénonciation des erreurs humaines amorcées dans le *De deo Socratis*. Dans cette conférence, Apulée dénonce « toutes les erreurs et sacrilèges » de la foule profane des ignorants (*omnes errores ac piaculares*<sup>27</sup>) : c'est précisément le « sacrilège » (*piaculum*) que Lucius, une fois redevenu homme et initié aux mystères isiaques, veut absolument éviter, en respectant la loi du silence à laquelle sont astreints les initiés, devant des lecteurs appartenant au monde des profanes :

*Ergo quod solum potest sine piaculo ad profanorum intelligentias enuntiari, referam.*

Je rapporterai donc seulement ce qui peut être révélé sans sacrilège à l'intelligence des profanes<sup>28</sup>.

148

#### La divinité

Apulée emprunte à Platon l'idée d'un principe divin suprême (*primus deus*) qu'il semble conserver toute sa vie, car ce concept de dieu suprême se retrouve dans toutes ses œuvres. Tout en continuant à croire en l'existence des dieux du panthéon classique, il incline à l'hénothéisme.

Un passage du *De magia* est à cet égard significatif. Il affirme vénérer une statuette d'ébène représentant Mercure, un *Mercuriolus*, puis il passe de cette divinité précise à l'idée d'une divinité suprême qu'il invoque sous le terme de *basileus* et qu'il refuse de nommer devant des profanes<sup>29</sup>. À la suite de l'analyse de ce chapitre 64 du *De magia* par Frank Regen, Nicole Méthy reprend l'idée que ce dieu-roi possède une triple dimension – magique, philosophique et religieuse – et estime qu'il serait préjudiciable d'en privilégier une au détriment des autres<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, XI, 15, 4.

<sup>27</sup> Apulée, *De deo Socr.*, III, 125.

<sup>28</sup> *Id.*, *Met.*, XI, 23, 7.

<sup>29</sup> *Id.*, *Apol.*, 64, 3-8.

<sup>30</sup> F. Regen, *Apuleius philosophus platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971, p. 95-103 ; N. Méthy, « Magie, religion et philosophie au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », dans A. Moreau, J.-C. Turpin (dir.), *La Magie*, t. III, *Du monde latin au monde contemporain*, Montpellier, Publications de l'Université Paul-Valéry, 2000, p. 85-107. Voir également N. Fick, « L'Apologie d'Apulée : une querelle d'Africains en Tripolitaine ? », dans F. Poli, G. 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. 359-363.

Le lien de Mercure « dont l'équivalence avec l'Hermès grec est depuis longtemps admise, avec la magie n'est plus à démontrer<sup>31</sup> ». Le dieu d'Apulée serait donc d'abord celui qui préside aux actes magiques et peut refléter l'intérêt d'Apulée pour l'hermétisme<sup>32</sup>. D'ailleurs, Apulée indique lui-même le lien de Mercure avec la magie :

*Igitur, ut solebat ad magorum ceremonias aduocari Mercurius carminum uector [...].*

Comme il était habituel d'invoquer dans les cérémonies des mages Mercure, porteur des incantations [...] <sup>33</sup>.

Mercure peut également représenter « le dieu suprême des philosophes platoniciens<sup>34</sup> ». En effet, les caractéristiques de ce « Dieu-Roi » sont bien celles du dieu de Platon : dieu créateur de toutes choses, hors du monde, ineffable. Apulée prend d'ailleurs à ce sujet Platon pour caution et cite un passage de l'*Épître* II où le Dieu-Roi est associé à deux autres entités dans une triade mystique et où se trouve affirmée la nécessité d'une discrétion extrême<sup>35</sup>. J. Souilhé a remarqué que les traces de pythagorisme sont nombreuses dans cette lettre de Platon à Denys, à la fois dans la doctrine, la méthode et le vocabulaire et que « cet écrit [...] paraît dériver d'un groupe platonicien où l'on se plaît à faire ressortir dans la doctrine du maître l'aspect pythagoricien<sup>36</sup> ». En particulier, le titre de *roi* est présenté comme une énigme, procédé fréquent chez les pythagoriciens<sup>37</sup>. L'appellation de *roi* est

31 N. Méthy, « Magie, religion et philosophie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », art. cit., p. 87-88. Sur le lien de Mercure avec la magie, voir B. Combet-Farnoux, *Mercurus romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*, Rome, École française de Rome, 1980, p. 351-382.

32 H. Münstermann pense que le Mercure, comme l'objet enveloppé dans un tissu que possède Apulée (*Apol.*, 53-56), sont hermétiques (*Apuleius, Metamorphosen literarischer Vorlagen*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1995, p. 130-174 ; p. 196-203). Mais rien ne le prouve véritablement à nos yeux.

33 Apulée, *Apol.*, 31, 9.

34 N. Méthy, « Magie, religion et philosophie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », art. cit., p. 91. L'auteur précise que le fait que ce dieu soit créateur souverain de l'âme l'intègre plutôt dans l'aristotélisme et qu'en définitive « le platonisme d'Apulée reste très approximatif » ; l'idée qu'Apulée se fait de ce dieu suprême est assez banale « pour se retrouver dans la plupart des systèmes philosophiques et des doctrines religieuses », comme dans la pensée orphique ou dans les textes hermétiques.

35 Platon, *Ep.*, II, 312e. D'après P. Donini, le recours à la Lettre II pseudo-platonicienne pour établir la doctrine des trois dieux semble provenir de Modératus, contemporain de Plutarque (« Socrate "pitagorico" e medioplatonico », *Elenchos*, 24, 2003, p. 355). Le caractère apocryphe de l'épître ne fait plus guère de doute actuellement, mais Apulée, comme nombre d'auteurs anciens, la tient pour authentique.

36 Platon. *Œuvres complètes*, t. XIII, *Lettres*, éd. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1926, p. LXXXI.

37 Cf. Fronton, *De eloquentia*, 3, éd. M. P. J. van den Hout, Leyde, 1954, p. 132 = éd. Naber, p. 114. Sur ce point, voir L. Brisson, « Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien », dans P. Dujardin (dir.), *Le Secret*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1987, p. 87-101, repr. dans *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Variorum, 1995.

également appliquée à plusieurs divinités dans les hymnes orphiques<sup>38</sup> ainsi qu'au dieu auteur du monde dans les textes hermétiques<sup>39</sup>.

L'interprétation de cette triade est donnée par Apulée au début du *De Platone* :

*Et primae quidem substantiae uel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam.*

La première substance ou essence est celle du premier Dieu et aussi de l'esprit et des formes des choses et de l'âme<sup>40</sup>.

150 Il semble même anticiper ici, dans une remarquable intuition, la triade plotinienne : Plotin explique que le *Premier* est le Bien, le *Second*, l'intelligence, la cause qui joue le rôle de démiurge, le *Troisième*, l'âme<sup>41</sup>. Il emprunte en même temps au *Timée* l'idée d'un dieu-démiurge qui permet de croire à une divinité entièrement bonne, certes transcendante, mais qui prend le monde comme « objet d'amour ». Il présente ce *basileus* comme l'origine première de la nature tout entière, comme un dieu artisan créateur du monde, impossible à nommer<sup>42</sup>.

L'intuition d'une divinité unique, d'une providence, *providentiae ratio*<sup>43</sup>, présente en toute chose, d'un dieu suprême, au sommet de la hiérarchie des entités divines, est exprimée également dans les *Florides* et dans les ouvrages philosophiques :

*Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est [...] cur ergo nunc dicere exordiar [...]?*

Pourquoi donc entreprendre maintenant de définir leur père, qui est le maître et l'auteur de toutes choses<sup>44</sup> ?

38 Le Soleil est ainsi appelé dans l'hymne au Soleil, Zeus, dans divers fragments. L'appellation de *reine* est appliquée à Rhéa, Sémélé, Hestia dans les hymnes qui leur sont respectivement consacrés. D'ailleurs, un hymne orphique à Zeus est cité dans *De mun.*, 372.

39 *Corpus Hermeticum*, XVIII, 8 ; 9 ; XXIII, 9 ; 59 ; 64. Pour un rapprochement du texte d'Apulée et des traités hermétiques, voir F. Regen, *Apuleius philosophus platonicus*, op. cit., p. 100-102.

40 Apulée, *De Plat.*, I, VI, 193. L'examen de ce passage controversé est fait par P. Donini, « Apuleio: ineffabilità o inconoscibilità del principio? », dans F. Calabi (dir.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, p. 93-102. L'auteur arrive à la même conclusion que nous : l'idée d'un principe divin ineffable, exprimée dans ce passage, est également présente dans le *De deo Socratis*, le *De magia* et à la fin des *Métamorphoses*.

41 Plotin, *Enn.*, V, 1, 8. Voir Ph. Merlan, « Greek philosophy from Plato to Plotinus », dans A.H. Armstrong (dir.), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1967, p. 70-71.

42 Apulée, *Apol.*, 64, 7 : [...] *quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor [...], nemini effabilis.*

43 *Id.*, *Flor.*, X, 4.

44 *Id.*, *De deo Socr.*, III, 124.

*Is unus, ait, aperimetros, genitor rerumque omnium extractor [...].*

Il est un, dit Platon, infini, créateur et artisan de toutes choses<sup>45</sup>.

Le substantif *genitor* permet de faire le lien entre le chapitre 64 du plaidoyer, ce passage du *De Platone* et un passage du *De mundo*<sup>46</sup>.

Dans le *De deo Socratis*, Apulée affirme de même la *maiestas incredibilis et ineffabilis* de la divinité suprême<sup>47</sup>. La définition du dieu suprême, transcendant et ineffable, est donc semblable dans le *De magia*, le *De Platone* et le *De deo Socratis*<sup>48</sup>. Le *De mundo* défend également l'idée de l'unicité de Dieu, seule et même puissance malgré la diversité de ses noms et de ses fonctions, cause qui anime et conserve tous les êtres, dieu transcendant, trônant dans l'empyrée loin de l'agitation terrestre<sup>49</sup>.

A. J. Festugière et, à sa suite, B.L. Hijmans ont mis en évidence les correspondances qui existent entre différents passages du *De magia*, du *De deo Socratis* et du *De mundo*<sup>50</sup>. B.L. Hijmans compare les définitions du dieu suprême également dans le *De Platone* et en déduit un certain nombre de caractéristiques essentielles : la transcendance du Dieu par rapport au temps et à l'espace, son activité créatrice qui s'étend à toute l'existence et l'impossibilité du langage humain de définir le divin<sup>51</sup>.

Le divin s'articule ensuite en *genera* différenciés de divinités définies comme « habitantes du ciel » (*caelicolae*<sup>52</sup>) ou comme divinités invisibles et visibles<sup>53</sup>. Les êtres célestes sont incorporels, éternels, exempts de la souillure du corps, exempts de passibilité, transcendants, ce qui implique une « coupure » radicale d'avec les hommes.

Il est donc impossible à l'homme de connaître le divin et de l'atteindre :

*[...] cum Plato caelesti facundia praeditus [...] frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione uel modice comprehendere [...].*

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

46 *Id.*, *De mun.*, 360 : *genitorem uirtutum*.

47 *Id.*, *De deo Socr.*, III, 124.

48 *Ibid.*, III, 123.

49 Apulée, *De mun.*, 397b9-401a12 ; 401a13-b28.

50 A.J. Festugière indique comme source *Tim.*, 28c3-5 (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, Librairie Lecoffre/J. Gabalda, 1954, p. 103) ; le tableau que dresse B.L. Hijmans récapitule de manière très utile toutes les caractéristiques divines trouvées dans le *De Platone*, le *De mundo*, le *De deo Socratis* et le *De magia* (« Apuleius Philosophus Platonicus », art. cit., p. 437-438). L'auteur a relevé vingt-deux caractéristiques différentes du dieu suprême dans le *corpus* apuléien.

51 La transcendance du Dieu suprême est également affirmée dans le *De mun.*, 350-351 ; 361.

52 Apulée, *De Plat.*, I, XI, 204-205.

53 *Id.*, *De deo Socr.*, I, 117-III, 124.

Alors que Platon, pourvu d'une éloquence céleste, ne cesse de proclamer que ce divin seul, en raison de l'excès incroyable et ineffable de sa grandeur, ne peut, vu l'indigence du langage humain, être embrassé par aucune espèce de discours, même imparfaitement [...] <sup>54</sup>.

La position platonicienne diverge ici profondément de celle du stoïcisme. Si les médioplatoniciens reprennent dans leur ensemble la description stoïcienne de la perfection du sage, ils la placent toujours dans la perspective d'une perfection plus parfaite, celle de Dieu. Les stoïciens, pour leur part, croient en la possibilité pour l'homme de devenir l'égal des dieux grâce à l'ὁμοίωσις θεῶν, comme en témoignent les paroles de Balbus dans le second livre du *De natura deorum* de Cicéron <sup>55</sup>. « Dans cette phrase est nettement exprimée la tendance stoïcienne à mettre en valeur ce qui rend l'homme semblable à Dieu, beaucoup plus que ce par quoi il est inférieur à la nature divine. Le même Balbus qualifiera le bonheur du sage de *par et similis deorum*, soulignant même que cette existence ne diffère que par la durée de celle des immortels <sup>56</sup> ».

152

Pour les platoniciens, au contraire, il ne peut s'agir que d'un mouvement approchant la divinité <sup>57</sup>. Cicéron concevait déjà, à la fin des *Tusculanes*, l'ὁμοίωσις θεῶν « comme un mouvement vers Dieu, comme une aspiration à lui ressembler, beaucoup plus que comme le constat d'une ressemblance naturelle <sup>58</sup> », constituant ainsi « dans l'histoire de la philosophie un relais pour la diffusion du thème platonicien <sup>59</sup> » hérité du *Théétète* <sup>60</sup> qui deviendra un des éléments les plus importants de la définition du moyen platonisme.

La conséquence serait-elle que toute activité spéculative est interdite à l'homme? Nullement, car c'est à travers la connaissance des choses, à travers l'intuition du lien « magique » entre le monde et Dieu que l'homme peut arriver jusqu'à ce dernier. C'est la raison pour laquelle *philosophia est curiositas*, elle est recherche scientifique, elle est savoir universel : philosophie veut

54 *Ibid.*, III, 124.

55 Cicéron, *De nat. deor.*, II, 147.

56 C. Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*, 68, 1990, p. 59.

57 *Ibid.*, p. 56-57.

58 Cicéron, *Tusc.*, V, 70.

59 C. Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme », art. cit., p. 60.

60 Platon, *Theaet.*, 176a-b : « L'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible ; or, on s'assimile en devenant juste et respectueux de la loi divine par la connaissance » (traduction de D. Babut dans « Platon et Protagoras : l'« Apologie » du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue », *Revue des études anciennes*, 84, 1982 = *Parerga*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1994, p. 86). Cette doctrine a peut-être été introduite par Eudore d'Alexandrie dans la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. et tirerait son origine de la polémique avec la formule stoïcienne du *telos*. On peut aussi remonter à Pythagore auquel les platoniciens attribuent l'exhortation ἔπου θεῶν/ (Apulée, *De Plat.*, II, XXIII ; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 86, 137).

dire *polumatheia*<sup>61</sup>. Le but de la philosophie, pour Apulée, c'est de conduire l'homme à l'intuition du divin<sup>62</sup>. Si le *philosophus* semble se disperser dans des intérêts multiples et perdre de vue cette fin ultime, en réalité, c'est pour mieux l'atteindre qu'il cherche à embrasser la totalité de l'univers.

### Les démons

Pour dépasser ce dualisme, Apulée recourt aux démons, à la suite de Platon<sup>63</sup>, afin de peupler l'espace intermédiaire entre la divinité et les hommes, espace qui leur est infranchissable. « Il semble que l'on puisse dire, sans schématiser à l'extrême, que la conscience de l'Éloignement du Divin fut à l'origine de l'importance grandissante de deux concepts théologiques, qui d'ailleurs n'étaient pas nouveaux : celui des Intermédiaires et celui du Démon<sup>64</sup> ».

Apulée justifie l'existence des démons par la raison :

*Quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aëre intellegi [...].*

La raison nous oblige à concevoir aussi des êtres spécifiques dans le domaine de l'air<sup>65</sup>.

C'est l'objet du traité *De deo Socratis* que de développer une démonologie complexe qu'Apulée reprend dans le *De Platone* (I, 111-112), dans l'*Apologie* (chapitre 43), mais aussi dans la *Floride* X qui apparaît à ce titre comme un condensé du *De deo Socratis*<sup>66</sup>. Les démons suscitent un intérêt exceptionnel parmi les médioplatoniciens qui construisent un système de pensée à partir du *Banquet* de Platon<sup>67</sup> afin de remédier au problème de la séparation irréductible entre l'homme et la divinité<sup>68</sup>. « Leur existence résout le problème des rapports

61 Voir P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, Klincksieck, 1908, p. 119. C'était aussi la conception de Plutarque.

62 Voir *supra*, p. 76-82.

63 Platon, *Conu.*, 202e; *Tim.*, 41c.

64 P. Cambronne, *Chants d'exil, op. cit.*, p. 95.

65 Apulée, *De deo Socr.*, IX, 140.

66 Voir P. Cambronne, « Note sur la notion de médiation dans le *De Deo Socratis* d'Apulée », *Cahiers Radet*, 2, 1982 ; « La théologie des Intermédiaires aux deux premiers siècles », art. cit., p. 55-79 ; *Chants d'exil, op. cit.*, p. 96-100.

67 Précisément, Platon, *Conu.*, 202d-203a : « La vertu de ce qui est démonique est de donner l'essor, aussi bien à la divination tout entière qu'à l'art des prêtres pour ce qui concerne sacrifices et initiations, tout comme incantations, vaticinations en général et magie. » (*Platon. Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1940.)

68 Voir la synthèse de N. Fick, « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au I<sup>er</sup> siècle de notre ère », dans J. Thomas (dir.), *L'Imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1994, p. 235-272. On trouvera également dans P. Habermehl un exposé très complet de la démonologie d'Apulée (« *Quaedam diuinae mediae potestates*. Demonology in Apuleius' *De deo Socratis* », dans *Groningen Colloquia on the Novel*, VII, 1996, p. 117-142).

de la transcendance et de l'immanence<sup>69</sup>. » La démonologie est au centre de la réflexion philosophique du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, car elle pose la question si essentielle de la relation que le Divin consent à entretenir avec les hommes.

Platon a posé les bases de trois affirmations fondamentales, réaffirmées par les médioplatoniciens : tout ce qui est démonique se trouve entre ce qui est divin et ce qui est mortel ; sa fonction est celle d'interprète et de messenger entre ces deux ordres ; aucun mélange entre le divin et le mortel n'est possible. La conférence d'Apulée sur le démon de Socrate a pour objet de paraphraser et d'amplifier ce passage du *Banquet*. Plutarque avait déjà affirmé clairement la même position<sup>70</sup>. Apulée reprend à son tour cette idée de « l'absence totale de relations directes » entre les dieux et les hommes<sup>71</sup> et attribue aux démons la fonction de descendre visiter les humains.

154

Il définit les démons par rapport à la totalité des êtres animés par leur nature intermédiaire<sup>72</sup> : ils sont « des sortes de puissances divines intermédiaires »<sup>73</sup>. Ils participent à la fois de la nature divine supérieure et de la nature humaine inférieure<sup>74</sup>. Par conséquent, ils sont éternels, exempts de la souillure du corps, mais en même temps ils sont sujets à la passibilité<sup>75</sup>. Apulée insiste à plusieurs reprises sur l'infériorité des démons qui constituent le *tertium genus* du divin<sup>76</sup>. Ils assurent une fonction médiatrice absolument indispensable qui opère dans un double mouvement : ils sont messagers des dieux vers les hommes, manifestant leurs volontés par des présages et oracles et transmettant leurs dons, tant en étant messagers des hommes vers les dieux en offrant à ces derniers les prières des premiers<sup>77</sup>.

Il existe « différentes espèces de démons » (*uariae species daemonum*<sup>78</sup>). Les démons Lares sont des âmes divines qui ont séjourné dans un corps. Il y a ceux qui n'ont jamais eu de corps, parmi lesquels figurent l'Amour et le Sommeil. À ce groupe appartient le *daemon* personnel qui veille sur nos actes et nos

69 N. Fick, « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », art. cit., p. 252.

70 Plutarque, *De def. or.*, 414e : « Mêler la divinité aux fonctions propres à l'homme, c'est porter atteinte à sa majesté et compromettre la dignité et la grandeur de son prestige. »

71 Apulée, *De deo Socr.*, IV, 127.

72 Êrôs, le δαίμων par excellence, est « un milieu », μεταζύ, un « milieu entre le mortel et l'immortel », un « milieu entre la sagesse et la déraison », un « milieu entre le divin et le mortel », un « être à mi-distance entre les deux » (Platon, *Conu.*, 202d-203a).

73 Apulée, *De deo Socr.*, VI, 132 : *quaedam diuinae mediae potestates*; *De Plat.*, I, IX, 204-205 : *medioximi*; *Flor.*, X : *mediae deum potestates*.

74 *Ibid.*, XII, 147.

75 Plutarque dit que les démons sont mortels, tandis qu'Albinus, Maxime de Tyr et probablement Celse les déclarent immortels, tout comme Apulée.

76 Apulée, *De Plat.*, I, XI, 204.

77 *Id.*, *De deo Socr.*, VI, 133.

78 *Ibid.*, XIV, 150.

pensées comme un observateur invisible<sup>79</sup>. Enfin, une dernière catégorie de démons permet d'établir un point d'intersection entre la nature démonique et la nature humaine ; elle est, en effet, identifiée à l'âme humaine (*animus*). Cette conception dérivée clairement du *Timée*<sup>80</sup> recourt à l'usage stoïcien du terme *daemon*<sup>81</sup>. La réalité démonologique, dans sa diversité, non seulement se compose d'éléments ontologiques propres à la nature humaine, mais s'identifie à une partie de chaque individu et assume la fonction de conscience<sup>82</sup>.

La nature de l'âme humaine est divine. Apulée rappelle au cours de son plaidoyer que l'âme séjourne temporairement dans le corps<sup>83</sup>. À propos de la possibilité de divination par des enfants, l'âme humaine peut « revenir à sa nature qui est immortelle évidemment et divine<sup>84</sup> ». Apulée reprend la célèbre théorie platonicienne de l'anamnèse liée à l'opposition entre le corps et l'âme<sup>85</sup>. L'incarnation de l'âme dans le corps lui fait oublier les réalités intelligibles. Il lui faut donc oublier la mémoire du corps pour retrouver sa prescience divine<sup>86</sup>. La faculté de connaissance réside dans l'âme qui participe de la divinité. La connaissance et l'ignorance sont liées à l'anamnèse et à l'oubli. Cela explique pourquoi les enfants sont les plus aptes à retrouver le souvenir de leur existence passée et à faire des prédictions<sup>87</sup>.

79 La notion de démon personnel trouve sa source dans le *Phaed.*, 107d ; Socrate l'explicite devant ses juges dans *Apol.*, 21a.

80 Platon, *Tim.*, 90d : l'âme rationnelle est donnée par Dieu à chaque homme comme démon et quiconque prend soin de son âme devient lui-même démon. Le *Timée* est le dialogue platonicien de référence à partir duquel se sont élaborées les œuvres les plus significatives de l'époque impériale, en particulier les écrits philosophiques de Plutarque, le *Didascalicus* d'Alcinoos, le *De Platone* d'Apulée, *Sur le bien* de Numénios. « Pour les Anciens donc, et en particulier pour les représentants de la tradition platonicienne, il ne fait pas de doute que le *Timée* de Platon est un traité de physique pythagoricienne. » (A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2001, p. 11.)

81 Posidonius exerça une influence considérable au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère sur le développement de la théologie païenne et spécialement de la démonologie. Voir *Posidonius. Die Fragmente*, éd. W. Theiler, Berlin, de Gruyter, 1982, 2 vol. ; *Posidonius*, trad. L. Edelstein, I. G. Kidd, Cambridge, Cambridge UP, t. I, *The Fragments*, 1972 ; t. II en 2 vol., *The Commentary*, 1988 ; t. III, *The Translation of the Fragments*, 1999.

82 A.M. Mazzanti, « La "nozione" di religione in Apuleio », art. cit., p. 330.

83 Apulée, *Apol.*, 24, 5 : *enimvero animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigranti*.

84 *Ibid.*, 43, 3 : [...] *redire ad naturam suam, quae est immortalis scilicet et diuina*. Ce passage est commenté par B.L. Hijmans, « Apuleius Philosophus Platonicus », art. cit., p. 454.

85 Les textes essentiels de Platon sur l'anamnèse sont *Meno*, 85d-86b, *Phaed.*, 72-76, *Phaedr.*, 249b-c.

86 Apulée, *Apol.*, 43, 3-5. Plutarque a développé en particulier dans sa troisième *Quaestio Platonica* la doctrine de l'anamnèse, la question de l'âme et de la connaissance. Voir, à ce sujet, J. Opsomer, *In Search of the Truth*, op. cit., p. 193-212.

87 Cette idée est également exprimée dans un fragment attribué à Plutarque que l'on trouve dans le manuscrit *Marcianus gr.* 196 (fr. 215c, traduit par Sandbach, 1969).

Dans le *De deo Socratis*, au cours de sa classification des démons en différentes espèces, Apulée en vient, après les démons-âmes, aux démons « libres des entraves et des liens corporels », parmi lesquels il cite « le Sommeil et l'Amour, dotés de pouvoirs opposés »<sup>88</sup>. Il rappelle qu'aux dires de Platon, cette classe supérieure de démons fournit à chaque être humain un témoin, gardien de sa vie quotidienne, qui reste invisible à tous. C'est dans le *Banquet* que Platon applique à l'Amour la théorie des démons et fait du Démon le lieu de rencontre entre l'Intelligible et le Sensible, montrant ainsi le lien qui existe entre les dieux et les hommes<sup>89</sup>. N. Fick, commentant cette idée, note que « nous foulons le domaine du mythe pour atteindre celui de la philosophie<sup>90</sup> ». La démarche d'Apulée dans les *Métamorphoses* est inverse : il part du terrain de la philosophie pour pénétrer dans celui du mythe et de la *fabula*.

156

Dans un article très stimulant, Ken Dowden considère Cupidon comme le *nous* identifié avec le *daimôn* personnel<sup>91</sup>. Il rappelle qu'en règle générale, Platon ne distingue pas le *nous* de l'*ego*. Mais, dans certains passages du *Timée* sur lesquels la tradition ultérieure s'est appuyée, il le voit comme quelque chose de supérieur à l'*ego* et qualitativement différent de l'âme : le démiurge place le *nous* dans l'âme comme il place l'âme dans le corps<sup>92</sup> ; le *nous* est vraiment le *daimôn* personnel et nous devons le cultiver autant qu'il est possible afin de gagner l'immortalité<sup>93</sup>. Platon affirme la divinité du *nous*, plaçant sa propre interprétation dans la tradition pythagoricienne qui veut que l'homme aspire à la condition de la divinité.

Ken Dowden rapproche certains passages du *De Platone* du comportement de Cupidon dans les *Métamorphoses*. Il remarque en particulier que la description d'*Amor* dans le *De Platone* comme possédant le pouvoir de vigilance (*uigilandi*) est tout à fait inhabituelle et qu'elle trouve une application évidente dans le passage des *Métamorphoses* où Cupidon réveille Psyché d'un sommeil fatal<sup>94</sup>.

Il associe ensuite Cupidon et le *daimonion* de Socrate parce que Cupidon, dans sa fonction de donner des avertissements répétés à Psyché de ne pas communiquer avec ses sœurs, joue un rôle analogue à celui du *daimonion* de Socrate tel que le décrit Apulée<sup>95</sup>. Cupidon se comporte vis-à-vis de Psyché

88 Apulée, *De deo Socr.*, XVI, 155 : *Somnus atque Amor diuersam inter se uim possident.*

89 Platon, *Conu.*, 202-204.

90 N. Fick, « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », art. cit., p. 237.

91 K. Dowden, « Psyche on the Rock », *Latomus*, 41/2, 1982, p. 349.

92 Platon, *Tim.*, 30b.

93 *Ibid.*, 90c.

94 K. Dowden, « Psyche on the Rock », art. cit., p. 346.

95 Apulée, *De deo Socr.*, XVII, 1. K. Dowden, « Psyche on the Rock », art. cit., p. 350.

d'une manière qui n'est pas sans rappeler la « voix » qui prévient Socrate d'éviter de faire telle ou telle action : ce dernier explique à ses juges qu'il n'a pas voulu participer aux affaires publiques à cause d'« une certaine manifestation d'un dieu ou d'un esprit divin, qui se produit en moi [...], une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir<sup>96</sup> ». Cette voix, ce démon de Socrate, est un « dieu » aux yeux d'Apulée<sup>97</sup>. Cupidon et le démon de Socrate sont tous deux des sortes de gardiens divins qui donnent des avertissements pour empêcher une action future indésirable. On voit que la relation entre le démon et l'être humain désigne quelque chose de supérieur à la volonté, tout en étant en même temps intime.

K. Dowden précise que ce *nous-daimôn* oscille entre la figure d'un dieu externe et une partie interne de l'âme<sup>98</sup>. *Conscience* lui apparaît comme un terme très utile dans ce contexte parce qu'il laisse « une ambiguïté entre intérieur et extérieur : est-ce une partie de notre personne ? ou n'est-ce pas plutôt une voix de l'extérieur ? – une voix venue d'un être meilleur, ou une voix de notre meilleur moi<sup>99</sup> ? » Cette suggestion est d'autant plus intéressante qu'Apulée lui-même utilise le terme *conscientia* à propos du démon, gardien privé :

[...] *quin omnia curiose ille participet; omnia uisitet, omnia intellegat, in ipsis penitissimis mentibus uice conscientiae deuersetur.*

Le démon s'immisce dans tout avec curiosité, inspecte tout, se rend compte de tout, descend au plus profond de nous, comme la conscience<sup>100</sup>.

Cupidon symbolise la passion qui aspire l'homme vers la divinité, comme son nom et les sentiments de Psyché à son égard l'indiquent. Il est un *daimôn*, il est précisément le démon personnel de Psyché. Il est en même temps *nous* – la faculté la plus haute qui avertit –, il est divin et représente le moyen par lequel l'être humain peut devenir à son tour divin. Dans sa conférence sur le démon de Socrate, Apulée fait de celui-ci une sorte de grâce divine concrète. Cette notion est présente à travers les personnages de Cupidon et d'Isis. De même que Psyché bénéficie de la grâce de Cupidon qui la tire du sommeil mortel dans lequel elle était plongée, après avoir ouvert la boîte donnée par Proserpine dans un dernier acte de désobéissance, de même Lucius bénéficie de la grâce d'Isis, émue par ses prières.

La figure de Cupidon dans les *Métamorphoses* permet d'inscrire dans l'espace du mythe la tradition orphico-pythagoricienne, reprise par Platon, de la

<sup>96</sup> Platon, *Apol.*, 21a.

<sup>97</sup> Apulée, *De deo Socr.*, XVII, 157.

<sup>98</sup> Pour Plutarque, ce n'est pas un  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  à l'intérieur, mais un  $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$  à l'extérieur (*Soc.*, 588d-e).

<sup>99</sup> K. Dowden, « Psyche on the Rock », art. cit., p. 351.

<sup>100</sup> Apulée, *De deo Socr.*, XVI, 156.

démonologie. Elle constitue une sorte de propédeutique à l'apparition d'Isis au livre XI, figure divine bien plus complexe.

#### LA FIGURE PLATONISANTE D'ISIS AU LIVRE XI

R. De'Conno a pressenti l'importance de cette divinité personnalisée jusqu'à en faire la clé de voûte du système philosophique d'Apulée<sup>101</sup>. Le caractère excessif de cette analyse ne doit pas masquer le fait que toutes les lignes de force du roman convergent en effet vers l'apparition d'Isis au dernier livre, figure extrêmement complexe qui réalise « la synthèse entre la religion traditionnelle et la réflexion philosophique<sup>102</sup> ».

158

L'interprétation du livre XI reste encore à l'heure actuelle une question très controversée qui soulève des polémiques parfois vives<sup>103</sup>. Il est pourtant des évidences trop vite oubliées et passées sous silence. Nous avons vu que l'image qu'Apulée cherche à construire de lui-même dans toute son œuvre est celle d'un philosophe appartenant à la « famille platonicienne » qui manifeste un respect quasi religieux vis-à-vis de ses maîtres Socrate et Platon. Les deux ouvrages qu'il leur consacre ne laissent place à aucune distance critique ou commentaire ironique de ce qu'il considère comme les *dogmata* de Platon. Aussi nous apparaît-il opportun de rappeler le commentaire que donne Plutarque d'un passage du *Théétète* à propos de Socrate et de la divinité : « Il n'aurait certainement pas usé du nom de dieu avec ironie ou par jeu<sup>104</sup>. »

J. Opsomer confirme les dires de Plutarque : « En affirmant que Socrate n'utilisa pas le nom de Dieu ironiquement ou en plaisantant, Plutarque a fondamentalement raison<sup>105</sup> ». Apulée non plus, prêtre d'Esculape<sup>106</sup> et « prêtre de la Province d'Afrique » (*sacerdos Prouvinciae Africae*) d'après Augustin<sup>107</sup>, ne peut ni jouer avec le concept de divinité ni ironiser sur elle. Comme l'affirme Plutarque à propos de Socrate, un manque de respect vis-à-vis de la divinité est impossible et nous paraît donc une interprétation anachronique.

<sup>101</sup> R. De'Conno, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opera di Apuleio », art. cit., p. 75.

<sup>102</sup> N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidôlon*, 46, « L'imaginaire de la communication II », janvier 1996, p. 45.

<sup>103</sup> Nous renvoyons à l'excellent commentaire du livre XI par J.G. Griffiths pour l'historicité de la représentation d'Isis chez Apulée et les pratiques spécifiques du culte isiaque (*Apuleius of Madauros, The Isis-book [Met. Book XI]*, Leiden, Brill, 1975). Voir également F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill, 1973 ; U. Egelhaaf-Gaiser, *Kultraüme im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, Fr. Steiner, 2000.

<sup>104</sup> Plutarque, *Quaest. Plat.*, I, 999c (citant Platon, *Theaet.*, 150c). Voir l'analyse de cet ouvrage par J. Opsomer, *In Search of the Truth*, op. cit., chap. 4.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>106</sup> Apulée, *Flor.*, XVIII, 38. Apulée fait une allusion à son sacerdoce dans la *Floride* XVI, 38.

<sup>107</sup> Augustin, *Ep.*, 138, 19.

Certains commentateurs soulignent les analogies qui existent entre Isis et la divinité telle qu'elle apparaît dans les ouvrages philosophiques<sup>108</sup>, tandis que d'autres insistent sur les « importantes disparités » qu'« une comparaison avec les opuscules philosophiques d'Apulée mettrait en évidence »<sup>109</sup>. Nous chercherons ici à vérifier dans quelle mesure cette déesse dont l'image apparaît certes dans un univers fictif imaginaire peut toutefois entretenir certaines correspondances étroites avec le dieu suprême décrit dans les ouvrages philosophiques, même si l'entreprise est périlleuse : en effet, Apulée n'a pas cherché à exprimer la conciliation ou l'identification de la divinité des mystères avec le dieu platonicien tel qu'il le décrit par exemple aux chapitres 64-65 de son plaidoyer.

Chez Plutarque, Isis et Osiris sont des démons qui, parce qu'ils sont bons, ont pu accéder au rang des dieux et devenir ainsi protecteurs des hommes<sup>110</sup>. Chez Apulée, quel rôle joue Isis ? Elle n'est jamais nommée *daemon* : ce sont les termes de *numen*, *dea*, *regina* qui la caractérisent. Nous allons montrer qu'elle partage un certain nombre de caractéristiques des démons, mais aussi de la divinité suprême et ineffable tels qu'ils sont décrits dans le *De deo Socratis* et le *De Platone*. Isis serait ainsi à la fois une figure démonique, intermédiaire entre Lucius et la divinité suprême que représente Osiris, et une divinité supérieure. C'est ce mélange qui fait toute l'ambiguïté de cette déesse et qui l'empêche d'être un simple décalque du dieu platonicien.

#### Un démon

Nicole Fick rappelle que « la communication avec le divin faisait l'objet de recherches minutieuses » de la part des philosophes de l'époque impériale<sup>111</sup>. Apulée, pour sa part, insiste beaucoup sur le rôle de médiateur entre divinités et êtres humains que jouent les démons par le biais des prodiges, des présages et des opérations de magie en rappelant l'autorité de Platon sur ce point :

*Per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum uaria miracula omnesque praesagiorum species reguntur.*

<sup>108</sup> Voir en particulier l'étude de B.L. Hijmans, « Apuleius *Philosophus Platonicus* », art. cit., p. 395-475.

<sup>109</sup> N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », art. cit., p. 51.

<sup>110</sup> Plutarque, *De Is. et Os.*, 27.

<sup>111</sup> N. Fick, « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », art. cit., p. 235-272.

C'est par eux aussi, comme l'affirme Platon dans le *Banquet*, que sont opérées toutes les révélations, que sont réglés les divers prodiges de la magie et les présages de toute espèce<sup>112</sup>.

Il distingue la sagesse, faculté rationnelle, de la divination, intervention surnaturelle de la divinité et établit, à la suite de Platon, la supériorité de l'inspiration divine sur la science, savoir réfléchi certes, mais limité<sup>113</sup>. Le démon de Socrate en est un exemple probant : il intervient chaque fois que la sagesse est impuissante et il met en œuvre son pouvoir prophétique pour guider Socrate dans ses choix<sup>114</sup>. Ce dernier n'hésite pas à recourir à ce type d'intervention surnaturelle et suit scrupuleusement les avertissements de son démon.

160

L'itinéraire de Psyché en quête de Cupidon à travers le monde est jalonné lui aussi d'interventions surnaturelles multiples qui aident la jeune fille « dans tous les cas où surgissait un problème qui n'était pas du ressort de la philosophie<sup>115</sup> ». Lors de la seconde épreuve imposée par Vénus, « du fleuve, un roseau vert, inspiré divinement par le doux murmure d'une brise légère, prophétise ainsi en produisant une suave musique<sup>116</sup> ». Il « enseigne » à Psyché ce qu'elle ne doit pas faire et comment elle pourra recueillir la toison d'or des brebis<sup>117</sup>. Lors de la quatrième épreuve, c'est une tour qui se met soudain à parler et à lui expliquer tout ce qu'elle devra ou ne devra pas faire lors de sa descente aux enfers :

*Sic turris illa prospicua uaticinationis munus explicuit.*

Ainsi la tour qui voit l'avenir s'acquitta de sa prophétie<sup>118</sup>.

La magie s'opère aussi par l'intermédiaire des démons, comme l'explique Diotime dans le *Banquet*. C'est ce que réalise Isis lorsqu'elle permet à Lucius de retrouver sa forme humaine en dévorant une couronne de roses attachée au sistre de son prêtre. Isis intègre dans l'espace religieux la magie lorsque celle-ci est bienfaisante et sert des intérêts nobles, refusant la magie noire, dangereuse, des sorcières de Thessalie : les *Métamorphoses* mettent en scène l'opposition entre deux types de magie dont Apulée a délivré la théorie au cours de son plaidoyer<sup>119</sup>.

112 Apulée, *De deo Socr.*, VI, 133. Platon, *Conu.*, 202d-203a : « La vertu de ce qui est démonique est de donner l'essor à la divination tout entière. »

113 Voir Platon, *Phaedr.*, 244a-d.

114 Apulée, *De deo Socr.*, XVII, 157.

115 *Ibid.*, XVIII, 162 : [...] *sicubi locorum aliena sapientiae officii consultatio ingruerat* [...].

116 Apulée, *Met.*, VI, 12, 1 : *Sed inde de fluuio musicae suavis nutricula leni crepitu dulcis aerae diuinitus inspirata sic uaticinatur harundo uiridis.*

117 *Ibid.*, VI, 13, 1 : *docebat.*

118 *Ibid.*, VI, 20, 1.

119 Voir l'étude de N. Fick, « La magie dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue des études latines*, 63, 1985, p. 132-147 ; S. Frangoulidis a étudié les différentes attitudes envers

Les démons « sont sujets aux mêmes troubles intérieurs que nous » ; tous les mouvements de l'âme « s'accordent fort bien avec l'état intermédiaire des démons »<sup>120</sup>. Dans sa conférence *Sur le démon de Socrate*, Apulée, comme Maxime de Tyr ou Celse, transfère « aux démons les attitudes que les poètes ou la tradition populaire prêtent aux dieux<sup>121</sup> ». Parmi toutes les passions que peuvent ressentir les démons, Apulée cite la compassion. C'est précisément le sentiment qu'éprouve Isis devant les prières de Lucius, désespéré de la vie misérable qu'il mène depuis qu'il est un âne, et qui la détermine à lui apparaître et à lui promettre son retour à la forme humaine :

*En adsum tuis commota, Luci, precibus [...].*

Me voici, Lucius, touchée par tes prières [...] <sup>122</sup>.

Apulée précise dans sa conférence que les démons « sont adoucis par les prières » (*precibus leniantur*<sup>123</sup>).

Isis, enfin, exerce une fonction démonique en ceci qu'elle permet à Lucius d'accéder au culte d'Osiris, « père suprême des dieux » (*deumque summi parentis*<sup>124</sup>)<sup>125</sup>. Tout au long du livre XI, elle accompagne Lucius dans les choix les plus importants de sa nouvelle vie, se montrant un guide similaire à la voix divine qu'entendait et suivait Socrate<sup>126</sup>. Apulée reprend, en outre, le symbolisme des astres pour figurer la hiérarchie des dieux et des démons, tel que Plutarque l'avait énoncé<sup>127</sup> :

L'univers lui-même a placé sous nos yeux des images sensibles et des symboles : les dieux sont figurés par le soleil et les astres, les mortels par les météores, les comètes et les étoiles filantes [...]. Quant à la ressemblance de l'être mixte des démons, elle nous est fournie en fait par la lune, dont le comportement

---

la magie de Lucius et des autres personnages du roman à la fois dans le récit-cadre et dans les récits secondaires, y voyant la clé herméneutique de l'œuvre (*Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008).

120 Apulée, *De deo Socr.*, XIII, 147-148 : *Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. [...] quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii.*

121 N. Fick, « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », art. cit., p. 256.

122 Apulée, *Met.*, XI, 5, 1.

123 *Id.*, *De deo Socr.*, XIII, 147.

124 *Id.*, *Met.*, XI, 27.

125 À la fin de son exposé très complet sur la démonologie d'Apulée dans le *De deo Socratis*, P. Habermehl propose un appendice consacré à la démonologie dans les autres ouvrages d'Apulée, mais il n'aborde pas les caractéristiques démoniques d'Isis au livre XI (« *Quaedam diuinae mediae potestates. Demonology in Apuleius' De deo Socratis* », art. cit., p. 136-139).

126 C'est également l'interprétation de M.C. O'Brien, *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, op. cit., p. 44.

127 Les révolutions des astres sont décrites par Platon dans *Tim.*, 40c et *Leg.*, X, 899a ; l'existence des dieux sidéraux se déduit de la régularité de leur mouvement.

s'accorde avec le leur, puisqu'elle offre aux yeux des déclin, des accroissements et des changements<sup>128</sup>.

S'étant enfui sur la plage de Cenchrées<sup>129</sup>, Lucius adresse sa prière à la lune, rappelant, comme dans le passage cité de Plutarque, sa croissance et sa décroissance qui exercent une influence sur la terre, dans le ciel et la mer :

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

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>130</sup>.

#### La figure de l'Un, « mère » de toutes choses

162

Si l'appel de Lucius s'adresse à une figure démonique, nous constatons cependant que ses différentes prières opèrent toutes un glissement du « démon » à la « divinité supérieure ». Lorsqu'il contemple la lune sur la plage de Cenchrées, ce sont la majesté et la toute-puissance de la divinité qui dominent sa perception psychologique du divin :

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

[...] sachant de plus que l'éminente déesse tient sa puissance de sa majesté supérieure [...] <sup>131</sup>.

Or, le *De deo Socratis* indique que la *maiestas* est la caractéristique des dieux célestes, et non des démons, et que c'est en raison de leur *maiestas* que les dieux ne peuvent intervenir directement dans les affaires humaines et agissent par l'intermédiaire des démons :

*Neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit ut eorum quisquam uel Hannibali somnium fingat* [...]. *Non est operae diis superis ad haec descendere: mediorum diuorum ista sortitio est* [...].

En effet, la majesté des dieux célestes ne permettrait à aucun d'entre eux de forger un songe pour Hannibal [...]. Les dieux d'en haut n'ont pas à tâche de descendre à de telles actions : c'est le lot des divinités intermédiaires<sup>132</sup>.

128 Plutarque, *De def. or.*, 416d, trad. R. Flacelière, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VI, 1974.

129 Pausanias atteste le culte d'Isis dans le port de Cenchrées (II, 2, 3).

130 Apulée, *Met.*, XI, 1, 2.

131 *Ibid.*

132 Apulée, *De deo Socr.*, VII, 136-137.

Après son initiation aux mystères isiaques, Lucius adresse une longue prière à Isis. Dans la première partie, partie « hymnique », les éléments utilisés pour chanter les louanges d'Isis correspondent à la doctrine sur les démons, telle qu'elle est exposée dans les ouvrages philosophiques, mais la dernière partie se termine sur le concept platonicien de l'ineffabilité du dieu suprême et sur la *maiestas* de la divinité qui gouverne les dieux du ciel et les dieux de l'enfer<sup>133</sup>. C'est par le biais du trope de l'*adynaton* que s'exprime la proclamation philosophique du caractère indicible de la divinité :

*Nec mihi uoci ubertas ad dicenda, quae de tua maiestate sentio, sufficit nec ora mille  
linguaeque totidem uel indefessi sermonis aeterna series.*

Ma voix n'est pas assez féconde pour dire ce que je ressens devant ta grandeur ; mille bouches et autant de langues n'y suffiraient pas, ni une succession infatigable de discours durant l'éternité<sup>134</sup>.

Cette rhétorique qui renchérit sur la célèbre expression d'Homère « eussé-je dix langues, eussé-je dix bouches<sup>135</sup> » en augmentant à plaisir le nombre initial est au service d'une pensée éminemment symbolique et rejoint nombre de passages dans les autres écrits d'Apulée sur le caractère ineffable de la divinité<sup>136</sup>.

Isis se définit elle-même comme principe divin unique sous la diversité des noms que les hommes lui attribuent :

*En adsum [...] rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum  
progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum  
dearumque facies uniformis [...].*

Me voici [...], moi, mère de la nature, maîtresse de tous les éléments, origine et souche des siècles, la plus grande des puissances divines, reine des mânes, première des dieux du ciel, figure unique des dieux et des déesses [...]<sup>137</sup>.

Tout en empruntant sa forme aux aréalogies d'Isis<sup>138</sup>, la révélation d'Isis au livre XI reprend donc les caractéristiques essentielles de la divinité suprême des

133 A. Sanchez-Ostiz, « Notas sobre *numen* y *maiestas* en Apuleyo », *Latomus*, 62/4, 2003, p. 856. L'auteur rappelle que la prière de Lucius est une interprétation romaine d'éléments typiques des aréalogies d'Isis et d'Osiris. – L. Pernot insiste sur l'importance de l'aréalogie d'Isis découverte à Maronée par Y. Grandjean et datée des environs de 100 avant J.-C. (*La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, t. I, p. 47) et parle d'« hymne en prose » à propos du texte d'Apulée (p. 110).

134 Apulée, *Met.*, XI, 25, 5.

135 Homère, *Iliade*, II, 488. Ce trope de l'*adynaton* a déjà été utilisé en IV, 28 à propos de la beauté surhumaine et indicible de Psyché.

136 Apulée, *Apol.*, 64, 8 ; *De Plat.*, I, 5 ; *De deo Socr.*, III.

137 *Id.*, *Met.*, XI, 5.

138 Voir W. Peeke qui réunit les inscriptions de Kymé, d'Ios, de Salonique, d'Andros et un passage de Diodore de Sicile, I, 27 (*Der Isishymnus von Andros*, Berlin, Weidmann, 1930) ;

ouvrages philosophiques et du plaidoyer : à Isis « mère de la nature » (*rerum naturae parens*) correspond la divinité suprême, « cause de la nature tout entière » (*totius rerum naturae causa*) dans le *De magia*, « auteur de toutes choses » (*auctor omnium rerum*) dans le *De deo Socratis*, « génitrice de toutes choses » (*genitor rerum omnium*) dans le *De Platone*<sup>139</sup>. C'est en effet Isis qui représente dans les *Métamorphoses* le principe divin unique et providentiel dont les autres divinités ne sont que des hypostases.

L'image de la royauté divine, provenant de la tradition pythagoricienne, liée à la transcendance divine, se retrouve à la fois pour le dieu platonicien décrit au chapitre 64 du plaidoyer et pour Isis : *basileus* pour le *Mercuriolus*, *regina* pour Isis. Cette image royale apparaît à deux autres reprises, lorsque le substantif *regina* est employé à la fois par Lucius (*regina caeli* en XI, 2) et par Isis elle-même (*reginam Isidem* en XI, 5, 3)<sup>140</sup>. La royauté, c'est l'ordre et l'autorité légitime, exprimée par le substantif *nutus*<sup>141</sup>. Isis affirme sa souveraineté absolue en se définissant comme « mère de la nature, maîtresse de tous les éléments » (*rerum naturae parens, elementorum omnium domina*<sup>142</sup>) qui fait écho à la manière dont Apulée caractérise le père des dieux invisibles dans le *De deo Socratis* :

*Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est [...]*<sup>143</sup>.

Le narrateur reprend à son compte cette présentation d'Isis qu'il décrit comme étant « mère des astres, auteur des temps, maîtresse de la terre entière » (*matrem siderum, parentem temporum orbisque totius dominam*<sup>144</sup>). Les adjectifs *primus* et *summus* qualifient à la fois Isis et la divinité suprême des ouvrages philosophiques : *primum deum* (*De Plat.*, VI, 193) ; *deum summum* (*De Plat.*, II, I, 220) ; *summi deorum* (*De deo Socr.*, V, 131) ; *summam illam potestatem*

Y. Grandjean, *Une nouvelle aréatalogie d'Isis à Maronée*, Leiden, Brill, 1975. Pour les hymnes à Isis, découverts par A. Vogliano à Medinet-Madi dans le Fayoum, et qui datent de la fin de l'époque ptolémaïque, voir A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi di Mâdinet-Mâdi*, Milano, Pubblicazioni dell'Università di Milano, 1936 et E. Bernard, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 631.

139 Apulée, *Met.*, XI, 5, 1; *Apol.*, 64, 7; *De deo Socr.*, III, 124; *De Plat.*, I, V, 190. Plusieurs travaux l'ont montré : B.L. Hijmans, « Apuleius Philosophus Platonicus », art. cit., p. 437-438; N. Fick-Michel, *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 93; N. Méthy, « Magie, religion et philosophie au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », art. cit., p. 101.

140 Dans les hymnes orphiques à Rhéa, Sémélé, Hestia, ces divinités reçoivent l'appellation de *reine*. Les inscriptions relevées par L. Vidman attestent qu'à Rome et en Italie, Isis est honorée sous les noms de *regina*, *domina* (*Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapiacae*, Berolini, W. de Gruyter, 1969, n° 565, 566, 570, 573, 574).

141 A. Sanchez-Ostiz montre que *nutus* possède le sens originel d'acte propre au *numen* (« *Notas sobre numen y maiestas en Apuleyo* », art. cit., p. 856).

142 Apulée, *Met.*, XI, 5, 1.

143 *Id.*, *De deo Socr.*, III, 124.

144 *Id.*, *Met.*, XI, 7, 4.

(*De mun.*, 344). Les concordances de vocabulaire nous paraissent trop nombreuses pour être fortuites.

Un rapprochement d'Isis avec la statuette de Mercure que vénère Apulée ne nous paraît pas non plus hors de propos. En effet, la divinité personnalisée comme l'objet concret représentent un symbole, celui d'une puissance divine supérieure, dépourvue d'identité précise puisqu'elle peut recevoir n'importe quelle appellation, objet d'adoration universelle et objet d'approches diverses qui ne s'excluent pas : magique pour qui tente d'obtenir sa faveur, philosophique pour qui tente de la comprendre intellectuellement et religieuse pour qui veut lui rendre un culte. L'attitude de Lucius vis-à-vis d'Isis reflète ces trois approches, de même que celle d'Apulée vis-à-vis de son *Mercuriolus*. Dans les deux cas, la certitude intellectuelle de l'existence d'une divinité suprême est proclamée et aboutit à une attitude de foi, de vénération religieuse. Dans les deux cas, la divinité suprême revêt une apparence traditionnelle, celle d'Isis ou celle de Mercure. Cette référence simultanée dans deux œuvres que tout en apparence sépare « constitue bien une constante de la réflexion d'Apulée<sup>145</sup> ».

En outre, l'article fondamental de Steven Heller, qui s'est demandé pourquoi le roman apulien comporte onze livres (un nombre curieux dans la mesure où il ne se retrouve nulle part ailleurs dans la littérature antique), montre que la structure des *Métamorphoses* repose sur un découpage en 10 + 1 (dix livres d'aventures qui se déroulent dans un monde violent et décevant et un livre de tonalité mystique). Cette étude a ainsi ouvert la voie à une interprétation symbolique du nombre onze et a contribué à mettre l'accent sur la notion religieuse d'Un. Elle se fonde sur le symbolisme mystique pythagoricien adopté par les platoniciens. Ceux-ci considèrent, à la suite de Pythagore, que le chiffre dix est la clôture de la première série de nombres si bien que le nombre onze, loin d'être un nombre quelconque, symbolise le début d'un nouveau cercle, une renaissance après la décade représentée par le nombre dix<sup>146</sup>. S. Heller a ainsi pu démontrer que le nombre des livres du roman apulien et sa structuration en 10 + 1 répondent à un choix d'ordre philosophique et religieux. R. Martin, reprenant ces arguments, en conclut lui aussi que « ce nombre et cette structure ne doivent donc rien au hasard : ils ont été consciemment choisis par Apulée pour donner une expression symbolique du dualisme platonicien, repensé dans une perspective à la fois pythagoricienne et isiaque<sup>147</sup> ».

145 N. Méthy, « Magie, religion et philosophie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », art. cit., p. 102.

146 S. Heller, « Apuleius, Platonic Dualism and Eleven », *American Journal of Philology*, 104, 1983, p. 333-334.

147 R. Martin, « Apulée, Virgile, Augustin : réflexions nouvelles sur la structure des *Confessions* », *Revue des études latines*, 68, 1990, p. 140.

Le nombre dix est en effet important dans l'économie de l'œuvre : les péripéties malheureuses de Lucius se déroulent sur dix livres, Lucius doit s'abstenir de viande et de vin pendant dix jours avant de recevoir l'initiation aux mystères d'Isis le onzième jour, comme si ces dix jours d'abstinence correspondaient aux dix livres d'errances qu'il doit assumer et dépasser<sup>148</sup>. Les aventures terrestres de Lucius (livres I à X) reprennent, en les inversant sur un mode anti-épique, les errances d'Ulysse sur mer pendant dix ans avant qu'il ne retrouve son île natale<sup>149</sup>. R. Martin précise « que les pythagoriciens donnaient parfois au nombre dix le nom de cosmos, "le monde", parce qu'il contient les éléments de tous les autres nombres, exactement comme le monde contient toutes choses, tandis qu'à leurs yeux le nombre un symbolisait Dieu, qui est l'Unité par excellence<sup>150</sup> ».

Le chiffre un est donc le chiffre de l'unité par excellence, il représente le principe divin ; l'initiation se déroule pendant une journée entière<sup>151</sup>. Il n'est certainement pas fortuit que, dans la présentation du « nom véritable » d'Isis, celui-ci arrive en onzième position<sup>152</sup>. Dans cette symbolique des nombres, nous pourrions ajouter le chiffre trois qui représente aux yeux des pythagoriciens le Tout<sup>153</sup> et que nous commenterons ultérieurement<sup>154</sup>.

Il nous paraît également intéressant de mettre en relation cette notion de principe divin premier et ineffable avec la présentation d'Osiris lors de la troisième initiation qui est exigée de Lucius : ce « grand dieu » est « le père suprême des dieux » (*deumque summi parentis*<sup>155</sup>). L'expression *deus summus* pourrait être un écho du *primus deus* du *De Platone* et renvoyer à la théologie platonicienne.

148 U. Carratello y voit une confirmation du symbolisme de l'œuvre (« Apuleio uomo e romanziere », dans coll., *Argentea aetas. In memoriam Entii V. Marmorale*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1973, n. 10 p. 191).

149 Sur le rôle de l'élément odysseéen dans le roman, voir S.J. Harrison, « Some Odyssean Scenes in Apuleius' *Metamorphoses* », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, p. 193-201. Dans son commentaire du parcours de Lucius, le prêtre d'Isis recourt à des métaphores maritimes qui renforcent l'idée que les aventures terrestres de Lucius sont comparables à un voyage sur mer lors d'une tempête.

150 R. Martin, « Apulée, Virgile, Augustin », art. cit., p. 139.

151 C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze, Olschki, 1978, p. 28.

152 Apulée, *Met.*, XI, 5, 2-3 : Isis est appelée « mère des dieux, déesse de Pessinonte », Minerve Cécropienne, Vénus Paphienne, Diane Dictynne, Proserpine Stygienne, Cérès Actéenne, Junon, Bellone, Hécate, Rhamnusie, reine Isis.

153 Voir Aristote, *De caelo*, I, 1, 268a10-13 : « En effet, comme le disent eux aussi les Pythagoriciens, le tout et la totalité des choses sont déterminés par le nombre trois » (texte établi et traduit par P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965). Voir Porphyre, *Vit. Pyth.*, 49 ; J. Lydus, *De mens.*, II, 8. Philon d'Alexandrie fait une référence explicite au pythagorisme dans lequel le nombre trois est considéré comme « le fondement de la genèse de toute chose » (*Quaest. Gen.*, IV8b).

154 Voir *infra*, deuxième partie, section : Les chapitres 26 à 30 du livre XI, p. 274-284.

155 Apulée, *Met.*, XI, 27, 2.

Cependant, comme nous l'avons vu, la transcendance de la divinité suprême, telle qu'elle est affirmée dans les ouvrages philosophiques, implique une coupure radicale d'avec les autres ordres<sup>156</sup>. Platon l'avait explicitée dans le *Banquet* : « Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme<sup>157</sup> ». Apulée reprend cette idée à plusieurs reprises dans *De deo Socratis: Nullo ... communicatu* (IV, 127) ; *Nullus deus miscetur hominibus* (IV, 128) ; *Nulla attractione nostra* (IV, 128) ; *Non est operae diis superis ad haec descendere* (VIII, 137)<sup>158</sup>. La dignité et la majesté de la divinité supposent une absence totale de contact, de lien entre l'ordre supérieur et l'ordre inférieur où se trouve l'humanité<sup>159</sup>.

Or, au livre XI des *Métamorphoses*, l'apparition d'Isis et son intervention dans la vie de Lucius instaurent une communication entre le monde céleste et le monde terrestre qui rompt ainsi l'isolement de ce dernier. Il nous faut nous interroger sur la signification de cette irruption du langage religieux et rediscuter les analyses de Nicole Fick et celles de Nicole Méthy à propos du livre XI. Selon N. Méthy, l'apparition d'Isis est « une expérience religieuse » tout autant qu'« une expérience littéraire de son auteur » et « comporte sans doute [...] une part de parodie ». « Dans tous les passages du livre XI où une relation de communication existe entre Lucius et la divinité, le jeu est constant, et lui aussi de nature essentiellement littéraire, entre la réalité et la fiction »<sup>160</sup>. L'auteur fait d'Isis « un personnage fictif, rassemblant des caractéristiques empruntées à des types différents de divinités, résultat d'un véritable travail de création », « une divinité idéale, avec laquelle semble possible la forme la meilleure de communication, mais qui demeure par là même une création de l'esprit, pour une large part imaginaire »<sup>161</sup>. P. Cambronne a attiré l'attention, à juste titre à nos yeux, sur le danger qu'il y a à trop mettre l'accent sur l'imaginaire de la fiction :

À le considérer exclusivement comme un des lieux privilégiés du foisonnement de l'imaginaire, on risquerait de n'y voir qu'un ensemble de « fables »<sup>162</sup>.

Nous essaierons pour notre part de démontrer que le langage religieux du livre XI réconcilie la temporalité avec l'Éternel, le Devenir avec l'Être, le rationnel avec l'irrationnel, et qu'Isis représente la médiation entre ces univers qui, en principe, ne peuvent pas communiquer entre eux. La destinée finale

<sup>156</sup> Voir *supra*, deuxième partie, section : Les démons, p. 153-155.

<sup>157</sup> Platon, *Conu.*, 203a.

<sup>158</sup> Voir également Apulée, *De Mun.*, 350.

<sup>159</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, III, 123 : *Ab humana contagione procul discretos.*

<sup>160</sup> N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », art. cit., p. 50-51.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

<sup>162</sup> P. Cambronne, « La théologie des Intermédiaires aux deux premiers siècles », art. cit., p. 79.

de Lucius l'illustre parfaitement : à la fois prêtre d'Isis et avocat au forum, il poursuit une carrière séculaire qui lui apporte une sécurité matérielle tout en se consacrant à la contemplation du divin<sup>163</sup>.

Pour l'instant, nous souhaitons approfondir l'étude de la notion de grandeur dans le roman afin de mieux saisir l'importance de la *maiestas* divine au livre XI<sup>164</sup>. Nous avons vu que, dans ses ouvrages philosophiques, Apulée fait de la *maiestas* la caractéristique par excellence de la divinité. Que devient cette notion dans les *Métamorphoses*?

#### *Maiestas* : des formes illusoires de la grandeur à la grandeur d'Isis

168

Apulée, pour parler de la grandeur, n'utilise pas le *topos* moral, commun à de nombreux systèmes de pensée, du renversement des empires, des grandes catastrophes par lesquelles les États les mieux établis disparaissent, tous ces renversements de fortune par lesquels ce qui était grand devient petit et ce qui était petit, grand<sup>165</sup>. C'est qu'il possède une idée bien précise de la grandeur dont le statut philosophique assure une permanence sur laquelle les contingences matérielles n'ont aucune prise. En effet, la véritable grandeur est immuable et les *Métamorphoses* en représentent d'abord les formes illusoires. Nous étudierons en particulier, parmi les occurrences des adjectifs *magnus* (97), *tantus* (149), des substantifs *maiestas* (9), *numen* (53) et *nutus* (13), celles qui nous paraissent le plus utiles à notre démonstration.

C'est ainsi que la première occurrence que nous trouvons est comique. La scène est celle où Aristomène vient d'assister, mort de peur, au supplice que Méroé et Panthia ont infligé à Socrate, lui arrachant le cœur durant son sommeil. Laissé seul avec le mort, Aristomène craint d'être lui-même accusé du crime et se met à imaginer les griefs qui seraient formulés contre lui. Tout d'abord, on trouvera invraisemblable qu'un homme de sa force n'ait rien pu faire contre Méroé, l'instigatrice du meurtre :

*Proclamares saltem suppetiatum, si resistere uir tantus mulieri nequibas.*

Tu pouvais au moins appeler au secours si, fort comme tu l'es, tu n'étais pas capable de résister à une femme<sup>166</sup>!

L'expression *uir tantus* désigne le physique d'Aristomène. Le contexte est celui d'une *fabula* que refuse de croire le compagnon de route d'Aristomène, mais

163 Voir *infra*, p. 279-282.

164 A. Sanchez-Ostiz indique qu'il n'existe pas de référent pour l'abstrait *maiestas* dans les textes arétalogiques grecs, à la différence des adjectifs *megas* et *megalè*, traduits par *magnus* et *magna*, et que cet abstrait peut exprimer en latin le concept grec de *dunamis* omniprésent dans les arétalogies (« Notas sobre *numen* y *maiestas* en Apuleyo », art. cit., p. 857-858).

165 N'oublions pas qu'Apulée a prononcé un discours *De maiestate Aesculapii* à Oea (*Apol.*, 55).

166 *Apul., Met.*, I, 14, 4.

que Lucius, quant à lui, admet comme vraisemblable et compte au nombre des *mira*, ces choses étonnantes que les destins font arriver aux mortels<sup>167</sup>. Il est donc intéressant de remarquer que l'idée de grandeur commence par apparaître, dans les *Métamorphoses*, sous l'aspect peu philosophique de la force physique et dans un récit dont la véracité reste problématique. De plus, cette grande force se révèle inutile et risible : tout gaillard qu'il est, Aristomène a eu peur d'une femme !

L'occurrence suivante se situe dans un registre héroï-comique. Lucius, arrivé à Hypata, se rend chez l'avare Milon qui doit être son hôte. Celui-ci l'accueille, en effet, telle la pauvre Hécélé offrant l'hospitalité au célèbre Thésée :

« *Nam et maiorem domum dignatione tua feceris et tibi specimen gloriosum adrogaris, si contentus lare paruulo Thesei illius cognominis patris tui uirtutes aemulaueris, qui non est aspernatus Hecales anus hospitium tenue.* »

« Par ta présence, l'honneur que tu fais à cette maison la rendra plus importante, et tu donneras un exemple glorieux si, te contentant d'un minuscule foyer, tu cherches à égaler les vertus du célèbre Thésée, l'homonyme de ton père, qui ne dédaigna pas l'humble hospitalité de la vieille Hécélé<sup>168</sup>. »

Grâce à ce jeu de l'homonymie, le *topos*-réfèrent est celui de la petite épopée hellénistique où les figures illustres de la mythologie côtoient les êtres obscurs. Toutefois, Apulée inverse l'écriture de l'*epyllion* : au lieu de diminuer quelque peu la grandeur légendaire du héros, il élève son personnage-narrateur jusqu'à le comparer avec amusement à Thésée lui-même par le biais de la *uirtutum aemulatio*. Le ton du propos légèrement parodique montre Lucius imitant un grand ancêtre fictif. L'idée de grandeur ne fait l'objet que d'une allusion littéraire, presque burlesque.

Nous retrouvons ce registre dans le récit de la mort du brigand Lamachus. Celui-ci est désigné par l'expression *tantus uir*, « un si grand homme » : sa mémoire mérite d'être célébrée comme celle des rois glorieux et des grands généraux<sup>169</sup>. Parodie de héros homérique, le brigand est qualifié de *sublimis* à deux reprises<sup>170</sup>, puis il est désigné comme *magnanimus dux*<sup>171</sup>.

La représentation d'une grandeur dérisoire a déjà trouvé son aboutissement au moment où Byrrhène apprend à Lucius ce qu'est la fête annuelle du dieu Rire et souhaite que son hôte lui fasse honneur. Elle qualifie la divinité de *tantum*

167 *Ibid.*, I, 20, 1-4.

168 *Ibid.*, I, 23, 6.

169 *Ibid.*, IV, 8, 8.

170 *Ibid.*, IV, 10, 2 ; IV, 11, 3.

171 *Ibid.*, IV, 11, 7.

*numen*, « une divinité aussi importante<sup>172</sup> », tandis que Lucius atteste lui aussi la grandeur du dieu en recourant à l'expression *deus tantus*, « un si grand dieu<sup>173</sup> ».

A. Sanchez-Ostiz définit le concept de *numen* comme étant « la volonté, fonctionnalité transitive ou vertu effective d'un dieu<sup>174</sup> ». Ce concept se réfère à la capacité et au pouvoir de la divinité. L'auteur affirme que, chez Apulée, la synonymie entre *deus* et *numen* est fréquente. Dans le *De Platone*, lorsque Apulée rappelle qu'il existe trois espèces de dieux selon Platon, il utilise *numina* pour désigner les « dieux célestes » (*caelicolas*<sup>175</sup>), tandis que, dans le *De deo Socratis*, le terme désigne les démons : *Aegyptia numina*, *Socratis amico numine*<sup>176</sup>.

170

De fait, le vocabulaire de la grandeur est très présent dans le récit que Lucius fait ensuite de sa mésaventure : *admirationis maximae*, « un étonnement extrême » (III, 2, 3) ; *iudicium tantum*, « un jugement si important » (III, 2, 6) ; *tanti facinoris*, « un si grand forfait » (III, 3, 7) ; *tantae multitudini*, « une si grande assemblée » (III, 4, 4) ; *tantam criminis invidiam*, « la terrible haine de cette accusation » (III, 4, 4) ; *tantum flagitium*, « ce crime si infâme » (III, 6, 5). Cependant, tout est pour rire précisément : Lucius a été victime d'une joyeuse invention et ne s'est rendu coupable que du meurtre de trois outres pleines de vin ; le procès lui-même est une mise en scène burlesque qui abuse le seul Lucius. Pour avoir bien tenu, malgré lui, son rôle de coupable, le narrateur jouira désormais de la faveur du dieu Rire :

*Iste deus auctorem et actorem suum propitius ubique comitabitur amanter  
nec umquam patietur ut ex animo doleas sed frontem tuam serena uenustate  
laetabit adsidue.*

Ce dieu accompagnera partout de sa faveur et de son affection celui qui fut sa source et son agent, et ne permettra jamais que ton cœur souffre, mais il égayera sans cesse ton front d'une grâce sereine<sup>177</sup>.

Est-ce à dire pour autant que la narration entière des *Métamorphoses* vise à susciter le rire<sup>178</sup> ? Lors d'une fin de dîner chez Milon, Pamphilé, regardant une lampe allumée, y voit l'annonce d'une très grosse pluie pour le lendemain. Lucius

172 *Ibid.*, II, 31, 3.

173 *Ibid.*, II, 31, 3.

174 A. Sanchez-Ostiz, « Notas sobre numen y maiestas en Apuleyo », art. cit., p. 848-849.

175 Apulée, *De Plat.*, I, XI, 204.

176 *Id.*, *De deo Socr.*, XIV, 149-150.

177 *Id.*, *Met.*, III, 11, 4.

178 Voir l'étude du rire par N. Fick, « Le rire dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans J. Thomas (dir.), *Les Imaginaires des Latins*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1992, p. 115-132. Nous nous permettons aussi de renvoyer à notre ouvrage où nous nous sommes demandé s'il s'agit d'un « roman comique » et avons analysé la place du rire dans le roman (G. Puccini-Delbey, *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 122-131).

s'efforce alors de convaincre Milon du sérieux de cette prophétie et rappelle que chez lui, à Corinthe, un mage chaldéen lui a prédit qu'il serait le héros d'une grande histoire en plusieurs livres qui serait aussi un conte incroyable. L'idée de grandeur est ici associée au nombre d'événements étonnants et variés qui seront relatés :

*Mihi denique prouentum huius peregrinationis inquirenti multa respondit et oppido mira et satis uaria; nunc enim gloriam satis floridam, nunc historiam magnam et incredundam fabulam et libros me futurum.*

À moi-même, par exemple, qui lui demandais quelle serait l'issue de ce voyage, il me fit de nombreuses réponses tout à fait étonnantes et très diverses : d'une part, je jouirais d'une gloire éclatante ; d'autre part, je serais le héros d'une grande histoire, d'un récit incroyable dont on ferait un ouvrage en plusieurs livres<sup>179</sup>.

Le tout est de savoir si le mage mérite d'être cru lui-même<sup>180</sup> ; Milon le pense ironiquement pour ce qui est du destin de Lucius<sup>181</sup>. La grandeur de ce récit à venir demeure donc équivoque : si la quantité de ce qu'il y aura à raconter ne fait aucun doute, la matière, elle, est sujette à caution puisque l'histoire risque de n'être qu'une fable séduisante, mais sans réelle consistance. Le motif de la métamorphose serait alors précisément l'indice de ce monde romanesque où le sérieux se change en affabulation plaisante. Dès lors, Aristomène, renversé sous son lit et « devenu tortue », ne peut rien contre Méroé, malgré sa grande force<sup>182</sup> ; les outres de vin se mettent à ressembler à des corps humains et font l'objet d'un faux jugement condamnant Lucius pour un grand crime qu'il n'a jamais commis. Le paradigme imaginaire des transformations ferait du récit des *Métamorphoses* une ingénieuse représentation de la grandeur simulée : Lamachus n'est tout de même qu'un bandit de grand chemin, et pour être le fils de Thésée, Lucius n'est pas pour autant aimé de Phèdre... mais de la servante Photis.

Néanmoins, parmi ces figurations de la grandeur dérisoire, nous trouvons des exemples de la véritable grandeur qui s'opposent précisément aux grandeurs mensongères. Il s'agit d'abord, dans la scène sculptée de la métamorphose d'Actéon, de Diane sous l'aspect d'une statue splendide qui attire le regard dans l'atrium de Byrrhène. La grandeur de la déesse n'est plus objet de mutations risibles, mais produit elle-même la mutation-punition :

179 Apulée, *Met.*, II, 12, 5.

180 Voir, pour une étude d'ensemble, G. Puccini-Delbey, « Les discours dans les *Métamorphoses* d'Apulée : vérité ou mensonge, ou faut-il croire celui qui parle ? », dans B. Poudéron, J. Peigney (dir.), *Discours et débats dans l'ancien roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 141-152.

181 Apulée, *Met.*, II, 14, 6.

182 *Ibid.*, I, 12, 1.

*Ecce lapis Parius in Dianam factus tenet libratam totius loci medietatem, signum perfecte luculentum, ueste reflatum, procursu uegetum, introeuntibus obuium et maiestate numinis uenerabile [...].*

Le centre exact de tout cet espace était occupé par un bloc de marbre de Paros figurant une Diane, statue toute de lumière, au vêtement gonflé par le vent, qui se portait à vive allure au-devant des visiteurs et inspirait la vénération par la majesté de sa puissance divine<sup>183</sup>.

172 Or, Byrrhène est celle qui s'efforce, inutilement, de mettre en garde Lucius contre les pratiques magiques de Pamphilé, l'épouse de Milon. Elle invoque, dans ce dessein, la toute-puissance de Diane qui punit la curiosité d'Actéon<sup>184</sup>. La vraie grandeur se définit ainsi contre l'*ars magica*. Nous retrouverons cette idée au livre XI, lorsque Isis, dont Diane est l'une des représentations, rendra au narrateur sa forme humaine<sup>185</sup>. C'est que la magie possède une grandeur terrifiante et comporte de grands dangers : lorsque Photis décide de révéler à Lucius les pratiques de sa maîtresse Pamphilé, elle craint de commettre « une grande infamie » (*grande flagitium*) (III, 15, 1) et, lorsque Lucius lui demande de le faire assister à une opération de magie accomplie par Pamphilé, elle parle d'« une affaire aussi grave » (*res tanta*) (III, 20, 2) ; l'expression sera reprise par Lucius lui-même, *rei tantae*, « un événement aussi important » (III, 21, 2).

La magie est d'autant plus forte qu'elle attire par la peur même qu'elle suscite violemment. Seule la toute-puissance d'une déesse est capable de la vaincre. Il nous semble intéressant de noter combien Photis insiste sur la gravité de la révélation des célébrations secrètes de sa maîtresse et invoque le *sublime ingenium* de Lucius dont l'initiation à plusieurs mystères lui a enseigné le silence<sup>186</sup>. Mais cette élévation de l'esprit aura pour conséquence ridicule la métamorphose involontaire de Lucius en âne avec pour attribut honteux « une immense queue » (*grandis cauda*<sup>187</sup>). La magie est d'autant plus maléfique qu'elle tend à s'assurer le pouvoir des dieux. Méroé est servie par un *numen* (I, 11, 2), Pamphilé dirige par la contrainte les divinités<sup>188</sup> ; Isis, elle, « fait leur joie » (*gaudent numina*) (XI, 25, 3).

---

183 *Ibid.*, II, 4, 3.

184 *Ibid.*, II, 5, 2-8.

185 *Ibid.*, XI, 5, 2.

186 *Ibid.*, III, 15, 3-5.

187 *Ibid.*, III, 24, 4.

188 *Ibid.*, III, 15, 7 : *coguntur numina* ; III, 18, 3 : *numinum coactorum*.

L'autre exemple d'une vraie grandeur est celui du pouvoir impérial<sup>189</sup> ; lui aussi se définit contre les dangers d'une mauvaise puissance. En VII, 5, 4, le brigand Hémus se désigne élogieusement comme « un homme volontaire, énergique et généreux » (*uirum magnanimae uiuacitatis uolentem*), prêt à de nouveaux pillages et meurtres, même si sa troupe a été massacrée par les soldats de l'empereur pour venger l'agression subie par un homme illustre et son épouse ; celle-ci éleva des prières « à la puissance divine de César » (*ad Caesaris numen*), pour que les brigands fussent exterminés<sup>190</sup>. Hémus reconnaît « la puissance de la volonté d'un grand prince » et son défi de devenir le chef d'une nouvelle troupe de brigands l'expose à une mort probable. Certes, Hémus est un faux brigand puisqu'il s'agit en réalité de Tlépolème, le fiancé de Charité, et le récit qu'il fait de la vengeance de l'empereur s'avère donc mensonger : ce n'est qu'une ruse que le fiancé a trouvée pour gagner la confiance des brigands qui ont enlevé son aimée. Néanmoins la grandeur du pouvoir impérial, même si elle figure dans une fiction, reste réelle. En X, 13, 2 et en XI, 17, 3, il s'agira toujours du *magnus princeps*.

La *fabula* d'Amour et de Psyché montre bien cette véritable grandeur qui transcende les réalités humaines tout en agissant sur elles, mais la narration de la vieille femme, si elle a le pouvoir de distraire Charité, la jeune captive, ne peut instruire. Pour apprendre, en effet, ce qu'est la vraie grandeur, il faudra le livre XI. Néanmoins le récit fabuleux fait à la jeune fille illustre un imaginaire qui n'est plus entièrement comique. Nous allons voir que la notion de grandeur parcourt toute l'histoire, en particulier la grandeur divine.

Le récit insiste d'abord sur la toute-puissance de Vénus. Cette déesse commence par revendiquer l'exclusivité de la grandeur dont elle est contrainte de partager l'honneur avec Psyché qui incarne, par sa beauté incommensurable, la déesse elle-même<sup>191</sup> :

*En [...] Venus quae cum mortali puella partiaro maiestatis honore tractor [...].*

Me voici [...] Vénus, traitée à égalité avec une jeune mortelle avec laquelle je suis contrainte de partager l'honneur dû à ma majesté<sup>192</sup> !

<sup>189</sup> La formule *deuotus numini maiestatique* apparaît dans les inscriptions dédicatoires sur la base de statues et manifeste la loyauté à l'empereur à partir de 195 après J.-C. à propos de Septime Sévère. Voir A. Sanchez-Ostiz, « Notas sobre *numen* y *maiestas* en Apuleyo », art. cit., p. 844-845 ; R. Turcan, « Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 2, 1978, p. 1017.

<sup>190</sup> Apulée, *Met.*, VII, 7, 3.

<sup>191</sup> *Ibid.*, IV, 29, 4 : *in humanis uultibus deae tantae numina placantur*, « sous ses traits humains on cherche à se concilier la puissance d'une si grande déesse ».

<sup>192</sup> *Ibid.*, IV, 30, 1.

Cette toute-puissance se trouve réaffirmée au livre VI lorsque la déesse « réclame vengeance de toutes les forces de sa puissance divine<sup>193</sup> ». Cette grandeur va de pair avec sa fureur et sa cruauté : Vénus est qualifiée de *magna* à deux reprises<sup>194</sup>, elle exprime sa grandeur par la possibilité de *nutum*<sup>195</sup>, mais aussi par la capacité de commettre « des cruautés plus grandes et pires encore » (*maiora atque peiora flagitia*<sup>196</sup>). À sa grandeur s'ajoute sa fureur qui se déchaîne contre Psyché<sup>197</sup>.

La grandeur divine n'est pas seulement réservée à Vénus. La grandeur de Jupiter est également mentionnée à plusieurs reprises, lorsque Vénus, courroucée, se souvient amèrement du jour où Pâris la préféra, approuvé par le « grand Jupiter » lui-même<sup>198</sup>. Le palais extraordinaire où Zéphyr dépose Psyché est digne d'accueillir par sa majesté le « grand Jupiter » : il est l'œuvre d'un dieu si l'on en croit le grand art avec lequel il est orné<sup>199</sup>, et possède des greniers gigantesques, remplis de « grands trésors »<sup>200</sup> :

174

*Nec setius opes ceterae maiestati domus respondent, ut equidem illud recte uideatur ad conuersationem humanam magno Ioui fabricatum caeleste palatium.*

Toutes les autres richesses ne répondent pas moins à la majesté de la maison, si bien qu'assurément il semblerait à bon droit que, pour lui permettre de jouir de la compagnie des hommes, on a construit un palais céleste pour le grand Jupiter<sup>201</sup>.

La puissance d'Apollon, que le père de Psyché, craignant la colère des dieux, va consulter à Milet, est désignée par l'expression *tanto numine*<sup>202</sup>.

Celle de Cupidon est mise en valeur à plusieurs reprises. Lorsque Psyché découvre le visage de son époux inconnu, elle reconnaît le « grand dieu » Amour :

*Ante lectuli pedes iacebat arcus et pharetra et sagittae magni dei propitia tela.*

Aux pieds du lit gisaient l'arc, le carquois et les flèches, traits propices du grand dieu<sup>203</sup>.

193 *Ibid.*, VI, 2, 2 : [...] *totis numinis sui uiribus ultionem flagitat.*

194 *Ibid.*, VI, 5, 3 ; VI, 6, 3.

195 *Ibid.*, VI, 16, 1.

196 *Ibid.*, VI, 16, 2.

197 *Ibid.*, VI, 2, 6 : *deae tantae saeuens ira.*

198 *Ibid.*, IV, 30, 3 : *magnus comprobauit Iuppiter.*

199 *Ibid.*, V, 1, 4 : *magnae artis suptilitate.*

200 *Ibid.*, V, 2, 1 : *horrea sublimi fabrica perfecta magnisque congesta gazis conspicit*, « elle aperçoit des greniers d'une hauteur grandiose, emplies d'immenses trésors. »

201 *Ibid.*, V, 1, 7.

202 *Ibid.*, IV, 32, 6.

203 *Ibid.*, V, 22, 7.

La jeune fille ne peut s'empêcher de le couvrir de baisers, « bouleversée par une si grande beauté » (*bono tanto percita*<sup>204</sup>). Une fois la transgression commise, Psyché est toute à son désespoir, poursuivie par la colère de Vénus, mais Pan la conjure de continuer à honorer Cupidon qu'il estime « le plus grand des dieux »<sup>205</sup>. Ce faisant, il exerce sa « puissance secourable » (*numine salutari*<sup>206</sup>). Lorsque Psyché raconte à ses sœurs quel mari elle a découvert, elle insiste sur la beauté de celui-ci, « bouleversée par le spectacle d'une si grande beauté » (*tanti boni spectaculo percita*<sup>207</sup>).

Les enfers sont eux aussi pourvus de grandeur : en VI, 15, 4, il est fait allusion au serment que les dieux puissants prêtent « par la majesté du Styx » (*per Stygis maiestatem*) ; en VI, 18, 6, Pluton est désigné comme « un dieu si grand » (*tantus deus*) ; en VI, 19, 3, Cerbère est « un chien très grand » (*canis praegrandis*).

Psyché, confrontée à cette grandeur divine, encourt de grands risques. Son mari inconnu la met en garde contre le danger qui les menace si elle tente d'entrer en communication avec ses deux sœurs perfides :

[...] *tibi uero summum creabis exitium.*

Tu seras cause pour toi de la perte la plus grande<sup>208</sup>.

Psyché redoute à son tour la grandeur du châtement si elle enfreint l'interdit qui lui a été fait :

*Meque magnopere semper a suis terret aspectibus malumque grande de uultus curiositate praeminatur.*

Il me dissuade toujours fortement de le regarder et me menace d'un grand malheur si j'ai la curiosité de voir son visage<sup>209</sup>.

Une fois la transgression commise, les tourments qu'elle doit endurer sont grands eux aussi, à la mesure de la grandeur de Vénus qui les provoque (*tantis aerumnis exercita*<sup>210</sup>).

Au livre VI, la fin du récit insiste inlassablement sur la grandeur des divinités du panthéon traditionnel : celle de Vénus, celle de Jupiter (*magni Iouis* [VI, 4, 1]), celle de sa sœur et épouse Junon (VI, 4, 4), enfin celle de Cupidon (*magni dei* [VI, 10, 5]) qui possède « la puissance divine » (*deique numen* [VI, 15, 2]). Le dénouement heureux du conte est dû à l'indulgence du « grand Jupiter » (*magno Ioui*), supplié par Cupidon en VI, 22, 1 et le mariage d'Amour et de

204 *Ibid.*, V, 23, 4.

205 *Ibid.*, V, 25, 6 : *precibusque potius Cupidinem deorum maximum percole.*

206 *Ibid.*, V, 26, 1.

207 *Ibid.*, V, 26, 5.

208 *Ibid.*, V, 5, 3.

209 *Ibid.*, V, 19, 3.

210 *Ibid.*, VI, 12, 2.

Psyché est célébré par le Dieu des dieux du haut de son trône qui préside de manière solennelle et majestueuse l'assemblée des dieux :

[...] *pro sede sublimi sedens procerus Iuppiter sic enuntiat.*

Jupiter, siégeant en hauteur sur un trône élevé, s'exprime ainsi<sup>211</sup>.

De cette accumulation de mots disant la grandeur ne naît pourtant pas une quelconque élévation spirituelle ; ce n'est pas le but du récit qui vise au plaisir de dire une histoire d'amour qui finit bien. La dernière image qui nous reste de Jupiter est celle d'un maître des cérémonies nuptiales banquetant et tenant sa Junon embrassée sur ses genoux, pendant que son favori Ganymède lui tend une coupe de nectar<sup>212</sup>. Quant à Vénus, elle a renoncé à sa colère pour danser élégamment au son de la cithare apollinienne dans un ballet où figurent le chœur des muses, un satyre à la double flûte et un Pan jouant du chalumeau<sup>213</sup>.

176

Lucius, par une astucieuse paronomase – *tam bellam fabellam* –, souligne la joliesse d'un univers mythique où la jalousie de Vénus suscitée par une rivalité physique (*de formonsitatis fabula* [IV, 31, 1]) se termine dans les festivités de noces joyeuses entre un dieu et une mortelle<sup>214</sup>. C'est ce charme facile précisément qui produit le conte (*fabella*) où la grandeur divine se fait caressante pour se conformer au registre d'une écriture suave. Or, la vraie grandeur ne s'exprime pas sur le ton d'un diminutif : nous sommes passés de *fabula* à *fabella*. La suggestion « romanesque » l'emporte sur le souci d'une représentation de l'excellence du divin dans l'univers. Le seul progrès moral se rapporte à l'évolution du caractère de Cupidon<sup>215</sup> : de divinité licencieuse en IV, 30, 4-5, il se change en époux romanisé, garant du mariage, sans néanmoins exclure le plaisir de son union conjugale qui produira *Voluptas*<sup>216</sup>.

C'est à une dualité de la grandeur – qui en fait toute l'ambiguïté – que nous assistons : divine et (trop) humaine, incapable de refuser les passions telles que la jalousie, la colère, cette représentation « moyenne » de la grandeur entre l'excellence et la petitesse s'intègre à une imagerie hellénistique qui, en apparence, ne révèle rien. Au contraire, le livre XI débutera par le motif de la plage, lieu de rencontre sacrée et de dévotion à Isis. Pour l'instant, à la fin du conte, nous avons écouté la structuration plaisante d'un espace imaginaire où Lucius ne perçoit aucune évolution initiatique vers la vraie grandeur.

211 *Ibid.*, VI, 23, 1.

212 *Ibid.*, VI, 24, 1-2.

213 *Ibid.*, VI, 24, 3.

214 *Ibid.*, VI, 25, 1.

215 Pour une analyse plus détaillée de l'évolution de Cupidon, voir G. Puccini-Delbey, *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, op. cit., p. 234-240.

216 Apulée, *Met.*, VI, 24, 4.

Dans ces conditions, comment apparaît dans les *Métamorphoses* la progressive univocité de l'idée de grandeur ? Nous proposons l'hypothèse suivante : du livre I au livre VI inclus, Apulée joue avec l'idée de grandeur ; il n'y a que la grandeur de Diane qui ne soit pas l'objet de cette équivocité en II, 4, 3 parce qu'elle est invoquée contre la *curiositas* et la fascination pour la magie ; nous retrouverons d'ailleurs Diane au livre XI comme avatar d'Isis triomphant des pratiques magiques dangereuses et restaurant l'ordre du monde en rendant à Lucius sa forme humaine<sup>217</sup>. À partir du livre VII jusqu'au livre XI, Apulée, introduisant le motif de la grandeur impériale en VII, 7, 3-4, représente une grandeur véritable qui culmine en Isis. Convient-il pour autant d'établir une relation entre cette reconnaissance du pouvoir impérial et l'éloge d'Isis ?

Il nous faut auparavant renoncer encore à deux idées fausses de la grandeur avant d'accéder à la grandeur isiaque : celle que symbolise la Fortune et celle qu'incarne Vénus, la Vénus du Jugement de Pâris déjà présente en IV, 30, 3.

La Fortune, en effet, a le pouvoir, comme toute divinité, de faire le signe de tête manifestant sa volonté bonne ou mauvaise d'agir sur l'existence humaine. Ainsi, elle sauve Lucius d'une mort certaine que cherche à lui infliger le jeune garçon qui le fait travailler cruellement :

*Sed in rebus scaeuus adfulsit Fortunae nutus hilarior nescio an futuris periculis me reseruans, certe praesente statutaque morte liberans.*

C'est alors que, dans ces circonstances malheureuses, la Fortune fit respaldir un geste plus gai. Peut-être me réservait-elle pour des périls à venir, mais en tout cas elle me délivra d'une mort immédiate et certaine<sup>218</sup>.

Le plus souvent, cette volonté d'intervention de la Fortune est négative, comme en VII, 17, 1 et VII, 25, 3 où la puissante divinité ne se satisfait nullement des tourments endurés par Lucius et s'ingénie plutôt à en créer de nouveaux. Le narrateur en tire une réflexion désabusée :

*Sed nimirum nihil Fortuna rennuente 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>219</sup>.

<sup>217</sup> *Ibid.*, XI, 5, 2.

<sup>218</sup> *Ibid.*, VII, 20, 1.

<sup>219</sup> *Ibid.*, IX, 1, 5.

Puissance capricieuse et cruelle, la Fortune ne révèle sa force que par les malheurs qu'elle occasionne.

Quant à la toute-puissance de Vénus, elle est mise en scène de manière ironique lors du spectacle du Jugement de Pâris. Sa grandeur est artificielle par le décor même où elle apparaît : l'Ida est une montagne en bois sortie d'une fosse, une source artificielle se trouve à son sommet ainsi qu'un tuyau caché d'où jaillit du vin safrané<sup>220</sup>. De jeunes comédiens tiennent les rôles humains et divins : la jeune fille figurant Junon mime par de « nobles signes de tête » (*nutibus honestis*<sup>221</sup>) sa promesse d'offrir l'Asie à Pâris, à condition d'être déclarée la plus belle ; Vénus doit la grandeur de son succès auprès du public au fait qu'elle s'incarne en une jeune fille quasiment toute nue<sup>222</sup> et, lorsque sa tête effectue d'insensibles mouvements, c'est afin de mieux séduire Pâris par une danse voluptueuse.

178

Le narrateur réproouve alors le mythe même du Jugement de Pâris pourtant désigné comme juge par Jupiter (*magni iouis consiliis* [X, 33, 1]) : il y voit l'exemple originel de la corruption des juges cédant aux apparences dont la conséquence extrême fut la mort de Socrate<sup>223</sup>. Cette mise à distance critique nous semble une manière d'en finir avec les grandeurs factices de la mythologie pour mieux mettre en valeur les grandeurs sacrées de la religion isiaque.

Le livre XI est le plus riche en mots désignant le grand, le sublime<sup>224</sup>. Sur neuf occurrences du substantif *maiestas* que nous relevons dans l'œuvre, cinq concernent Isis<sup>225</sup>. Dès le premier chapitre se trouvent associées grandeur et certitude afin d'affirmer l'étendue des pouvoirs d'Isis<sup>226</sup>. L'idée de certitude est reprise en XI, 27, 5 lorsque Lucius rendu à sa forme humaine raconte la vision qui lui annonce son initiation prochaine au culte d'Osiris : il ne reste pas longtemps dans l'incertitude grâce à « quelque signe certain » (*certo aliquo sui signo*). Parmi les dix occurrences de l'adjectif *certus* que nous avons relevées, l'occurrence relevée au début du livre XI est singulière, car elle est la seule qui désigne une certitude d'ordre intellectuel et indique la reconnaissance d'une vérité<sup>227</sup>.

220 *Ibid.*, X, 30, 1 : *Erat mons ligneus [...] sublimi instructus fabrica*.

221 *Ibid.*, X, 31, 4.

222 *Ibid.*, X, 32, 1 : *Venus ecce cum magno fauore caeae*.

223 *Ibid.*, X, 33, 3.

224 H. Fugier constate qu'« un simple relevé montre déjà avec quelle abondance s'exprime au livre XI l'idée de la grandeur divine » (*Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 303).

225 La *maiestas* d'Isis est indiquée en XI, 1, 2 ; XI, 15, 2 ; XI, 25, 1 ; XI, 25, 4 ; XI, 30, 1. Nous avons déjà relevé celle de Diane (II, 4, 3), celle de Vénus (IV, 30, 1), celle du palais de Cupidon (V, 1, 7) et celle du Styx (VI, 15, 4).

226 Apulée, *Met.*, XI, 1, 2 : *certus etiam summam deam praecipua maiestate pollere*, « sachant de plus que l'éminente déesse tient sa puissance de sa majesté supérieure » ; *diuino eiusque luminis numinisque nutu*, « par la volonté de sa lumière et de sa puissance divine ».

227 *Ibid.*, IV, 4 ; IV, 12 ; VI, 10, 5 ; VII, 14, 4 ; IX, 18, 2 ; IX, 21, 2 ; X, 9, 2 ; X, 28, 2 ; XI, 1 ; XI, 20, 2.

Tout au long de ce dernier livre, la grandeur d'Isis ne cesse d'être mise en évidence, de la première apparition de la déesse à Lucius sur la plage de Cenchrées à Rome où, vénérée sous le nom d'Isis-au-Champ-de-Mars (en raison de l'emplacement de son temple), elle garde le même pouvoir suprême (*summo numini reginae Isidis*<sup>228</sup>). Le discours divin est constitué de souverains commandements (*magnisque imperiis eius*<sup>229</sup>), qui imposent l'obéissance parce qu'ils triomphent des forces hostiles, à l'image du soleil qui se lève pour illuminer la mer apaisée et fêter le jour du retour de Lucius à la forme humaine<sup>230</sup>.

Usant encore de son pouvoir, Isis appelle Lucius à entrer au service d'Osiris, désigné comme « grand dieu, père suprême des dieux, l'invincible Osiris » (*magni dei deumque summi parentis inuicti Osiris* [XI, 27, 2]) et comme « le dieu le plus puissant des grands dieux, le plus élevé des plus grands, le plus grand des plus élevés, le souverain des plus grands, Osiris » (*deus deum magnorum potior et potiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator Osiris* [XI, 30, 3]). Le livre XI s'achève ainsi sur cette répétition de l'idée de la grandeur divine comme si la reprise des mêmes mots mimait la formulation d'une formule sacrée, prolégomène d'un enseignement de la grandeur réservé aux seuls initiés.

Parmi les noms qui désignent Isis se trouve *caelestis Venus* qui l'oppose à la Vénus, protagoniste trop humaine par sa jalousie, du conte d'Amour et de Psyché<sup>231</sup>. L'influence du *Banquet* de Platon est discernable. Certes, ce n'est pas là le meilleur moyen de nommer Isis en vertu du critère du « vrai nom ». Pourtant cette dénomination a le mérite de dire le lien cosmique qui, par l'Amour, définit la royauté d'Isis. Signe correct d'une réalité supérieure, la Vénus céleste est apte à fixer la représentation d'un attribut – érotique – de la grandeur isiaque en nommant Amour la puissance de liaison de l'univers. Dans le dialogue platonicien, c'est le discours de Pausanias qui affirme qu'Amour est double et qu'Apulée résume dans le chapitre 12 de son plaidoyer :

« Tout le monde sait bien qu'Amour est inséparable d'Aphrodite. Ceci posé, si Aphrodite était unique, unique aussi serait Amour. Mais, puisqu'il y a deux Aphrodites, forcément il y a aussi deux Amours. Or, comment nier l'existence de deux déesses ? L'une, sans doute la plus ancienne, qui n'a point de mère et est fille de Ciel, est celle que nous nommons Céleste. Mais il y en a une autre, moins ancienne, qui est fille de Zeus et de Diônè, celle-là même que nous appelons Populaire. Il en est donc forcément ainsi pour Amour lui-même : à celui qui

<sup>228</sup> *Ibid.*, XI, 26, 3.

<sup>229</sup> *Ibid.*, XI, 7, 1.

<sup>230</sup> *Ibid.*, XI, 7, 5 : *magnoque procellarum sedato fragore*.

<sup>231</sup> *Ibid.*, XI, 2, 1.

coopère avec la seconde Aphrodite, le nom de Populaire sera attribué à juste titre ; à l'autre, celui de Céleste<sup>232</sup>. »

Toutefois, pour Pausanias, aimer de la belle façon signifie aimer exclusivement les jeunes garçons pour la beauté de leur corps, mais surtout pour celle de leur âme<sup>233</sup>. L'Aphrodite Céleste n'associe pas le masculin au féminin afin de propager et renouveler le genre humain. C'est au discours d'Eryximaque qu'il revient de démontrer qu'Amour exerce une action universelle, notamment pour la vie de tous les êtres<sup>234</sup>. Ainsi la Vénus Céleste qu'invoque Lucius doit sa grandeur au désir d'éternité qu'elle inspire par Amour qui réalise, par le renouvellement toujours recommencé des corps, l'immortalité qu'Isis révèle aux âmes par ses mystères.

180 Enfin, lorsque la grandeur d'Isis n'est pas signifiée par l'une de ses représentations divines, c'est *a contrario* par ce qui s'oppose à elle que celle-ci se manifeste. Nous interprétons ainsi la parade qui précède la grande procession au cours de laquelle Lucius retrouve son aspect humain :

*Ecce pompae magnae paulatim praecedunt anteludia [...].*

Voici que les premiers participants, précédant la grande procession, ouvrent peu à peu la marche<sup>235</sup>.

Plusieurs figurants déguisés y apparaissent que nous pouvons rapprocher, par une mise en abyme métatextuelle, de personnages du roman même : il s'agit du militaire, du chasseur, du travesti, du gladiateur, du magistrat, du philosophe, de l'oiseleur et du pêcheur ; s'ajoutent une guenon déguisée en Ganymède et un âne, avec des ailes le faisant ressembler à Pégase, marchant à côté d'un vieillard assimilé à Bellérophon<sup>236</sup>. Le soldat, en effet, rappelle le légionnaire (IX, 39, 2) ; le chasseur, Tlépolème et Thrasyllé (VIII, 4, 1) ; le travesti, le prêtre de Cybèle (VIII, 24, 2) ; le magistrat de comédie, la fête du Rire (III, 2, 1). Ces déguisements affichent ce qui, dans le roman, est la part du ludique et précèdent ce qui, dans le roman, devient sérieux : la procession officielle en l'honneur d'Isis.

D'autres allusions sont possibles : le gladiateur rappelle le *topos* du brigand expert dans le maniement des armes et le spectacle de gladiateurs auquel veut assister Socrate (I, 7, 5-6) ; le philosophe des carrefours, Socrate dépouillé par les brigands (I, 6, 1) ; l'oiseleur, le petit garçon qui voulait attraper un oiseau

232 Platon, *Conu.*, 180d-e.

233 *Ibid.*, 181a-d.

234 *Ibid.*, 186a-b.

235 Apulée, *Met.*, XI, 8, 1.

236 *Ibid.*, XI, 8, 2-4.

(VII, 20, 2) ; le pêcheur, le pêcheur du marché aux victuailles d'Hypata (I, 24, 4) ; la guenon en Ganymède, la référence à Ganymède en VI, 15, 2 et le vieillard en Bellérophon, la référence à Bellérophon en VII, 26, 3, nom que Lucius utilise avec humour pour qualifier un de ses maîtres ; l'âne en Pégase, Lucius-âne s'enfuyant et comparant sa propre situation dangereuse à celle de Pégase lorsqu'il échappe à la Chimère (VIII, 16, 3). Il est à noter que la comparaison avec Bellérophon est faite à propos d'un voyageur qui s'empare de l'âne Lucius et que la parade fait marcher le vieillard-Bellérophon à côté de l'âne-Pégase.

De cette manière, le roman se purifie en quelque sorte de sa part risible pour montrer ce pour quoi le rire a été utilisé : le dévoilement d'une vérité absolue sur la relation au sacré qui transcende des relations humaines que l'animalité de Lucius a fait voir inessentiels parce qu'elles se révèlent violentes, obscènes et mensongères<sup>237</sup>. La grandeur divine naît aussi de cette petitesse existentielle des êtres humains.

#### Le « vrai nom » d'Isis

Ainsi, le livre XI se distingue par un registre d'écriture propre à mettre en valeur le thème de la vraie divinité, Isis, dont le *numen* met en relation une pluralité de déesses, notamment Diane et la Vénus de Chypre<sup>238</sup>.

Dans ses *Antiquités divines*, Varron montrait que pour les Anciens « les statues, les attributs, l'aspect extérieur des dieux » permettent à qui les regarde de « voir en esprit l'âme du monde et ses parties, c'est-à-dire les dieux véritables » :

[...] *antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animaduvertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est ueros deos, animo uidere*<sup>239</sup>.

Par exemple, dans son *De lingua latina*, il identifie *Venus Victrix* à la « puissance de liaison » (*uinctionis uis*) de l'univers<sup>240</sup>.

237 N. Shumate voit dans ces *anteludia* carnavalesques la désintégration de l'ancien ordre (*Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, p. 195).

238 Apulée, *Met.*, X, 5, 2.

239 Varron, fr. 225 éd. Cardauns. Passage transmis par Augustin, *Ciu.*, VI, 1. P. Boyancé relève que ce passage est corroboré par le Varron des *Académiques secondes* (Cicéron, *Acad. post.*, I, 28) (« Sur la théologie de Varron », *Revue des études anciennes*, 1955, p. 74). Sur les *Antiquités divines* de Varron, voir L. Deschamps, « Les *Antiquités divines* de Varron », *Bulletin de l'Association régionale des enseignants de langues anciennes de l'Académie de Bordeaux*, n° 38-39, février 1991, p. 68-83.

240 Varron, *L. L.*, 5, 61-62. Voir L. Deschamps, « *Victrix Venus* : Varron et la cosmologie empédocléenne », dans R. Altheim-Stiehl, M. Rosenbach (dir.), *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift G. Radke*, Münster, Aschendorff, 1986, p. 51-72 ; Jean Collart, *Varron, grammairien latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

G. Sauron a réfléchi au « thème du vrai dieu » tel qu'il a pu s'exprimer « de *Métamorphoses* en *Métamorphoses*, aussi bien chez Ovide que chez Apulée »<sup>241</sup>. Il rappelle qu'avant Apulée, Ovide avait fait de l'Aphrodite gréco-sémitique de Chypre et de l'égyptienne Isis, « déesses honorées par les plus anciennes traditions religieuses de la Méditerranée », les expressions d'« une nature divine réelle » contrastant à la fois avec l'imprévisible et inconstante *Fortuna* et avec les représentations de la tradition mythologique où les dieux exacerbent les vices des mortels<sup>242</sup>.

182

Le point commun, chez Ovide, entre Isis et l'Aphrodite de Chypre consiste dans le pouvoir et la volonté qu'elles ont d'effectuer des métamorphoses positives, qualité essentielle d'Isis chez Apulée : la première intervient pour douer de vie la statue de Pygmalion et prouve ainsi son « amicale puissance divine » (*amicum numen*) pour le sculpteur qui témoigne de piété et d'humilité à son égard<sup>243</sup> ; la seconde déesse entend la prière de la mère d'Iphis qu'elle exauce en transformant Iphis en homme pour permettre son mariage avec Ianthé<sup>244</sup>.

Cette Isis secourable, nous la retrouvons au livre XI des *Métamorphoses*. « La merveilleuse apparition » de la déesse vient combler la supplication de Lucius sur la plage de Cenchrées. C'est Isis elle-même qui instruit Lucius de sa force universelle « par sa voix divine » (*diuina uoce*<sup>245</sup>). L'entité divine devient ici personnalisée tout en étant transcendante, sans qu'il y ait intervention d'êtres intermédiaires :

La communication qui s'établit est en effet immédiate et directe. Alors que la divinité suprême des œuvres philosophiques, transcendante et hors du monde, ne saurait accepter la souillure d'un quelconque contact avec les hommes, Isis, pourtant qualifiée par les mêmes termes, s'adresse elle-même à Lucius, jouant ainsi le rôle ailleurs attribué aux démons<sup>246</sup>.

Isis se présente à la fois comme une puissance universelle – elle se dit *summa numinum* en XI, 5, 1 – et une divinité particulière dont la révélation se réalise pleinement avec la communication de son « vrai nom », connu par les plus sages des hommes, les habitants des deux Éthiopies et les Égyptiens :

241 G. Sauron, « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », *Revue des études latines*, 85, 2007, p. 132.

242 *Ibid.*, p. 134.

243 Ovide, *Met.*, X, 274-278.

244 *Ibid.*, IX, 666-797.

245 Apulée, *Met.*, XI, 4, 3.

246 N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », art. cit., p. 47-48.

*Cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiuigo totus ueneratur orbis.*

La terre entière vénère ma puissance unique sous des apparences multiples, par des rites divers et sous des noms variés<sup>247</sup>.

*[...] et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aetiopes utriusque priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant uero nomine reginam Isidem.*

[...] les Éthiopiens des deux territoires qu'éclairaient les rayons du dieu Soleil à son lever, et les Égyptiens puissants par leur antique savoir, qui m'honorent du culte qui m'est propre, m'appellent de mon vrai nom, Isis reine<sup>248</sup>.

En écho à *numen unicum*, Lucius emploie l'expression *numen inuictum* et se désigne lui-même par les mots *summeque miratus*, l'adverbe *summe* rappelant l'expression d'Isis *summa numinum*<sup>249</sup>. Le héros réalise aussi à sa manière la véritable signification de son prénom, qui dérive du substantif *lux*, lorsqu'il apparaît revêtu de la *stola* olympienne, à l'instar du dieu-soleil Osiris, après son initiation (*ad instar Solis exornato me*<sup>250</sup>).

Il nous semble important de relever l'insistance avec laquelle Apulée met en relief le nom d'Isis, seul vrai nom, tout comme ses ouvrages philosophiques insistent sur l'importance de cette notion de vérité. Une étude lexicale du substantif *ueritas* et de l'adjectif *uerus* nous permettra de montrer les correspondances qui existent entre les *Métamorphoses* et les autres œuvres d'Apulée.

La philosophie a partie liée avec la vérité. Dans son plaidoyer dont l'enjeu est d'exposer la vérité des faits au juge<sup>251</sup>, Apulée rappelle une anecdote concernant Diogène le Cynique : discutant un jour avec Alexandre le Grand du caractère véritable du pouvoir, il fit l'éloge de son bâton qui était pour lui ce que le sceptre est à un roi<sup>252</sup>. Dans la *Floride* XVIII, l'éloge de Thalès culmine sur « la vérité de ses études célestes » qu'il a transmise sans en avoir jamais demandé de salaire<sup>253</sup>. Dans sa conférence *Sur le démon de Socrate*, Apulée dénonce « l'indifférence » de la foule profane pour « la vraie doctrine » (*incuria uerae disciplinae*), qui aboutit

247 Apulée, *Met.*, XI, 5, 1. Le nom est important pour capter la puissance de la divinité.

248 *Ibid.*, XI, 5, 3.

249 *Ibid.*, XI, 7, 1.

250 *Ibid.*, XI, 24. Voir S. Frangoulidis, *Roles and performances in Apuleius' Metamorphoses*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2001, p. 169.

251 Apulée, *Apol.*, 52 ; 61 ; 83.

252 *Ibid.*, 22, 8 : *Diogenes quidem Cynicus cum Alexandro magno de ueritate regni certabundus baculo uice sceptri gloriabatur.*

253 Apulée, *Flor.*, XVIII, 35 : *nam et in hodiernum a dein semper Thali ea merces persoluetur ab omnibus nobis, qui eius caelestia studia uere cognouimus.*

à un comportement erroné, sacrilège, criminel et bestial<sup>254</sup>. Cette foule, dans son ignorance, ne peut que former un raisonnement dénué de vérité :

*Ceterum profana philosophiae turba imperitorum, uana sanctitudinis, priua uerae rationis [...].*

Cependant la foule des ignorants, étrangère à la philosophie, dépourvue de pureté, privée de vraie raison [...] <sup>255</sup>.

Or, la nature intelligible des choses ne peut être perçue que par « un raisonnement vrai, durable et constant<sup>256</sup> ».

Platon, lui, sait offrir « une pensée vraie » (*Platonis uera sententia*<sup>257</sup>), car il doit à Socrate de s'être employé à rechercher « la véritable gloire » en abandonnant son premier désir de se lancer dans la poésie lyrique pour se consacrer exclusivement à la recherche philosophique<sup>258</sup>. Son autorité est le garant de la véracité des dires d'Apulée : le juge Maximus, parce qu'il connaît le *Phèdre*, sait qu'il dit vrai<sup>259</sup>.

184

Apulée expose au début du livre II du *De Platone* la pensée de Platon sur la question du souverain bien et propose une classification des biens en définissant ce qu'est le bien premier :

*Bonum primum est uerum et diuinum illud, optimum et amabile et concupiscendum cuius pulchritudinem rationabiles adpetunt mentes natura duce instinctae ad[em] eius ardorem.*

Le bien premier est cet objet véritable et divin, excellent, digne d'amour et de désir dont les esprits raisonnables, portés à s'éprendre de lui par un instinct naturel, cherchent à atteindre la beauté<sup>260</sup>.

Seuls les esprits doués de raison peuvent prétendre à atteindre le vrai bien suprême qu'est le divin. Ils doivent apprendre à se méfier des apparences afin de pouvoir distinguer entre « un vrai bien » et « un bien apparent »<sup>261</sup>. Apulée lui-même insiste sur sa recherche de la vérité et l'associe étroitement à la sphère divine :

254 *Id.*, *De deo Socr.*, III, 125.

255 *Ibid.*, III, 122.

256 Apulée, *De Plat.* I, IX, 200 : [...] *at haec intellegibilis uera, perenni et constanti ratione perbatur esse.*

257 *Id.*, *De deo Socr.*, III, 132.

258 *Id.*, *De Plat.*, I, II, 184 : *lamque carminum confidentia elatus, certatorem se profiteri cupiebat, ni Socrates humilitatem cupidinis ex eius mentibus expulisset et uerae laudis gloriam in eius animum inserere curasset.*

259 *Id.*, *Apol.*, 64, 4 : *Scit me uera dicere Maximus, qui τὸν ὑπερουράνιον τόηον et οὐρανοῦ νῶτον legit in Phaedro diligenter.*

260 *Id.*, *De Plat.*, II, II, 221.

261 *Ibid.*, II, II, 222 : *Namque adpetitus et agendi aliquid cupido aut uer[b]o incitatur aut eo quod uideatur bonum.*

*At ego, ut dixi, multiiuga sacra et plurimos ritus et uarias cerimonias studio ueri et officio erga deos didici.*

Pour ma part, comme je l'ai dit, ce sont des cultes variés, des rites très nombreux et des cérémonies diverses que, par amour de la vérité et par devoir envers les dieux, j'ai appris<sup>262</sup>.

Cicéron a déjà montré que la prudence consiste à savoir discerner le vrai : le plus prudent est celui « qui discerne le mieux ce qui en chaque chose est le plus vrai<sup>263</sup> ».

Dans les *Métamorphoses*, l'enjeu de la vérité est au cœur des *fabulae* qui mettent en scène des événements surnaturels. Le vieil oncle d'un jeune homme mort, empoisonné par son épouse, fait appel à l'Égyptien Zatchlas afin de ramener des enfers l'esprit du défunt :

*Veritatis arbitrium in diuinam prouidentiam reponamus.*

Pour connaître la vérité, confions l'arbitrage à la divine providence<sup>264</sup>.

Le mort atteste la véracité de ses dires en révélant des faits dont nul autre que lui ne peut avoir connaissance<sup>265</sup>. Mais certains, incrédules, soutiennent qu'« on ne doit pas ajouter foi au mensonge d'un cadavre » (*mendacio cadaueris fidem non habendam*<sup>266</sup>).

Lucius, quant à lui, aurait dû se méfier de Photis et de ses pratiques magiques, car elle lui avoue qu'elle « a caché la vérité » à sa maîtresse en lui apportant des cheveux d'inconnus à la place de ceux du jeune Béotien pour lequel elle brûle d'amour<sup>267</sup> : ce mensonge est à l'origine de l'épisode des outres qui fait de Lucius l'objet de risée de toute la ville lors de la fête du dieu Rire.

Avec Charité, la vérité n'est pas non plus là où elle est. S'enfuyant de la caverne des brigands sur le dos de l'âne, elle se voit déjà sauvée et imagine que leur aventure authentifiera « la vérité » des légendes mythologiques. Mais elle est prise sur le fait par les brigands qui la ramènent à leur camp et la promettent à un supplice horrible. Toute son histoire tourne autour de la notion de mensonge. Elle perd son époux Tlépolème assassiné par Thrasyllé dont le comportement hypocrite « trompait la Vérité elle-même<sup>268</sup> ».

L'histoire de la belle-mère incestueuse au livre X a également pour enjeu la vérité. Elle se termine par un procès qui doit « établir la vérité et la crédibilité des

262 Apulée, *Apol.*, 55, 9.

263 Cicéron, *De off.*, V, 15.

264 Apulée, *Met.*, II, 28, 1.

265 *Ibid.*, II, 30, 1: *Dabo, inquit, dabo uobis intemeratae ueritatis documenta perlucida.*

266 *Ibid.*, II, 29, 6.

267 *Ibid.*, III, 17, 2: [...]*Jeosque dominae meae dissimulata ueritate trado.*

268 *Ibid.*, VIII, 7, 1: [...]*multis caritatis nominibus Veritatem ipsam fallere.*

charges d'accusation par des preuves certaines » (*ueritatem criminum fidemque probationibus certis*<sup>269</sup>). Le dénouement est heureux :

*Iamque liquido serui nequissimi atque mulieris nequioris patefactis sceleribus procedit in medium nuda ueritas [...].*

Tandis que les crimes du vaurien d'esclave et de la femme pire encore sont dévoilés avec clarté, la Vérité s'avance nue au milieu de tous<sup>270</sup>.

Le dernier récit du livre X met en scène une épouse qui ne cesse de mentir pour cacher la vérité de ses agissements criminels jusqu'au moment où elle finit par être démasquée<sup>271</sup>. La duplicité de l'univers dans lequel chemine Lucius âne culmine dans l'illusion de la véracité qui est au cœur de la pantomime représentant le jugement de Pâris dans l'amphithéâtre de Corinthe<sup>272</sup> : Vénus est « entourée par un peuple de petits enfants très joyeux : on aurait dit que ces bambins au corps bien tourné, blanc comme le lait, étaient de vrais Cupidons venant de s'élever du ciel ou de la mer<sup>273</sup> ». Cette belle illusion disparaît en un clin d'œil lorsqu'« un abîme s'ouvrit dans la terre et engloutit la montagne de bois<sup>274</sup> ».

186

Dans les livres I à X, Lucius n'a donc cessé d'être confronté au mensonge, à la tromperie, à la duplicité. L'illusion est à son comble avec la pantomime, fiction qui met en scène les divinités du panthéon traditionnel et qui aboutit à l'indignation véhémement de Lucius s'emportant contre la corruption des juges et à son refus de continuer à se mêler à cet univers.

L'expérience mystique de Lucius lui permet au contraire de découvrir une réalité transcendante, une connaissance vraie, absolue et immuable. La grandeur d'Isis provient de ce que les Éthiopiens et les Égyptiens lui ont donné le nom juste qui permet de la reconnaître dans la profusion des rites et l'infinité de ses noms.

Cette insistance sur la rectitude du nom n'est pas sans rappeler le débat du *Cratyle* où Cratyle défend la thèse de la rectitude originelle des dénominations, appartenant de nature à chaque réalité, alors qu'Hermogène soutient que la rectitude des dénominations se définit par une convention et un accord entre les hommes. La particularité de la dénomination d'Isis-Reine provient de ce que ni les Éthiopiens ni les Égyptiens, tout en attribuant à la déesse, d'un commun

269 *Ibid.*, X, 7, 5.

270 *Ibid.*, X, 12, 4.

271 *Ibid.*, X, 28.

272 Voir l'analyse de la scène par N. Fick, « Die Pantomime des Apuleius (*Met.* X, 30-34, 3), dans J. Blaensdorf (dir.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l'empire romain*, Tübingen, Francke, 1990, p. 223-232.

273 Apulée, *Met.*, X, 32, 1 : [...]*circumfuso populo laetissimorum paruulorum [...]: illos teretes et lacteos puellos diceres tu Cupidines ueros de caelo uel mari commodum inuolasse.*

274 *Ibid.*, X, 34, 2 : *montem illum ligneum terrae uorago decepit.*

accord, le même nom, n'ont trouvé une dénomination arbitraire ; grâce à leur antique savoir, les Égyptiens ont conventionnellement désigné la déesse par un nom conforme à la nature propre de la divinité, à son essence.

Apulée dépasse alors la controverse du dialogue platonicien, à l'image de Socrate commençant par faire admettre à Hermogène que le nom possède de nature une certaine rectitude et qu'il n'appartient pas à n'importe qui de savoir l'instituer :

[...] n'importe qui n'est pas un ouvrier en noms, mais cet homme-là seulement dont le regard est tourné vers ce qui, de nature, est pour chaque chose son nom ; homme capable d'appliquer sur des lettres, sur des syllabes la forme de cette chose<sup>275</sup>.

Lorsque Socrate aborde le sujet des noms des divers dieux<sup>276</sup>, il estime que l'on pourrait admettre que ce sont les dieux mêmes qui se sont nommés et que leurs noms sont donc justes pour cette raison<sup>277</sup>. Dans leurs prières, les hommes ont repris ces noms, fondant ainsi une convention sur une vérité naturelle que l'étymologie prouve<sup>278</sup>. Mais il reconnaît par la suite qu'il s'agit là d'une « échappatoire fort ingénieuse » et que cette explication doit être écartée comme un expédient sans valeur<sup>279</sup>. Il finit par donner tort à ses deux interlocuteurs en montrant que les noms ne sont pas toujours justes et que la vraie connaissance des choses ne doit pas être demandée aux noms, mais aux choses elles-mêmes.

Apulée, quant à lui, ne se livre pas à cet exercice de l'explication du nom d'Isis par l'étymologie, mais considère que le titre de *regina caeli* (XI, 2, 1),

<sup>275</sup> Platon, *Crat.*, 390e (*Platon. Œuvres complètes*, éd. cit., t. I).

<sup>276</sup> *Ibid.*, 400d.

<sup>277</sup> Le philosophe stoïcien Cornutus, arrivé à Rome vers 65 ou 68 après J.-C., précepteur et ami de Perse (qui l'honore dans sa *Satire V*) et de Lucaïn, s'est lui aussi intéressé aux noms des dieux. Il ne nous reste de lui qu'un manuel d'interprétation allégorique édité par I. Ramelli, *Anneo Cornuto. Compendio di teologia graeca*, testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2003. Il applique dans ce manuel l'exégèse allégorique stoïcienne aux dieux de la mythologie grecque, selon un usage déjà présent dans le stoïcisme ancien, fondé sur l'étymologie des noms. Il estime que l'appareil théologique traditionnel de la religion grecque cache des vérités philosophiques profondes, exprimées sur un mode symbolique, qu'il veut déchiffrer par le biais de l'étymologie qui offre au philosophe le moyen de relier le nom de chaque dieu à sa signification originelle. Zénon avait expliqué les noms des dieux quelquefois par l'étymologie, Cléanthe le fait systématiquement et Chrysippe, la plupart du temps. Sur Cornutus, voir G. W. Most, « Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 3, p. 2014-2065 ; I. Ramelli, *Allegoria*, t. I, *L'età classica*, Milano, Vita e Pensiero, 2004 ; *Stoici Romani Minori*, testi greci e latini a fronte, Introduzione di R. Radice, Milano, Bompiani, 2008 (« Cornuto. *Compendio delle dottrine tramandate relative alla teologia greca* », p. 945-1295). Plutarque, lui aussi, s'intéresse à l'étymologie des noms des dieux. Dans son *De Is. et Os.*, il propose l'étymologie des dieux égyptiens, à commencer par celle d'Osiris (chap. 10).

<sup>278</sup> Platon, *Crat.*, 400e-401a.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 425e-426a.

ou simplement de *regina* (XI, 5, 3), suffit à rendre compte de la fonction de la déesse qui règne sur le tout et crée l'harmonie universelle à la fois dans l'ordre divin et dans l'ordre humain. Cependant, il hérite de la pensée de Socrate qui distingue le langage vrai du langage faux : « [...] ce qu'il y a en lui [le langage] de vérité est tout uni, divin, et réside en haut parmi les Dieux [...] »<sup>280</sup>. »

La dénomination d'« Isis-Reine » révèle la plénitude d'une identité essentielle qui n'est donc ni fausse ni fictive, celle de la Providence réparatrice (*deae summatis auxiliaris prouidentia*<sup>281</sup>) et de ses mystères (*operta magnificae religionis*<sup>282</sup>), victorieuse de la Fortune<sup>283</sup>.

Isis est en effet caractérisée tout au long du livre XI par sa *prouidentia*. Sur la plage de Cenchrées, Lucius attribue à la *prouidentia* de la divinité la gouvernance des affaires humaines<sup>284</sup>; elle-même décide de faire advenir pour Lucius « le jour du salut » par sa providence<sup>285</sup>; cette providence est définie comme « secourable » (*auxiliaris*<sup>286</sup>), et elle est associée à la grandeur de la déesse : *deae summatis auxiliaris prouidentia, deae maximae prouidentia, Isidis magnae prouidentia*<sup>287</sup>; l'adjectif *prouidens* qualifie Isis en XI, 18, 1; le retour à la forme humaine de Lucius, le choix du jour de l'initiation, la « renaissance » du myste relèvent de cette providence<sup>288</sup>; lorsque Lucius est appelé à être initié aux mystères d'Osiris, c'est la *prouidentia* de celui-ci qui prend le relais et qui permet à Lucius d'acquérir la gloire littéraire<sup>289</sup>, puis des gains au forum<sup>290</sup>. La déesse représente la *prouidentiae ratio* que nous avons rencontrée dans la *Floride* X, divinité supérieure dont l'unicité s'oppose à la diversité des « puissances divines intermédiaires » (*mediae deum potestates*<sup>291</sup>).

Cependant, si les divinités du panthéon traditionnel apparaissent bien insatisfaisantes, leur existence n'en est pas pour autant niée. L'apparition d'Isis se fait dans un contexte polythéiste et, lorsqu'elle exige de Lucius qu'il consacre sa vie entière à son service, rien ne dit qu'elle exige de renoncer à honorer les autres dieux. Le culte d'Isis n'est en effet pas exclusif de celui des autres et n'instaure pas

<sup>280</sup> *Ibid.*, 408c.

<sup>281</sup> Apulée, *Met.*, XI, 10, 4.

<sup>282</sup> *Ibid.*, XI, 11, 2.

<sup>283</sup> *Ibid.*, XI, 12, 1; XI, 15, 1.

<sup>284</sup> *Ibid.*, XI, 2 : *certus [...] resque prorsus humanas ipsius regi prouidentia.*

<sup>285</sup> *Ibid.*, XI, 5, 4 : *iam tibi prouidentia mea inlucescit dies salutaris.*

<sup>286</sup> *Ibid.*, XI, 10, 4.

<sup>287</sup> *Ibid.*, XI, 10, 4; XI, 12, 1; XI, 15, 4.

<sup>288</sup> *Ibid.*, XI, 15, 4; XI, 21, 4; X, 21, 7.

<sup>289</sup> *Ibid.*, XI, 27, 9.

<sup>290</sup> *Ibid.*, XI, 30, 2.

<sup>291</sup> Apulée, *Flor.*, X, 3-4. Apulée mentionne également dans son plaidoyer « la providence du monde » (*prouidentiam mundi* [*Apol.*, 27, 2]), témoignant ainsi de son intérêt pour les travaux de la providence dans toutes ses œuvres. Voir B.L. Hijmans, « Apuleius *Philosophus Platonius* », art. cit., p. 444-448.

de rivalité avec eux. La prééminence de la figure d'Isis n'aboutit pas au rejet des autres formes du divin, mais au contraire à une intégration et au dépassement de toutes ces formes qui se retrouvent en elle. *Maiestas* (XI, 15, 2 ; XI, 25, 4 et 5) qui illumine les autres dieux (XI, 15, 3), exerçant son *numen augustum* (XI, 16, 3 ; XI, 22, 5) et *sanctissimum* (XI, 25, 6), Isis permet l'initiation de Lucius, autrement dit son entrée dans le vrai :

*Igitur audi, sed crede, quae uera sunt.*  
Écoute donc et crois ce qui est vrai<sup>292</sup>.

### Une divinité du salut

Isis s'oppose aux autres divinités qui possèdent comme elle puissance et majesté, *numen* et *maiestas*, en ce qu'elle est la seule à user d'un pouvoir salutaire à l'être humain. La religion traditionnelle est vidée de toute signification profonde, elle est reléguée essentiellement dans l'espace du mythe. Les divinités du panthéon classique apparaissent dans l'histoire mythique de Psyché et de Cupidon, dans l'atrium de Byrrhène avec le groupe statuaire de Diane métamorphosant Actéon en cerf ou bien dans le livre VIII avec Cybèle dont les prêtres sont violemment condamnés par le narrateur. À l'exception de Diane, elles sont dépouillées de leur majesté divine, adoptant des attitudes tout à fait condamnables : Jupiter se métamorphose régulièrement pour séduire des mortelles ; Vénus se prévaut certes d'une puissance cosmique, mais celle-ci est battue en brèche par un comportement burlesque et indigne lorsque la déesse se laisse aller à la colère, à la jalousie et à la vengeance ; Junon et Cérès prennent peur et refusent d'aider Psyché, elles ont une puissance de théâtre, impuissante et misérable.

Ces divinités sont toutes soumises à la *passio*, caractéristique des démons qui les distingue des dieux immortels, comme l'indique Apulée dans son *De deo Socratis*<sup>293</sup>. Mais, si dans cette conférence, il identifie les dieux de l'Olympe aux démons, il ne se place pas ici sur le même plan : il reprend à son compte la critique traditionnelle de l'immoralité des dieux de la mythologie telle que l'avait émise Platon<sup>294</sup>.

Psyché, abandonnée par Cupidon, recherche en vain la protection de Cérès et de Junon :

*Iam quae possunt alia meis aerumnis temptari uel adhiberi subsidia, cui nec dearum quidem quamquam uolentium potuerunt prodesse suffragia?*

<sup>292</sup> *Id.*, *Met.*, XI, 23, 5.

<sup>293</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, XIII, 148 : [...] *differunt ab his passione.*

<sup>294</sup> Pour une opinion contraire, voir Apulée, *Métamorphoses*, IV, 28-VI, 24, *Le conte d'Amour et Psyché*, éd. P. Grimal, Paris, PUF, 1963, p. 23-24.

Quelle autre aide pourrait être tentée, à laquelle pourrait-on faire appel pour remédier à mes malheurs, si l'appui des déesses, bien que consentantes, n'a même pas pu leur être utile<sup>295</sup> ?

N. Méthy fait remarquer à juste titre que « les formes traditionnelles de communication avec la divinité sont volontairement dévalorisées parce qu'elles se révèlent très imparfaites et en définitive illusives<sup>296</sup> » : Psyché n'obtient aucune aide et se retrouve désespérément seule. Où, en définitive, l'être humain pourrait-il trouver refuge si la religion traditionnelle ne peut satisfaire son besoin de foi et de secours ? Dans la *Floride* III, Apollon est réduit à lutter dans un concours de flûte avec l'impudent Marsyas et à « avoir honte d'avoir remporté une victoire si modeste ».

La seule divinité dans les *Métamorphoses* dont la majesté ne soit pas remise en cause est Diane, mais sa puissance est au service d'une cruelle vengeance<sup>297</sup>.

190

G. Sauron a distingué avec une grande pertinence trois étapes dans le roman (Actéon, Psyché, Lucius) dans lesquelles il propose de voir « une progression dans la réflexion religieuse, avec d'abord la conception archaïque de divinités vengeresses au début du roman, puis, au milieu, la réaction platonicienne à la vision anthropomorphique des dieux, à laquelle se substitue une conception purement abstraite du salut, et, pour finir, la définition plus récente de la divinité, comme d'un être dont la puissance est à la mesure du cosmos tout entier et qui exerce en même temps une action salutaire en direction de l'humanité<sup>298</sup> ».

Isis offre en effet la synthèse de toutes les divinités du panthéon et le dépassement de celles-ci par l'exercice de sa bienveillante puissance. Lorsqu'elle répond aux prières de Lucius et lui apparaît en songe, elle insiste sur sa présence par la répétition du verbe *adsum*, elle se dit « bouleversée », « prise de pitié » (*commota* et *miserata*). Elle insiste sur sa qualité fondamentale de bienveillance : elle se qualifie de « favorable et propice » (*fauens* et *propitia*<sup>299</sup>). Ces deux termes appartiennent à la langue religieuse et désignent par excellence la bienveillance divine<sup>300</sup>. Le grand-prêtre évoque la *propitia uoluntas* de la déesse lorsqu'il apprend à Lucius qu'il est appelé par elle à recevoir l'initiation

<sup>295</sup> Apulée, *Met.*, VI, 5, 2.

<sup>296</sup> N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », art. cit., p. 42.

<sup>297</sup> Voir G. Sauron, « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », art. cit., p. 147.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 152. Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage où nous avons déjà distingué ces trois étapes (*Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, op. cit., p. 211-230).

<sup>299</sup> Apulée, *Met.*, XI, 5 ; XI, 6, 6.

<sup>300</sup> Voir A. Ernout et A. Meillet, s.v. « propitius, a, um », dans *Dictionnaire étymologique de la langue latine* [1932], Paris, Klincksieck, 1985, p. 539.

à ses mystères<sup>301</sup>. Deux autres dieux reçoivent ce qualificatif dans toute l'œuvre d'Apulée: Cupidon au livre V et Esculape, dieu protecteur de Carthage dans la *Floride* XVIII<sup>302</sup>.

La bienveillance d'Isis est d'ordre salutaire. Il nous a paru utile de faire à ce propos l'analyse des cinquante-sept occurrences du substantif *salus* dans les *Métamorphoses*. Elle révèle que l'emploi de ce terme est tout à fait classique et que sa signification est avant tout concrète: il s'agit de la conservation de la vie, de la santé, par opposition à la mort. Nous n'en prendrons qu'un exemple, fort explicite, lorsqu'un cuisinier, s'étant vu dérober le cuissoit d'un cerf par un chien, décide d'égorger Lucius âne afin de découper une de ses cuisses et de la cuisiner à la place de celle du cerf:

*Nequissimo uerberoni sua placuit salus de mea morte [...].*

Ce vaurien de coquin trouva excellente l'idée de sauver sa propre vie par ma mort [...]<sup>303</sup>.

C'est le sens que Cicéron explicite à propos d'une « inscription qu'il a vue à Syracuse dans laquelle Verrès est appelé non seulement le protecteur, mais le sauveur de cette île. Ce titre de *Soter* est si grand que la langue latine ne peut l'exprimer par un seul mot. *Soter* désigne celui qui nous a sauvé la vie<sup>304</sup> ».

Trois personnages sont particulièrement concernés par la problématique du salut. La première, Charité, voit son destin basculer lorsqu'elle est faite prisonnière par la troupe de brigands qui possèdent l'âne. Arrivée dans leur repaire, elle se lamente sur son sort, « ne sachant pas si elle survivra » (*sub incerta salutis [spes]*<sup>305</sup>), et finalement, décide de renoncer à toute espérance de salut pour tenter de se suicider<sup>306</sup>. Une fois parvenue à s'échapper sur le dos de l'âne en VI, 28, 5, elle se répand en louanges sur celui qu'elle considère déjà comme son sauveur:

*Tuque, praesidium meae libertatis meaeque salutis, si me domum peruexeris incolumem parentibusque et formonso proco reddideris, quas tibi gratias perhibebo!*

Quant à toi, protecteur de ma liberté et de mon salut, si tu me conduis chez moi saine et sauve, et me rends à mes parents et à mon beau prétendant, quelle reconnaissance je t'aurai<sup>307</sup>!

301 Apulée, *Met.*, XI, 22, 5.

302 *Ibid.*, V, 22; *Flor.*, XVIII, 37.

303 Apulée, *Met.*, VIII, 31, 5.

304 Cicéron, *Verr.*, II, 2, 22, 63: *Itaque eum non solum patronum illius insulae, sed etiam soteram inscriptum uidi Syracusis. Hoc quantum est? Ita magnum ut Latine uno uerbo exprimi non possit. Is est nimirum soter qui salutem dedit.*

305 Apulée, *Met.*, IV, 24, 5.

306 *Ibid.*, IV, 25, 3: *Em[...]* nunc spei salutiferae renuntiaui.

307 *Ibid.*, VI, 28, 4.

Mais cette joie est de courte durée, car les brigands rattrapent l'âne portant Charité et les destinent tous deux à une mort cruelle. Le récit de la belle-mère incestueuse offre une occurrence analogue au livre X. Dans la scène de l'aveu de son amour à son beau-fils, la belle-mère explique son état de langueur par l'amour qui la dévore et supplie son beau-fils de la secourir :

*Causa omnis et origo praesentis doloris set etiam medela ipsa et salus unica mihi tute ipse es.*

L'unique cause, l'unique origine de mon mal présent, ainsi que son remède et le seul moyen que j'ai de me sauver, c'est toi-même<sup>308</sup>.

192

Dans les deux cas, le recours à un salut qui n'est pas d'ordre divin aboutit à un échec. Le second personnage concerné est Psyché. Malgré sa rencontre avec une « puissance divine salutaire », le dieu Pan, qui lui prodigue ses conseils pour retrouver Cupidon après sa fuite, Psyché, devant les épreuves imposées par Vénus, se sent impuissante à les réussir et perd tout espoir de salut jusqu'à ce qu'une aide magique lui apporte les informations nécessaires pour les affronter et les réussir<sup>309</sup>. Ainsi, lors de sa deuxième épreuve, « le roseau, dans sa candeur et son humanité, enseigna à la très malheureuse Psyché le moyen de se sauver<sup>310</sup> ». C'est surtout lorsque Cérès et Junon lui refusent le secours qu'elle leur a demandé qu'elle se sent particulièrement accablée et « renonce à tout espoir de salut » (*tota spe salutis deposita*<sup>311</sup>).

Enfin, pour Lucius, le « salut » consiste d'abord à retrouver sa forme humaine par le biais de l'antidote que lui a indiqué Photis, c'est-à-dire dévorer des roses. Lorsqu'il perd son apparence humaine et qu'il se voit devenu âne au lieu d'oiseau, il déplore « son manque de moyen de salut »<sup>312</sup>.

L'espoir de salut, *salutis spes*, naît en lui chaque fois qu'il aperçoit des roses, mais il perd régulièrement jusqu'au désir de vivre, quand le désespoir le saisit devant les obstacles que la Fortune ne cesse de dresser sur sa route<sup>313</sup>. Sa vie est à maintes reprises menacée. Sa condition d'âne l'a « acculé aux extrémités de la vie » (*ad ultimam salutis metam detrusus*<sup>314</sup>).

308 *Ibid.*, X, 3, 5.

309 *Ibid.*, V, 26, 1: *Sic locuto deo pastore nulloque sermone reddito sed adorato tantum numine salutari Psyche pergit ire.*

310 *Ibid.*, VI, 13, 1: *Sic harundo simplex et humana Psychen aegerimam salutem suam docebat.*

311 *Ibid.*, VI, 5, 1.

312 *Ibid.*, III, 25, 1.

313 *Ibid.*, IV, 3, 1: *Talibus fatis implicitus etiam ipsam salutem recusans sponte illud uenenum rosarium sumere gestiebam*, « Pris dans les lacets d'une telle fatalité, ayant perdu même le désir de vivre, je désirais vivement saisir – de mon plein gré cette fois – ces roses vénéneuses. »

314 *Ibid.*, IX, 13, 3.

Le livre XI, qui compte sept occurrences de la famille de *salus*, s'ouvre sur un renversement extraordinaire : le destin, si cruel envers Lucius, semble désormais renoncer à le poursuivre et offre de lui-même une lueur d'espoir qui ne sera pas vaine, car elle est liée à l'invocation de la divinité et à la prière :

[...] *fato scilicet iam meis tot tantisque cladibus satiato et spem salutis, licet tardam, subministrante augustum specimen deae praesenti statui deprecari; confestimque discussa pigra quiete <laetus et> alacer exurgo [...].*

[...] puisque le destin était à l'évidence désormais rassasié de mes malheurs si nombreux et si grands, et qu'il me présentait un espoir de salut, bien que tardif, je décidai de supplier l'auguste image de la déesse présente en elle. Aussitôt, le sommeil qui m'engourdissait se dissipant, je me lève allègrement [...] <sup>315</sup>.

Ce passage qui marque le début du processus qui va permettre à Lucius de retrouver sa forme humaine rappelle, par plusieurs échos lexicaux, le moment qui suit la métamorphose de Lucius en âne : se retrouvant aux mains des brigands, il aperçoit un jardin planté de roses, *inopinatam salutem* :

*His inhians et spe salutis alacer ac laetus propius accessi [...].*

Les convoitant avidement et plein d'entrain à l'idée de me sauver, je m'approchai, joyeux [...] <sup>316</sup>.

Même espoir de salut, même manifestation de joie (*laetus*), même mouvement rempli d'énergie (*alacer exurgo/laetus accessi*) : le premier mouvement n'aura de cesse d'être déçu, Lucius échouant toujours à trouver l'antidote des roses, tandis que le mouvement de Lucius sur la plage de Cenchrées sera couronné de succès, car il est dirigé pour la première fois vers la divinité, Lucius ayant renoncé à l'antidote humain de Photis. Isis se présente elle-même comme divinité du salut :

*Iam tibi prouidentia mea inlucescit dies salutaris.*

Désormais le jour du salut va luire pour toi grâce à ma providence <sup>317</sup>.

Dans le *De mundo*, la divinité suprême est en même temps auteur de toute créature et principe de conservation de ce qu'elle a formé :

[...] *deum [esse] originis haberi auctorem deumque ipsum salutem esse et perseuerantiam earum quas effecerit, rerum. [...] Sospitator quidem ille <et> genitor est omnium qui ad complendum mundum nati factique sunt.*

<sup>315</sup> *Ibid.*, XI, 1, 3.

<sup>316</sup> *Ibid.*, III, 29, 6.

<sup>317</sup> *Ibid.*, XI, 5, 4.

[...] Dieu passe pour être l'auteur de toute création et est en même temps principe de conservation et de durée pour ce qu'il a créé. [...] Il est le sauveur et le créateur de tous les êtres qui ont été engendrés et faits pour remplir le monde<sup>318</sup>.

Cette fonction première de conservation des êtres créés est affirmée une seconde fois au chapitre 32<sup>319</sup>. Les démons héritent de ce pouvoir, en particulier « le soleil, la lune et le ciel entier » :

*Horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari.*

Par leur sollicitude, en effet, ils garantissent la conservation de tous les êtres de la terre<sup>320</sup>.

La puissance salutaire d'Isis est analogue à celle du dieu suprême, telle que nous la voyons décrite dans le *De mundo*. Elle est affirmée par son grand-prêtre, attestée par Lucius : tous deux recourent à l'adjectif *sospitatrix*, néologisme qu'Apulée est le seul à utiliser et que l'on retrouvera au masculin chez Arnobe à propos du Christ<sup>321</sup> :

*Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas homines et depulsis uitae procellis salutarem porrigas dexteram [...].*

Il n'est ni jour, ni nuit, ni même le moindre instant qui ne s'écoule sans que tu accordes tes bienfaits, sans que tu protèges les hommes sur mer et sur terre, et sans que, après avoir chassé les orages de la vie, tu leur tendes une main secourable [...]<sup>322</sup>.

Le grand-prêtre est l'instrument privilégié de cette grâce salutaire, lorsque, le jour de la fête de la navigation d'Isis, il s'avance en tenant dans sa main droite une couronne de roses :

*Et ecce praesentissimi numinis promissa nobis accedunt beneficia et fata salutemque ipsam meam gerens sacerdos adpropinquat [...].*

Et voici qu'arrivent les bienfaits de la puissance divine favorable qui m'ont été promis : le prêtre approche, portant les destins et mon salut même [...]<sup>323</sup>.

318 Apulée, *De mun.*, 342-343.

319 *Ibid.*, 361 : *Ad hoc instar mundi salutem tuetur deus, aptam et reuinctam sui numinis potestate*, « De la même manière, Dieu maintient la conservation du monde, joint et lié par le pouvoir de sa puissance divine. »

320 *Ibid.*, 351.

321 Apulée, *Met.*, XI, 9, 1 ; XI, 15, 4 ; XI, 25, 1. Arnobe, *Adu. nat.*, II, 74 : *sospitator nostri generis*.

322 Apulée, *Met.*, XI, 25, 2.

323 *Ibid.*, XI, 12, 1.

Pour Lucius, le salut réside donc d'abord et avant tout dans le fait de retrouver sa forme humaine et de mettre un terme à la vie de tourments qu'il connaît en tant qu'âne. Mais le grand-prêtre d'Isis indique que la déesse apporte aussi un « salut » d'ordre spirituel. Il l'explique de manière claire lorsqu'il lui explique en quoi consiste l'initiation isiaque en donnant au substantif *salus* qu'il emploie deux fois un infléchissement métaphysique qui ouvre la voie vers une forme de sotériologie :

*Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem ad instar uoluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis uitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos [...] numen deae soleat elicere et sua prouidentia quodam modo renatos ad nouae reponere rursus salutis curricula.*

En effet, à la fois les verrous des enfers et la protection de la vie sont aux mains de la déesse ; l'initiation elle-même est accomplie à l'instar d'une mort volontaire et d'un salut obtenu par grâce, puisque ceux qui, après avoir achevé les époques de leur vie, sont arrivés sur le seuil où finit la lumière [...], la puissance de la déesse a l'habitude de les attirer à elle et de les replacer, une fois renés, en quelque sorte, par sa providence, sur les carrières d'une nouvelle vie<sup>324</sup>.

Désormais, l'espoir de délivrance que Lucius place dans la divinité, au sens concret du terme au début du livre XI, s'accompagne de l'idée d'un salut spirituel, puisque ce retour à la forme humaine est lié à la foi aux mystères isiaques et à l'initiation. *Salus* est le résultat de la prière et de la grâce offerte par la divinité qui répond à cette prière. Le salut promis par Isis est aussi l'allongement de la vie, ce qui suppose une sorte de renaissance au début d'une nouvelle vie : l'adjectif *nouus* implique une renaissance d'ordre spirituel. Au chapitre 22, la « bienveillance salutaire de la puissante déesse » se manifeste une seconde fois, lorsqu'elle appelle Lucius à recevoir l'initiation à ses mystères<sup>325</sup>. La troisième initiation à laquelle Lucius est appelé est elle aussi liée à la notion de salut :

*Quod felix itaque ac faustum salutareque tibi sit, animo gaudiali rursus sacris initiare deis magnis auctoribus.*

Aussi, puisse cet acte être heureux pour toi, favorable et salutaire : reçois cette nouvelle initiation d'un cœur joyeux sur l'instigation des grands dieux<sup>326</sup>.

324 *Ibid.*, XI, 21, 7.

325 *Ibid.*, XI, 22, 2 : *deae potentis benignitas salutaris*.

326 *Ibid.*, XI, 29, 5.

Notre étude aura montré que, sans nul doute, la conception de la grandeur isiaque révélée par le livre XI des *Métamorphoses* ne coïncide pas exactement avec celle de la grandeur divine que nous lisons dans les opuscules philosophiques composés par Apulée. De fait, le *De deo Socratis* traite de « l'inconnu qui fait signe en nous » selon les termes de Pascal Quignard et qui éloigne des dieux de la Cité<sup>327</sup>. Assurément Lucius n'est pas Socrate, mais le texte ne traite pas que du célèbre « démon » de Socrate. Au début de la conférence, Apulée parle des dieux invisibles et rappelle leurs noms bien connus, les douze dieux de l'Olympe étant les plus célèbres<sup>328</sup>, mais c'est le père de ces divinités qui est la grandeur absolue, donc ineffable, selon Platon :

*Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendique, nulla uice ad alicuius rei munia obstrictum, cur e[r]go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione uel modice comprehendere, 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?*

Quant à leur père, qui est le souverain maître et l'auteur de toutes choses, dégagé de tous les liens de la sensibilité et de l'activité sans être jamais astreint à l'exercice d'aucune fonction, à quoi bon entreprendre de le définir, quand Platon avec sa céleste éloquence, avec sa dialectique digne des dieux immortels, ne cesse pas de proclamer qu'il y a dans cet être un excès de grandeur incroyable et ineffable tel qu'aucune espèce de discours, vu l'indigence du langage humain, ne peut l'embrasser même imparfaitement? 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>329</sup>.

Si la véritable divinité n'a jamais de relation avec les hommes (elle est trop grande, eux sont trop petits), le rôle des « démons », puissances divines intermédiaires entre les dieux invisibles et les hommes, consiste à faire communiquer le divin avec l'humain : ils agissent alors « selon la volonté des dieux célestes, leur

<sup>327</sup> P. Quignard, *Apulée. Le démon de Socrate*, Paris, Payot & Rivages, 1993, quatrième de couverture.

<sup>328</sup> Apulée, *De deo Socr.*, II, 121-122 : *quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita.*

<sup>329</sup> *Ibid.*, III, 124 (trad. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973).

puissance et leur autorité » (*caelestium uoluntate et numine et auctoritate*<sup>330</sup>). Eux-mêmes sont invisibles à tous les hommes, à moins que la volonté divine ne les pousse à se montrer<sup>331</sup>. Les poètes confondent les dieux invisibles et les « démons » en humanisant les dieux qui partagent dès lors les mêmes sentiments, les mêmes passions que les hommes<sup>332</sup>. Ce faisant, ils amoindrissent leur grandeur. Se référant par exemple aux *Aegyptia numina*, Apulée signale que ces « divinités » aiment en général les lamentations<sup>333</sup>; or, nous avons vu qu'Isis se déclare émue par les prières de Lucius en XI, 5, 1.

Le choix même d'Isis comme divinité du salut est révélateur d'une ambiguïté essentielle lorsqu'on se souvient de la place qu'Apulée attribue à son frère Osiris dans la hiérarchie des êtres divins : Osiris fait partie des démons-âmes qui, après s'être retirés des corps à la mort de ceux-ci, sont, à titre honorifique, appelés « dieux » et honorés de sanctuaires et de cérémonies<sup>334</sup>; ayant habité dans un corps humain, il est d'une nature inférieure aux « démons » indépendants de toute incarnation, tel Amour<sup>335</sup>. Plutarque aussi faisait d'Isis et d'Osiris des démons divinisés. Le livre XI continuerait en ce sens d'appartenir au registre de ce que Varron appelait le *mythicon genus theologiae*<sup>336</sup> : même si la déesse Isis est plus grande que la Vénus de comédie mise en scène par le conte d'Amour et Psyché, elle possède une humanité – sa pitié pour Lucius – qui l'éloigne du Divin en soi.

Le *De Platone et eius dogmate* revient sur le *deus indictus*, « innommé », *innominabilis*, « ineffable »<sup>337</sup>, et place au plus haut ce dieu suprême, transcendant, immatériel<sup>338</sup>. L'action vigilante de la providence supérieure lui appartient, alors que les divinités célestes ont reçu de lui la charge d'une providence de second rang afin de préserver l'ordonnance du monde<sup>339</sup>. Isis exerce dans le roman ce pouvoir inférieur.

Les *Métamorphoses* représentent une grandeur divine à la mesure des attentes de Lucius : c'est « avec l'espoir du salut » qu'il prie la déesse<sup>340</sup>. S'abandonnant à « de misérables lamentations »<sup>341</sup>, il ne connaît pas l'intuition du divin qui est

330 *Ibid.*, VI, 134.

331 *Ibid.*, XI, 144.

332 *Ibid.*, XII, 145-147; XIII, 147-148.

333 *Ibid.*, XIV, 149.

334 *Ibid.*, XV, 153-154.

335 *Ibid.*, XVI, 154-155.

336 Par Augustin, nous savons que Varron divisait la théologie en trois parties : *mythicon genus theologiae* (« théologie des poètes »), *physicon genus* (« théologie des philosophes »), *ciuile genus* (« théologie des peuples ») (*Ciu.*, VI, 1).

337 Apulée, *De Plat.*, I, V, 190.

338 *Ibid.*, I, XI, 204-205.

339 *Ibid.*, I, XII, 205-206.

340 Apulée, *Met.*, XI, 1, 3 : *spem salutis*.

341 *Ibid.*, XI, 3, 1.

le propre des sages capables de discerner fugitivement le Dieu suprême et de devenir ainsi des « hommes divins »<sup>342</sup>. Isis, sans être une déesse de comédie, ne peut être pour autant le Dieu selon Platon, non seulement par définition (la Déesse n'est pas le Dieu), mais aussi parce que le registre d'écriture choisi par Apulée (nous sommes toujours dans le cadre de la narration de *fabulae*, comme le signale le narrateur<sup>343</sup>) fait que la grandeur divine reste accessible aux humains. La manifestation de son image (*augustum specimen deae praesentis*) en est le signe<sup>344</sup>.

Une interprétation platonisante, à défaut d'être entièrement platonicienne, du livre XI n'est pas hors de propos. Isis est une figure démonique qui a toutes les qualités de la divinité suprême : elle représente un principe divin que nous pouvons définir comme « platonisant ». Isis, déesse unique et universelle, possède une grandeur dont est dépourvue Vénus, déesse de la mythologie. Il n'y a pas lieu à nos yeux d'attribuer une quelconque intention de parodie à Apulée, lui-même si soucieux de préserver la conception platonicienne du Dieu unique dans ses ouvrages philosophiques, ses conférences et son plaidoyer. Assimilable au Dieu platonicien qui est l'unité et la cohérence du Tout, Isis reste une figure démonique capable d'intervenir pour secourir Lucius, lui faire signe par sa parole apaisante. À la fois au-dessus de lui et en lui, elle le visite.

#### La figure du cercle : ordre, beauté et harmonie

Cependant, plus Lucius progresse dans ses différentes initiations, plus la conception du divin devient abstraite. Si l'apparence d'Isis est longuement décrite, Osiris ne fait l'objet d'aucune description lorsqu'il apparaît à Lucius. Le symbolisme des chiffres (un, trois, dix, onze) appuie cette conception abstraite du divin. Dans cette tension vers une abstraction de plus en plus forte du divin, il nous est apparu qu'une figure géométrique, celle du cercle, était particulièrement présente sous diverses formes et que son symbolisme se rattachait à la tradition pythagoricienne.

Si Platon a porté la théologie scientifique à sa perfection, en particulier dans le *Parménide*, les pythagoriciens, eux, ont proposé une théologie géométrique en utilisant des analogies qui proviennent à la fois de l'arithmétique et de la géométrie<sup>345</sup>. Apulée suit son maître Platon en exposant une théologie

342 Apulée, *De deo Socr.*, III, 124 : *intellectum huius dei*.

343 *Id.*, *Met.*, XI, 20, 6 : *cognitis scilicet fabulis meis*.

344 *Ibid.*, XI, 1, 3.

345 L'exemple le plus connu est un traité de Philolaus dont nous avons seulement des citations chez Proclus, probablement un texte pseudo-pythagoricien, écrit peut-être dans le cercle de Jamblique. Voir à ce sujet C. Steel, « Proclus on divine figures. An Essay on Pythagorean-Platonic Theology », dans M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism*

scientifique dans ses ouvrages philosophiques où il étudie les différentes classes des dieux, leurs propriétés propres, usant d'arguments rationnels et recourant à un vocabulaire philosophique abstrait. Dans l'univers de la fiction, c'est la richesse du symbolisme des figures géométriques qui est mise en œuvre.

Dans le traité de Philolaus, les différents angles des figures géométriques sont consacrés à différents dieux selon leurs pouvoirs et propriétés divers. Damascius est le seul, dans son commentaire, à associer une figure particulière à un dieu particulier<sup>346</sup>. C'est ainsi que la figure circulaire est commune à tous les dieux intellectuels. C. Steel explique que l'intellect est souvent représenté comme une sphère parce qu'il converge vers lui-même<sup>347</sup>. Cette explication est intéressante, car nous en trouvons une application au livre XI dans la procession isiaque. Nous nous proposons par conséquent d'étudier la figure du cercle et, pour mieux appréhender sa valeur au livre XI, mais en commençant par les dix premiers livres.

La sphère est d'abord présente dans l'atrium de Byrrhène, formant le socle sur lequel reposent quatre statues ailées qui portent la palme et encadrent la statue de Diane à chacun des angles de la pièce<sup>348</sup>. Celles-ci ont été identifiées comme des représentations de la Victoire dont la palme est l'un des attributs principaux. Certains y ont reconnu Isis-Fortuna-Victoria, « un syncrétisme dont les trouvailles archéologiques de Pompéi et Herculanium révèlent qu'il était fréquent<sup>349</sup> ». La palme est, en effet, un des attributs d'Isis explicitement associé à la victoire<sup>350</sup> :

*Pedes ambroseos tegebant soleae palmae uictricis foliis intextae.*

Ses pieds d'ambrosie étaient recouverts de sandales tressées avec des feuilles de palmier, l'arbre de la victoire<sup>351</sup>.

*and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 215-219 ; C.A. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge UP, 1993.

346 Damascius, *In Parm.*, II, 100, 7-11 Westerink-Combès = Fragment F dans Huffman.

347 C. Steel, « Proclus on divine figures », art. cit., p. 219. Il cite Proclus, *Theol. Plat.*, IV, 38, p. 110, 12-21.

348 Pour l'aspect baroque de cette *ekphrasis*, voir J. Amat, « Sur quelques aspects de l'esthétique baroque dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue des études anciennes*, 74, 1972, p. 107-152 ; G. Sauron, « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », art. cit., p. 135-146 ; A.-M. Taisne, « Magie de l'image chez Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 2008, p. 181-188.

349 D. van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Livre II. Texte, introduction et commentaire*, Groningen, Egbert Forsten, 2001, p. 94, avec références bibliographiques.

350 On retrouve la palme comme attribut d'Isis en XI, 10, 4, attribut d'Anubis en XI, 11, 1 ; Lucius, le jour de sa consécration, porte une couronne de palmes aux feuilles brillantes en XI, 24, 4.

351 Apulée, *Met.*, XI, 4, 3.

Lucius, plongé dans la contemplation de ce groupe statuaire extraordinaire, ne prête nulle attention aux paroles de Byrrhène qui le mettent en garde contre les artifices dangereux de la magicienne Pamphilé. Byrrhène a placé ses avertissements sous l'invocation de la déesse Diane. Le mythe qui associe la déesse à Actéon met en garde contre une *curiositas* sacrilège qui aboutit au malheur et à la mort (la métamorphose d'Actéon en cerf préfigure celle de Lucius en âne), mais les quatre Victoires annoncent également la victoire finale de Lucius, aidée par Diane-Isis. Cette *ekphrasis* présente le premier mythe qui se situe au début des aventures de Lucius et qui met en place différents thèmes de réflexion essentiels pour la compréhension globale de l'œuvre. Pourtant, le lien entre Isis et Diane a souvent été minoré au profit de la confrontation entre Vénus et Isis, bien que l'identification entre les deux déesses soit explicite en XI, 5, dans la bouche même d'Isis lorsqu'elle apparaît en songe à Lucius.

200

Gilles Sauron, qui considère l'*ekphrasis* de l'atrium de Byrrhène comme un « épisode clé » préparant l'épiphanie d'Isis, apporte un argument supplémentaire à ceux qui, comme nous, sont « partisans d'une conception initiatique du roman » : il rapproche le texte d'Apulée d'un décor trouvé à deux reprises dans une maison du quartier de l'amphithéâtre de Pompéi, d'abord sur la terrasse inférieure, de part et d'autre d'une fontaine, puis sur la terrasse supérieure, de part et d'autre de la porte d'un *sacellum* consacré à Isis<sup>352</sup> :

On voit le lien évident qui unissait le décor pompéien à celui qu'Apulée décrit pour l'atrium de Byrrhène, puisque, dans la maison de Pompéi, le mythe de Diane et Actéon est situé à l'entrée d'un *sacellum* dédié à Isis, comme un avertissement adressé aux regards profanes, pour les détourner de violer les mystères de la déesse, et on retrouve le même mythe à l'orée du roman, qui se conclut par une double initiation, à Isis et à Osiris, et même par une troisième<sup>353</sup>.

La Diane de l'atrium de Byrrhène anticipe ainsi l'apparition d'Isis au livre XI. Les quatre colonnes supportant des Victoires sur une sphère, quant à elles, relèvent « d'un symbolisme bien connu, qui oppose une surface limitée par quatre angles à la rotondité de la sphère, et qui est une opposition entre la terre et le ciel<sup>354</sup> ». Le symbolisme cosmique de la forme circulaire semble d'autant plus plausible que la statue de Diane trône au milieu même de la pièce et que cette position centrale est indiquée par l'emploi du substantif *medietas*. Or, ce terme, d'un emploi rare avant Apulée, est également utilisé par l'écrivain pour décrire la nature intermédiaire des démons dans sa conférence *Sur le démon*

---

352 G. Sauron, « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », art. cit., p. 137 (fig. 2 p. 138).

353 *Ibid.*, p. 139.

354 *Ibid.*, p. 140.

de Socrate<sup>355</sup>. Diane serait ainsi la maîtresse du cosmos tout entier, centre du monde, en vertu de « la majesté de sa puissance divine » (*maiestate numinis*<sup>356</sup>), anticipant l'apparition d'Isis qui se présente elle-même comme régnant sur l'univers entier.

Nous avons déjà relevé qu'Isis se définit comme « première des dieux du ciel, figure unique des dieux et des déesses » (*prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis*), « puissance unique » (*numen unicum*<sup>357</sup>). Rappelons que, pour les pythagoriciens, tout est nombre et que l'Un est le Nombre des Nombres, l'Un Premier, l'Unique, composé d'Harmonie, auquel ils associent la figure du cercle. Cette forme géométrique qui incarne donc l'image de la perfection occupe une place non négligeable dans le livre XI des *Métamorphoses*.

Lucius âne, se réveillant subitement sur la plage de Cenchrées, dans un mouvement de frayeur, aperçoit en premier lieu « le cercle plein de la lune resplendissante d'un excès de blancheur éclatante<sup>358</sup> ». Il décide d'adresser une prière, qui est un véritable « appel au secours », à la déesse que la lune ronde représente. La figure du cercle se retrouve dans la description d'Isis : elle porte sur la tête une couronne avec, en son milieu, « une forme ronde plate en forme de miroir ou plutôt de lune » (*plana rutunditas in modum speculi uel immo argumentum lunae*<sup>359</sup>) ; sur le manteau noir qui entoure son corps, resplendit « au milieu une lune de six mois », une lune au disque plein<sup>360</sup>.

Au cours de la procession qui inaugure la fête de l'ouverture du trafic maritime, des femmes portent dans leur dos des miroirs dans lesquels la déesse peut regarder<sup>361</sup>. Or, dans son plaidoyer, Apulée, accusé de trahir la philosophie qu'il professe en possédant un miroir, se lance dans l'éloge, en apparence paradoxal, du miroir et rattache sa possession à la question philosophique de la connaissance de soi, fidèle en cela à la tradition socratique.

L'éloge du miroir est d'autant plus développé par Apulée que d'une part, il répond à un long discours véhément de l'avocat de la partie adverse, Tannonius, qui « a manqué se rompre les veines » tant il était indigné<sup>362</sup> et que d'autre part, il répond à un reproche classique de la part de certains philosophes qui s'insurgent contre les raffinements de la civilisation, tel Sénèque qui affirmait que la nature a donné à l'homme la possibilité de se regarder dans l'eau claire d'une

355 Apulée, *De deo Socr.*, IX, 140; X, 142.

356 *Id.*, *Met.*, II, 4, 3.

357 *Ibid.*, XI, 5, 1.

358 *Ibid.*, XI, 1 : *praemicantis lunae candore nimio completum orbem*.

359 *Ibid.*, XI, 3, 4.

360 *Ibid.*, XI, 4, 1 : *media semenstris luna*.

361 *Ibid.*, XI, 9, 2.

362 Apulée, *Apol.*, 13, 5.

fontaine<sup>363</sup>. En outre, « se parer devant un miroir » (*exornari ad speculum*<sup>364</sup>) jette le soupçon d'effémination, de débauche<sup>365</sup>. Mais c'est méconnaître les qualités extraordinaires du miroir et son véritable usage pour un philosophe<sup>366</sup>.

Le paradoxe défendu ici par Apulée reçoit sa caution de l'exemple de Socrate qui engageait ses disciples à se regarder fréquemment dans un miroir :

*Adeo uir omnium sapientissimus speculo etiam ad disciplinam morum utebatur.*

C'est ainsi que le plus sage de tous les hommes se servait d'un miroir même pour former aux bonnes mœurs<sup>367</sup>.

Le miroir permet en effet « d'étudier son corps par une contemplation incessante » (*formam suam spectaculo assiduo explorare*<sup>368</sup>). Le visage est la partie la plus belle du corps humain et les yeux en particulier constituent le reflet de l'âme. Se regarder dans un miroir est donc une activité éminemment philosophique et seuls des rustres comme Aemilianus et son avocat Tannonius ne peuvent que l'ignorer. Si Apulée ne cite jamais la célèbre maxime delphique « connais-toi toi-même » que Socrate rappelle à la fin du *Premier Alcibiade* et qu'il explicite par l'image de l'œil se mirant dans un miroir, il indique implicitement, à travers le thème du miroir (réminiscence évidente de ce dialogue platonicien), que la connaissance de soi est la condition *sine qua non* pour atteindre la véritable connaissance.

Cet extraordinaire éloge du miroir n'est pas seulement un morceau d'éloquence de type sophistique, il est aussi et surtout une réflexion fondamentale sur le rôle de l'apparence. Apulée, en tant que philosophe platonicien, devrait se méfier des apparences et refuser cette esthétique des reflets que propose le miroir<sup>369</sup>. Il devrait chercher l'Être. Et justement, il le trouve dans les reflets du miroir dont la mobilité permet ce que les arts plastiques sont incapables de réaliser : reproduire le mouvement de la vie. C'est la raison pour laquelle le miroir surpasse tous les arts dans l'impossibilité de reproduire le mouvement, lui seul possédant la qualité de mobilité.

363 Sénèque, *Quaest. nat.*, I, 17, 5.

364 Apulée, *Apol.*, 13, 6.

365 Voir les critiques satiriques de Juvénal, II, 99 ; Lucien, *Le Pêcheur*, 44-45 ; Sénèque qui dénonce la conduite débauchée d'Hostius Quadra qui recourt à des miroirs grossissants aux murs, au plafond et sur le sol de sa chambre pour mieux observer ses ébats sexuels (*Quaest. nat.*, I, 16, 1).

366 Voir notre analyse de ce passage dans G. Puccini-Delbey, *De magia. Apulée*, Neuilly, Atlande, 2004, p. 53-56.

367 Apulée, *Apol.*, 15, 7. J. Opsomer analyse le devoir de se connaître soi-même comme un principe « zététique » en provenance des dialogues de Platon (*In Search of the Truth, op. cit.*, p. 185). Voir Platon, *Phaedr.*, 229e ; *Charm.*, 164e-165a.

368 Apulée, *Apol.*, 15, 3.

369 A. Michel, « Sophistique et philosophie dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 77, 1980, p. 12-21.

Le groupe statuaire représentant le mythe de Diane et Actéon au centre de l'atrium de Byrrhène reprend cette esthétique du miroir et des reflets<sup>370</sup>. En effet, il se caractérise « par une symétrie presque obsédante » avec « des doubles géométriques, qui contribuent à l'harmonie générale de l'*atrium* et des doubles spéculaires, qui forment, au propre comme au figuré, le double fond du texte »<sup>371</sup>. Les quatre statues ailées se répètent à chaque angle de la pièce, celles des chiens flanquent Diane de part et d'autre, tandis qu'Actéon et les grappes de raisin sont visibles deux fois, dans la pierre et dans la source qui les reflète.

Apulée ne suit pas sur ce point le déroulement du mythe raconté par Ovide dont il s'est pourtant largement inspiré<sup>372</sup>. En effet, Actéon, dans la version ovidienne, découvre son visage métamorphosé en cerf en se regardant dans une flaque d'eau. Ici, il a les yeux tournés vers la déesse et c'est Lucius qui contemple son reflet dans l'eau de la fontaine et perçoit la métamorphose animale à la place d'Actéon. Mais, pour regarder le reflet, il faut se pencher et découvrir son propre visage au côté de ce reflet<sup>373</sup> : « autrement dit, il faut, pour percevoir les reflets, apparaître dans le miroir, entrer soi-même dans l'image<sup>374</sup> ». Se regarder pour mieux se comprendre, voir le reflet d'Actéon comme le double de soi-même, tel est un des enjeux de cette *ekphrasis* dont Lucius ne saisit pas l'enseignement. Le miroir liquide que l'eau de la fontaine forme (*udum speculum*<sup>375</sup>) doit permettre de participer au jeu des reflets et de saisir le message contenu dans l'image. En donnant le mouvement au marbre dur et inerte, il permet de voir à la fois plus et moins : la grappe de raisins se balance au gré du vent et Actéon se transforme en cerf. C'est paradoxalement lorsque l'illusion est la plus forte que l'on se

370 Dans une autre *ekphrasis*, celle de la chevelure féminine au livre II, la chevelure brune peignée et rassemblée en arrière, « quand elle s'offre aux yeux d'un amant », « lui renvoie, comme un miroir, une image plus agréable de lui-même » (*Met.*, II, 9, 3). N. Fick note à ce propos qu'« une fois encore le pouvoir de l'image l'emporte sur celui de la perception directe » (« La postérité des mythes grecs : Actéon chez Ovide et Apulée », *Pallas*, 81, « Kaina pragmata. Mélanges offerts à Jean-Claude Carrière », 2009, p. 177).

371 V. Merlier-Espenel, « *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. 142-143.

372 Voir V.J. Krabbe, *The Metamorphoses of Apuleius*, New York, Peter Lang, 1989, p. 37-81. N. Fick analyse les similitudes et les différences de traitement du mythe chez Ovide et Apulée (« La postérité des mythes grecs : Actéon chez Ovide et Apulée », art. cit., p.169-178). Pour une excellente analyse du mythe d'Actéon chez Ovide, voir H. Casanova-Robin, *Diane et Actéon. Éclats et reflets d'un mythe à la Renaissance et à l'Âge baroque*, Paris, Champion, 2003, p. 51-66 ; et « De métamorphoses en métamorphoses », *Vita latina*, 169, 2003, p. 83-91.

373 J.J. Winkler, *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius'Golden Ass*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 1985, p. 170.

374 V. Merlier-Espenel, « Remarques sur le plaisir esthétique de Lucius dans l'atrium de Byrrhène », art. cit., p. 144.

375 Apulée, *Apol.*, 16, 1 : *cuncta specula, uel uda, uel suda*.

rapproche le plus de la vérité. Grâce à son « éclat créateur » (*splendor opifex*<sup>376</sup>), le miroir donne accès à l'invisible<sup>377</sup>.

Le reflet des raisins dans l'eau où ils redeviennent des grains naturels se balançant au gré du vent, comme sur un véritable cep de vigne, montre que c'est en étant éloignés doublement de la réalité (en étant d'abord sculptés, puis en se reflétant dans l'eau) que les raisins apparaissent les plus vrais. Le miroir permet l'objectivation de soi : en nous rendant spectateurs de nous-mêmes, il ouvre la voie à une connaissance supérieure, paradoxalement cachée dans le reflet qui n'est jamais l'équivalent strict de son modèle.

Dans la procession isiaque, les miroirs renvoient à Isis l'image mobile de la fidélité de ses dévots tout en lui permettant de se contempler elle-même. Cette contemplation de soi se prolonge dans l'idée de retour sur soi que nous trouvons exprimée après l'apparition d'Isis à Lucius :

204

*Sic oraculi uenerabilis fine prolato numen inuictum in se recessit.*

Ayant terminé son oracle vénérable, l'invincible puissance divine se retira en elle-même<sup>378</sup>.

Ne serait-ce pas là encore une réminiscence du *Premier Alcibiade* qui montre que « c'est par la conversion vers nous-mêmes que nous nous connaissons », comme l'écrit Olympiodore dans son commentaire<sup>379</sup> ?

Dans le *Parménide*, l'Un ne participe d'aucune figure. Ici, « l'image vénérable de la divinité suprême ne ressemblait ni à un animal domestique, ni à un oiseau, ni à une bête sauvage, ni même à un être humain » : c'est « une petite urne, creusée très artistement, au fond parfaitement arrondi, dont l'extérieur était orné de merveilleuses images en relief des Égyptiens »<sup>380</sup>.

Dans le *De Platone*, la formation du monde aboutit à une sphère belle et parfaite, réplique du dieu architecte qui l'a fabriquée :

*Idcirco autem perfectissimo et pulcherrimo mundo instar pulchrae et perfectae sphaerae a fabricatore deo quaesitum est, ut si nihil indigens, sed operiens omnia coercensque contineat, pulcher et admirabilis, sui similis sibi que respondens.*

Si, pour faire un monde d'une perfection et d'une beauté absolues, le Dieu architecte a cherché la ressemblance d'une sphère belle et parfaite, c'est

<sup>376</sup> *Ibid.*, 14, 8.

<sup>377</sup> F. Frontisi-Ducroux, *Dans l'œil du miroir*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 194-197 ; repris par V. Merlier-Espenel, « Remarques sur le plaisir esthétique de Lucius dans l'atrium de Byrrhène », art. cit., p. 146.

<sup>378</sup> Apulée, *Met.*, XI, 7, 1.

<sup>379</sup> Olympiodore, 10, 1, p. 10 Westerink.

<sup>380</sup> Apulée, *Met.*, XI, 11, 3 : [...] *summi numinis uenerandam effigiem non pecoris, non auis, non ferae ac ne hominis quidem ipsius consimilem [...]: urnula faberrime cauata fundo quam rutundo miris extrinsecus simulacris Aegyptiorum effigiata.*

précisément pour qu'il ne manque de rien, pour qu'il enveloppe, embrasse et contienne tout, que, dans sa beauté admirable, il soit l'image et la réplique de Dieu lui-même<sup>381</sup>.

Des sept mouvements connus, seul le mouvement rationnel de la révolution, « qui appartient en propre à la sagesse et à la prudence », a été accordé au monde<sup>382</sup>.

La figure du cercle (de la lune en passant par le miroir) structure le livre XI et lui apporte beauté et harmonie. Elle symbolise non seulement le divin, mais aussi le savoir suprême qu'obtient Lucius par l'initiation, l'harmonie que celui-ci découvre non seulement à l'intérieur de lui-même, mais aussi dans son intégration à un monde désormais apaisé et unifié. Cette notion d'harmonie est propre à la tradition pythagoricienne<sup>383</sup>.

Toutefois, l'étude du vocabulaire de la beauté dans le livre XI aboutit à révéler une beauté du divin qui participe du sensible, une grâce et une élégance propres à la beauté humaine<sup>384</sup> : l'adverbe *decoriter* souligne ainsi la grâce des plis du grand manteau noir dont est enveloppée Isis lors de son apparition à Lucius<sup>385</sup> ; l'adverbe *pulcherrume* met en valeur la beauté de la parade où chaque participant s'est déguisé à son gré<sup>386</sup> ; Lucius est particulièrement sensible au cours de la procession isiaque au chant mélodieux qui introduit les vœux solennels en l'honneur de la déesse (*carmen uenustum*<sup>387</sup>) ; le *decus* caractérise l'ensemble de la procession (*pompae decori*<sup>388</sup>), tandis que Lucius porte dignement une couronne de palmes autour de la tête lors de son initiation aux mystères isiaques<sup>389</sup>. Dans ce contexte, la beauté divine, par son caractère charnel, participe de la beauté humaine, toute relative, et perd quelque peu de son caractère absolu. Si Apulée restaure le lien entre le Beau et le Vrai, il ne le fait pas sans une ambiguïté certaine.

381 *Id.*, *De Plat.*, I, VIII, 198.

382 *Ibid.* : [...] *sex superioribus remotis, haec una mundo relicta est sapientiae et prudentiae propria, ut rationabiliter uolueretur.*

383 C. Montepaone rappelle que « le savoir, conformément à la tradition pythagoricienne, est synonyme d'harmonie » et que l'harmonie doit être entendue au sens d'« agencement des parties dans le tout, selon un rapport intelligible de proportion numérique qui se manifeste aux sens comme beau » (« Théanô la pythagoricienne », dans N. Loraux [dir.], *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 104).

384 Voir notre analyse de la représentation du corps d'Isis dans G. Puccini-Delbey, *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, *op. cit.*, p. 182-184.

385 Apulée, *Met.*, XI, 3, 5. Cet adverbe avait déjà été employé en V, 22, 5 pour décrire les élégantes boucles de cheveux qui ondulent sur le visage et la nuque de Cupidon lorsque Psyché le découvre.

386 *Ibid.*, XI, 8, 1.

387 *Ibid.*, XI, 9, 5.

388 *Ibid.*, XI, 16, 10.

389 *Ibid.*, XI, 24, 4.

Le chapitre 22 du *De mundo* propose une *laudatio mundi* qui associe les notions d'ordre et de beauté :

[...] *admirare, quam uoles, temperantiam, ordinationem, figuram [...]. Nam quid, oro te, ornatum atque ordinatum uideri potest, quod non ab ipsius exemplo imitat[ur]a sit ratio?*

[...] admire ce que tu voudras, l'équilibre, l'ordre, la beauté [...]. En effet, je te le demande, qu'est-ce qui peut sembler orné et ordonné qu'un principe rationnel n'imité pas du modèle fourni par le monde<sup>390</sup>?

Le monde est *ornatum atque ordinatum*, un monde où la beauté, marquée juste après par l'emploi de l'adjectif *pulcher*<sup>391</sup>, trouve sa plus belle expression dans l'apaisement et l'allégresse du monde :

[...] *placatis omnibus, amoena laetitia mundi reseratur.*

[...] dans l'apaisement général se dévoile la plaisante allégresse du monde<sup>392</sup>.

206

Cet univers, où l'ordre participe de la définition de la beauté, est précisément celui qu'Isis est seule à pouvoir créer et que Lucius, au sortir de son sommeil, ressent comme un univers d'harmonie, de paix et de joie<sup>393</sup>. Joie intérieure et joie extérieure se rejoignent dans une communion extraordinaire qui permet à Lucius de trouver désormais sa place au sein de l'univers :

[...] *tantaque hilaritudine praeter peculiarem meam gestire mihi cuncta uidebantur, ut pecua etiam cuiusce modi et totas domos et ipsum diem serena facie gaudere sentirem.*

[...] tout me paraissait livré aux transports d'une gaieté si grande, outre ma propre joie, que je sentais les animaux domestiques de toute espèce, les maisons tout entières et le jour lui-même prendre un air de joie et de sérénité<sup>394</sup>.

La description de cet univers apaisé par Isis s'achève sur l'image du ciel et de l'éclat pur de la lumière :

[...] *caelum autem nubilosa caligine disiecta nudo sudoque luminis proprii splendore candebat.*

[...] le ciel, après dissipation de la couverture nuageuse, brillait de l'éclat pur et clair de sa propre lumière<sup>395</sup>.

<sup>390</sup> *Id.*, *De mun.*, 337.

<sup>391</sup> *Ibid.*, 22, 338 : *pulchraeque et fecundae horae.*

<sup>392</sup> *Ibid.*, 339.

<sup>393</sup> La théorie d'un accord de l'univers est une thèse diffuse dans les apocryphes pythagoriciens.

<sup>394</sup> Apulée, *Met.*, XI, 7, 3.

<sup>395</sup> *Ibid.*, XI, 7, 5.

De même, la description de l'univers dans le chapitre 22 du *De mundo* s'arrête sur son éclat très lumineux<sup>396</sup>. L'image des nuages déchirés, la sérénité du temps qui lutte contre l'orage se retrouvent dans la phrase suivante : *disiectis nubibus fulminat caelum et tempestates inter se serенаe hibernaeque confligunt*<sup>397</sup>. Ces différents échos stylistiques entre ce passage du *De mundo* et le chapitre 7 du livre XI des *Métamorphoses* nous paraissent témoigner du lien qui existe entre la divinité isiaque et le dieu platonicien.

Derrière la diversité des apparences et des dénominations, Isis représente une unité qui fonctionne comme une « ancre métaphysique<sup>398</sup> ». L'univers qui s'ouvre désormais à Lucius depuis qu'Isis lui est apparue en songe lui apporte une stabilité épistémologique sans faille et prend un sens qui n'est plus contingent, mais fixe et absolu. Isis, en apparaissant comme le centre de cet univers, lui donne un ancrage et une solidité à toute épreuve. Tout prend place désormais dans un ordre et une harmonie qu'elle garantit. L'univers trouve une unité, une cohérence jusque-là absentes du monde fragmenté, exempt de centre fédérateur, « désorientant et désorienté<sup>399</sup> » où cheminait Lucius à l'aveugle dans des errances sans fin ni but. La broderie du long manteau noir que porte Isis symbolise sa position centrale qui apporte ordre et unité au cosmos, comme nous avons vu la statue de Diane trôner au centre de l'atrium de Byrrhène :

*Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes.*

Le long de la bordure brodée et sur la surface de l'étoffe brillaient des étoiles éparées au milieu desquelles une lune dans son plein soufflait des feux couleur flamme<sup>400</sup>.

La toute-puissance de la déesse s'affirme dans la gouvernance de l'univers tout entier auquel elle impose ordre et règles :

*[...] quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso.*

Me voici [...], moi qui gouverne selon ma volonté les sommets lumineux du ciel, les souffles salutaires de la mer, les silences lamentables des enfers<sup>401</sup>.

396 Apulée, *De mun.*, 338 : *Et hic quidem mundus [...] splendore perlucidus [...]*.

397 *Ibid.*, 339.

398 N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, *op. cit.*, p. 314.

399 J. Tatum, *Apuleius and The Golden Ass*, Ithaca/London, Cornell UP, 1979, p. 72.

400 Apulée, *Met.*, XI, 4, 1.

401 *Ibid.*, XI, 5, 1.

Un passage de Plutarque conforte cette interprétation en opposant Isis et Osiris à Seth-Typhon, les deux premiers représentant la raison, l'harmonie et l'ordre dans l'univers, le second, l'irrationnel et le désordre :

Dans l'âme du monde, l'intelligence, la raison, souverain guide de toute excellence, c'est Osiris et ce qu'il y a, dans la terre, les vents, les eaux, le ciel et les astres, d'ordre, de stabilité et de santé [...]. Typhon, en revanche, c'est, dans l'âme, l'élément affectible, titanique, irraisonnable et instable et, dans le corps du monde, ce qu'il y a de périssable, de malsain, de désordonné<sup>402</sup>.

Nous pourrions ajouter l'exemple de la *Floride* X sur l'existence des puissances intermédiaires comme l'Amour qui, obéissant à la providence divine, créent sur terre un univers varié où règne le principe de l'ordre et de l'harmonie<sup>403</sup>.

208

L'univers sans Isis est au contraire un univers livré à la violence, à l'incohérence et à la destruction qui s'expriment à travers le thème de l'éparpillement et de celui de la mort par déchirure qui hantent les dix premiers livres. Le mythe d'Actéon déchiré par ses chiens, représenté dans l'atrium de Byrrhène, en est le paradigme. La violence des désirs insatisfaits, mais toujours insatiables, aboutit à un corps disloqué, des chairs éparpillées, parfois dévorées. C'est ainsi que le cœur, siège des sentiments, est arraché à Socrate par la magicienne Méroé, que le brigand Thrasyléon, déguisé en ours, meurt déchiré par une meute de chiens furieux, que les sœurs de Psyché, voulant rejoindre Cupidon, se déchiquettent en mille morceaux sur les rochers d'où elles s'élancent, que le petit esclave qui martyrise Lucius âne est tué et mis en pièces par un ours, que Lucius lui-même est déchiré par des chevaux jaloux dont il partage l'enclos, Tlépolème, par un sanglier, un des trois frères, dépecé par les chiens du propriétaire malhonnête, un berger, dévoré par un dragon, un esclave, par une colonie de fourmis. Les prêtres de la déesse syrienne se taillaient eux-mêmes les chairs et se mettent en pièces de manière spectaculaire pour attirer la foule et abuser de sa crédulité.

L'image de la dislocation des chairs et de la mort par déchirement est obsédante et révèle l'angoisse que suscite un univers gouverné par la fortune aveugle et malveillante<sup>404</sup>. Non seulement « la Fortune aveugle » (*Fortuna caeca*), mais aussi Vénus dans le mythe, lorsqu'elle endosse le rôle d'agresseur de Psyché, symbolisent cette violence brute. Vénus commence par livrer Psyché à ses

402 Plutarque, *De Is. et Osir.*, 49, 371b-c (trad. Ch. Froidefond, dans Plutarque, *Œuvres morales*, *op. cit.*, t. V, 2<sup>e</sup> partie, 1988).

403 Apulée, *Flor.*, X, 4 : *utcumque providentiae ratio poscebat*.

404 Elle peut être aussi d'ordre initiaque, se faisant l'écho de la mort d'Osiris déchiré par Seth en quatorze morceaux.

servantes Inquiétude et Tristesse, puis la fouette elle-même cruellement et lui inflige toutes les tortures possibles<sup>405</sup> :

[...] uestemque plurifariam diloricat capilloque discisso et capite conquassato grauitè affligit [...].

[...] elle met en pièces ses vêtements et, après lui avoir arraché des cheveux et secoué la tête, elle la frappe violemment<sup>406</sup>.

Le thème de la déchirure est présent dans ce comportement de Vénus dont la violence destructrice s'oppose à la mise en ordre. Elle est une force divine du chaos, du désordre, qui s'oppose à la force unificatrice et pacificatrice d'Isis. L'image de la déchirure, de l'éparpillement s'oppose à l'image du cercle qui forme une unité parfaite.

Non seulement l'univers que traverse Lucius âne est exempt d'ordre et de cohérence, mais Lucius âne lui-même, par le biais de sa ressemblance avec Seth-Typhon, peut symboliser une manifestation du désordre. En effet, la métamorphose de Lucius en âne n'est pas sans rapport avec le culte isiaque, comme le rappelle elle-même Isis qui souhaite dépouiller Lucius « du cuir de cette bête si vile qui [lui] est depuis longtemps odieuse<sup>407</sup> ».

Certains commentateurs se sont attachés à démontrer que le culte isiaque s'intègre parfaitement dans le cadre intellectuel du platonisme<sup>408</sup>. Carl Schlam, en particulier, a étudié en détail la signification philosophique de la notion de métamorphose qui s'apparente à l'image platonicienne de l'âme venant habiter un corps animal au cours de son expérience terrestre<sup>409</sup>. Il replace

405 Apulée, *Met.*, VI, 9, 2-3.

406 *Ibid.*, VI, 10, 1.

407 *Ibid.*, XI, 6, 2 : *pessimae mihique iam dudum detestabilis beluae*. Plutarque indique que l'âne est un animal détesté par Isis notamment en raison de la couleur rousse de ses poils qui lui rappelle son ennemi Seth-Typhon (*De Is. et Osir.*, 362e). Ce dernier est représenté comme un âne roux dans le monde gréco-romain, ce qui n'est pas sans intérêt lorsqu'on prend en compte le titre donné par Augustin à l'œuvre d'Apulée : *Asinus aureus*. Voir à ce sujet R. Martin, « Le sens de l'expression *asinus aureus* et la signification du roman apulien », *Revue des études latines*, 48, 1970, p. 332-354.

408 Voir par exemple S. Heller, « Apuleius, Platonic Dualism and Eleven », art. cit., p. 321-339. On notera que la présence de l'Égypte dans les *Dialogues* de Platon est importante ; elle a été étudiée notamment par Ch. Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, thèse de l'Université de Paris, 1971, p. 267-342 et par L. Brisson, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, 1987, p. 153-168. Platon cite à plusieurs reprises le Nil, connaît le prix du voyage d'Athènes en Égypte (*Gorg.*, 511d), fait une allusion aux momies égyptiennes (*Phaedr.*, 80c), évoque la réglementation de l'art, la sacralisation de la musique, le récit de Busiris dans les *Lois* et rapporte le récit de Solon au sujet de la tradition des prêtres à Saïs qui remonterait à 9 000 ans (*Tim.*, 24 ; *Critias*, 108), ainsi que le mythe de Teuth, considéré comme l'inventeur de l'écriture (*Phaedr.*, 274c-275b) ; *Philèbe*, 18b).

409 C.C. Schlam, « *Platonica* in the *Metamorphoses* of Apuleius », art. cit., p. 477-487 ; repris dans *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, p. 15-17.

le comportement de Lucius âne dans le contexte platonicien de la division tripartite de l'âme telle qu'elle est exprimée par Platon dans le livre IV de la *République*<sup>410</sup> : ce comportement serait le reflet de la relation déséquilibrée entre la partie appétitive de l'âme et la partie rationnelle qui aboutit à un comportement injuste défini par Platon comme *polupragmosunè*<sup>411</sup>. Dans un contexte platonicien, la métamorphose de Lucius en âne traduirait donc concrètement le désordre de son âme dominée par la partie appétitive<sup>412</sup> ; dans le contexte isiaque qui s'y superpose, elle traduit sa transformation en une figure de Seth-Typhon qui symbolise l'expression du désordre et de l'injustice<sup>413</sup>.

210

En poursuivant l'étude de la figure du cercle, nous constatons qu'elle est un indice révélateur de ce grave déséquilibre qui touche à la fois l'univers des dix premiers livres et Lucius devenu âne. En effet, cette figure associée à Isis est un dépassement d'une autre forme de cercle, celle du piétinement, du ressassement qui interdit la marche en avant et traduit l'impuissance et l'échec de celui qui en est prisonnier. Le grand-prêtre d'Isis montre que Lucius n'a cessé de tourner en rond durant son périple semé d'embûches et que désormais « les allées et venues sur des chemins très raboteux sont terminées » (*asperrimorum itinerum ambages reciprocae*<sup>414</sup>). Il apparaît que les tours de manège imposés à l'âne autour d'une meule par le meunier qui en a la charge au livre IX expriment le plus clairement, de manière métaphorique, la situation dans laquelle Lucius se trouve enfermé : la description de ce travail harassant insiste lourdement sur le fait que l'âne foule toujours ses propres pas et revient inexorablement au point de départ, dans une impossibilité tragique de sortir du cercle fixé :

[...] *molae quae maxima uidebatur matutinus adstituor et ilico uelata facie propellor ad incurua spatia flexuosi canalis, ut in orbe termini circumfluentis reciproco gressu mea recalcans uestigia uagarer errore certo.*

[...] de bon matin, on m'attache à la meule qui paraissait la plus grande et aussitôt, la tête couverte, on me pousse sur une piste sinueuse et circulaire pour que, repassant sans cesse sur mes propres pas à l'intérieur d'un cercle fermé qui me ramenait toujours au point de départ, j'aïlle et vienne dans un circuit fixe<sup>415</sup>.

410 Platon, *Rep.*, IV, 439d-e.

411 C. C. Schlam, *The Metamorphoses of Apuleius*, *op. cit.*, p. 57.

412 Voir De Filippo, « *Curiositas* and the Platonism of Apuleius' *Golden Ass* », *American Journal of Philology*, 111, 1990, p. 480-483 ; repris par S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative*, *op. cit.*, p. 169-171.

413 S. Frangoulidis s'est attaché à montrer tout l'intérêt que représente la métamorphose de Lucius en âne plutôt qu'en un autre animal et indique qu'une des raisons pour laquelle Apulée a suivi l'intrigue de l'Ὀνοϋς est l'association de l'âne au culte isiaque (*Witches, Isis and Narrative*, *op. cit.*, p. 171).

414 Apulée, *Met.*, XI, 15, 3.

415 *Ibid.*, IX, 11, 3.

Lucius reste prisonnier d'un cercle infernal dans une obscurité qui lui ôte toute ressource et l'éloigne de toute forme de connaissance, symbole de son aveuglement et de son asservissement le plus total. C'est d'ailleurs chez ce meunier qu'il est le plus malheureux. Le cercle fonctionne ici comme un piège dont Lucius ne pourra s'extraire que par un mouvement de rupture violent. Il traduit une dépossession de soi intolérable. Cette figure géométrique subit au livre XI une métamorphose extraordinaire: désormais liée au divin, elle dit la véritable connaissance, la véritable liberté.



## 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'Ἦνος 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'Ἦνος 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, *Mémoires*, 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 *naugium 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 I<sup>er</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 magnificae religionis.*

72 Apulée, *Flor.*, XV, 14 : *Zoroastren, omnium 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 pythagorien, 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 gnoses 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 gnoses, 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. Sfamemi 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.*

113 Apulée, *Met.*, XI, 5, 1-3.

114 *Id.*, *De deo Socr.*, XIV, 148-149.

115 *Ibid.*, XVI, 156.

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

117 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 neclegere 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'heptomade 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

144 *Ibid.*, XI, 20, 5.

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

146 Apulée, *Met.*, XI, 23, 3.

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

148 *Ibid.*, p. 24.

149 *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". »

150 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 Cérès 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 matriarcat 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 apuléienne 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 rennue[n]te 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 apuléienne.

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 *prudentia* 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 ; *prudentia* 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 gêné 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 *prudentia* 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 que 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.

## CONCLUSION

Le II<sup>e</sup> siècle de notre ère propose un horizon historique et spéculatif d'une définition difficile, mais d'une importance capitale dans le passage de la philosophie « antique », « païenne », à la spéculation des siècles suivants. De nombreux travaux récents se sont intéressés aux intellectuels de cette époque qui écrivaient en langue grecque, qu'ils fussent philosophes ou sophistes, tandis qu'étaient laissés de côté Apulée et sa philosophie platonicienne. Il nous est apparu que, dans cette époque de transition où la philosophie platonicienne connaît un développement majeur, la pensée d'Apulée constitue, elle aussi, un tournant essentiel dans l'évolution de la tradition platonicienne et qu'elle éclaire un moment encore peu étudié de l'histoire de la philosophie occidentale. En effet, avec la conférence *Sur le démon de Socrate*, l'histoire de la démonologie trouve en Apulée un témoin essentiel, soucieux d'offrir une définition et une classification systématique des démons. Quant au *De Platone et eius dogmate*, il présente un résumé de la doctrine de Platon, certes tout à fait scolaire, mais également important pour l'histoire du moyen platonisme. Une histoire difficile, car la philosophie des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère nous est connue par des auteurs qui présentent un éventail de doctrines diverses et variées – qu'il s'agisse d'auteurs polygraphes, très différents les uns des autres, comme Plutarque, Galien, ou de personnalités à caractère plus religieux que philosophique comme Philon, Clément d'Alexandrie, Justin – ou encore par quelques œuvres isolées, comme l'*Épitomè* d'Alcinoos, le *Commentaire anonyme du Théétète*, et précisément le *De Platone* d'Apulée. Il conviendrait davantage de parler de « platonismes » plutôt que de « médioplatonisme ».

Nombreux, en effet, sont les philosophes qui se réclament de Platon tout en empruntant à Aristote, aux stoïciens ou à Pythagore des éléments qui viennent enrichir leur pensée platonicienne. Même si l'on se fie aux conclusions de John Dillon qui dégage trois écoles de pensée ou, du moins, trois tendances principales dans ce siècle<sup>1</sup> – « l'école athénienne », « l'école de Gaius » et les « pythagoriciens » –, il existe néanmoins de nombreux philosophes que l'on ne peut rattacher à aucun de ces trois courants et qui, selon les diverses influences qu'ils subissent (péripatéticienne, stoïcienne, pythagoricienne), occupent

1 J. Dillon, *The Middle Platonists* [1977], Ithaca, Cornell UP, 1996, p. 231.

différentes positions à l'intérieur d'un cadre platonicien très général<sup>2</sup>. C'est le cas d'Apulée dont la pensée s'inscrit dans ce cadre général tout en y mêlant de nombreux éléments provenant des traditions pythagoricienne, aristotélicienne et stoïcienne. Cette absence d'unité doctrinale produit des penseurs originaux qui se démarquent les uns des autres tout en partageant un fonds commun de *dogmata* platoniciens : Galien, Théon de Smyrne, Celse, Maxime de Tyr et Apulée pour n'en citer que quelques-uns.

L'hésitation de maints critiques à faire d'Apulée un véritable « philosophe » traduit bien la spécificité du problème qu'il pose : dans quelle catégorie le ranger ? quelle est sa place dans l'histoire de la philosophie et dans celle de la seconde sophistique ? Toutes les études qui lui sont consacrées posent directement ou indirectement la question de savoir ce qu'est précisément un sophiste, ce qu'est précisément un philosophe au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Le classement d'Apulée parmi les « sophistes » ou parmi les « philosophes » est le fruit d'une reconstruction encore très polémique de l'histoire de la pensée latine.

286

De nombreuses études ont tenté de mettre en valeur les rapports d'Apulée avec le courant de la seconde sophistique et ont privilégié l'aspect rhétorique de son œuvre au détriment de son aspect philosophique. Loin de nous l'idée de récuser la pertinence de ces travaux. Mais nous avons souhaité démontrer que l'importance qu'Apulée attache à la maîtrise de la parole, à la maîtrise de tous les savoirs – cette *eruditio*, cette *eloquentia graeca* dont il est si fier – est subordonnée à la notion de *philosophia*. Apulée construit avec soin, dans son plaidoyer, ses conférences ou ses manuels de vulgarisation philosophique, l'image d'un locuteur dont l'*èthos* est philosophique, et non « sophistique », comme G. Anderson le prétend<sup>3</sup>. Il réunit en sa personne les deux voies possibles de la *paideia*, de la culture : la philosophie et la rhétorique.

Ce qui est certain, c'est que les études d'Apulée et ses ouvrages reflètent la renaissance importante du platonisme et de l'aristotélisme qui a débuté au milieu du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. et prend son essor au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, ainsi que le renouveau du pythagorisme où science et religion sont les deux facettes d'une même réalité. S'il a quelque connaissance de l'activité sophistique contemporaine, Apulée ne la rejoint pas, et c'est bien comme philosophe qu'il entend se faire apprécier et reconnaître. Le terme de *philosophus* est un mot-clé du plaidoyer dans lequel Apulée cherche à tout prix à construire l'image d'un philosophe désintéressé, uniquement préoccupé par des obligations morales et des recherches d'ordre scientifique, littéraire et religieux. Nous sommes donc

---

2 *Ibid.*, p. 265.

3 G. Anderson, *The Second Sophistic. A cultural phenomenon in the Roman Empire*, London/New York, Routledge, 1993, p. 10.

partie de la brève analyse des *Florides* par R. De'Conno, fondée sur le concept de *philosophia*, et l'avons élargie à l'ensemble du *corpus apuleianum*. Ce concept nous a permis de mettre à jour de nombreux liens thématiques et stylistiques entre les différentes œuvres qui instaurent une forme d'unité et de cohérence dans la diversité générique.

La pensée d'Apulée est un point de rencontre essentiel entre Pythagore, Socrate, Platon et Aristote : elle valorise le rapport de dépendance de Platon à l'égard de Pythagore, créateur de la philosophie, dépositaire de la sagesse des mages perses et des prêtres égyptiens, symbole donc d'une sagesse antique, détentrice de la vérité. Elle joue un rôle fondamental dans l'établissement du mythe de Pythagore, figure originelle qui instaure un lien essentiel entre philosophie et éloquence, philosophie et pureté. Si la philosophie sublime et la rhétorique inspirée de Platon est au cœur de la pensée philosophique d'Apulée, la figure idéalisée de Pythagore se tient à l'arrière-plan de toutes ses œuvres, y compris dans les *Métamorphoses* dont le livre XI est placé sous le signe de l'enseignement pythagoricien. Aux côtés de Socrate, il est le sage dont l'enseignement est recueilli et transmis par Platon. Le pythagorisme est un mouvement spirituel à la fois mystique et rationnel, scientifique et religieux, théorique et expérimental et c'est cette essence que la philosophie d'Apulée essaie de retrouver, tant par son exigence scientifique que par sa préoccupation religieuse.

Socrate incarne la figure de l'« éducateur moral », sa vie est un *exemplum* à suivre. La composante éthique est ainsi mise en valeur au détriment de la composante ironique et sceptique qui disparaît, étant en contradiction totale avec l'exigence d'*eruditio* issue des *litterarum studia* que défend Apulée.

Platon réalise la synthèse remarquable des enseignements de Pythagore et de Socrate, ses deux principaux maîtres, et porte la philosophie à son point culminant. Il est considéré comme un intermédiaire entre Pythagore et Socrate, associant la théologie du premier et l'éthique du second. Son autorité est jugée indiscutable. Apulée range Pythagore, Socrate, Aristote dans la même famille philosophique, la *familia platonica*, à laquelle il est fier d'appartenir. Comme tous ceux qui revendiquent cet héritage, il affirme son allégeance philosophique et spirituelle vis-à-vis de Platon : c'est une tâche plus vénérable que de chercher une originalité personnelle.

Parmi les disciples de Platon se détache Aristote, en particulier pour ses recherches scientifiques sur la nature qui intéressent au plus haut point le savant qu'est Apulée. Toute la tradition platonicienne de l'époque impériale est animée par la question du rapport entre Platon et Aristote : Apulée se situe sur ce point dans la ligne anti-traditionnelle qui cite Aristote comme une autorité digne de confiance, en particulier pour les recherches scientifiques.

Loin de s'inscrire dans la polémique entre les diverses écoles de pensée (comme peut le faire Atticus dans les années 176-180), il développe une pensée conciliatrice qui aboutit à tracer une généalogie depuis Pythagore jusqu'à lui-même et qui montre quelle peut être la continuité entre médioplatoniciens et néoplatoniciens qui fondent la philosophie de Platon et celle d'Aristote en un tout, préservant les intuitions métaphysiques et spirituelles de Platon tout en les combinant avec le travail sur le monde sensible entrepris par Aristote.

L'œuvre d'Apulée, par ses constructions doxographiques, contribue à véhiculer des éléments de continuité dans le devenir de la pensée platonicienne et participe largement à la systématisation dogmatique de la philosophie de Platon. Si l'on adopte le critère de M. Zambon, il s'agit là de l'élément essentiel qui permet d'identifier le courant que nous appelons « moyen platonisme »<sup>4</sup>. Dans l'ensemble de son *corpus*, Apulée élabore une dogmatique qui se déploie essentiellement sur quatre registres : une théologie de l'origine divine de l'âme humaine ; une métaphysique de l'immortalité de l'âme ; une épistémologie fondée sur la distinction entre les deux ordres, intelligible et sensible ; une éthique religieuse fondée sur la téléstique et la cathartique.

Le platonisme d'Apulée, « dogmatique », possède donc quelques éléments caractéristiques du moyen platonisme du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais aussi des différences notables par rapport à d'autres philosophes rangés également dans ce courant philosophique. S. Gersh a par exemple montré qu'Apulée est le premier écrivain latin à rétablir la transcendance métaphysique caractéristique de l'ancien platonisme, opposée à la transcendance physique soutenue par Antiochus d'Ascalon, Cicéron, Varron et Sénèque<sup>5</sup>.

Son œuvre est également représentative du passage qui est en train de s'opérer de la philosophie à la théologie<sup>6</sup> en ceci qu'en elle se trouvent théorisés quatre concepts essentiels<sup>7</sup> :

- le salut de l'âme dépend de la grâce de Dieu ;
- des gestes matériels produisent des effets spirituels ;
- la science sur les dieux est une science révélée ;
- le contact avec la divinité se fait par l'intermédiaire de puissances intermédiaires.

4 M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 28.

5 S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1986, p. 271.

6 *Jamblique. Vie de Pythagore*, éd. L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. L-LVIII. Les auteurs montrent que la *Vie de Pythagore* écrite par Jamblique est un témoignage irremplaçable sur ce moment important dans la pensée occidentale où « la philosophie devient théologie ».

7 Nous reprenons pour notre étude d'Apulée les quatre concepts essentiels dégagés par J. Carlier à propos de la *Vie de Pythagore* écrite par Jamblique, concepts qui « sont alors pour la première fois conjoints et théorisés par un système philosophique » (« Le Pythagore de Jamblique », *Critique*, mars 1997, p. 183).

Dans ce processus de théologisation du platonisme, Apulée joue un rôle important. Il défend une culture élitiste, partagée par des *happy few*, voire des initiés. Sa philosophie ouvre la voie vers une philosophie dont l'enseignement prétend d'abord à une valeur religieuse au détriment d'une valeur scientifique. Justin affirme au II<sup>e</sup> siècle de notre ère que « le but du platonisme est de voir Dieu face à face<sup>8</sup> ». Elle ouvre également la voie vers la théurgie définie par Proclus comme « une puissance plus haute que toute sagesse humaine, qui embrasse les bienfaits de la divination, les vertus purifiantes de l'initiation, et en un mot toutes les opérations de la possession divine<sup>9</sup> ». C'est avec la crise de la société impériale du III<sup>e</sup> siècle de notre ère que le platonisme s'éloigne vraiment de la science pour devenir une philosophie à caractère purement théologique.

Après avoir ainsi établi le contexte littéraire, philosophique et religieux qui se dégage de tous les ouvrages d'Apulée parvenus jusqu'à nous, nous avons tenté ensuite d'analyser le texte des *Métamorphoses* en le replaçant dans ce contexte particulier afin d'y rechercher des éléments d'ancrage susceptibles d'éclairer d'une manière nouvelle une œuvre qui suscite tant d'interprétations diverses. Il nous est apparu qu'un lien intime entrelace les différentes œuvres d'Apulée, même si chacune d'entre elles occupe une place particulière dans l'activité intellectuelle complexe d'Apulée et y a sa propre signification.

En replaçant le roman dans le contexte de la carrière de *philosophus Platonicus* d'Apulée, il peut être légitime de se demander si, derrière le masque du divertissement, ne se cache pas un texte aux ambitions plus hautes<sup>10</sup>. Pour répondre à cette question amplement débattue et tenter de définir « l'identité littéraire du roman », L. Graverini offre une analyse « de l'autoreprésentation littéraire du roman et de sa place dans un panorama culturel bien déterminé »<sup>11</sup>. Notre propre étude a souhaité reprendre cette question en élargissant le champ d'investigation aux autres œuvres d'Apulée et apprécier les éléments de réponse de manière à faire apparaître la cohérence de la fiction avec les traditions littéraires et culturelles dont Apulée se réclame par ailleurs.

En ajoutant à la longue liste des travaux parus sur les *Métamorphoses* un nouvel essai d'interprétation, nous n'avons pas prétendu offrir une interprétation définitive des problèmes soulevés par le livre XI. Mais, par un examen que nous avons voulu attentif de l'ensemble du *corpus* d'Apulée, il nous a paru possible d'aboutir à des conclusions vraisemblables.

8 Justin, *Dial.*, 2, 6.

9 Proclus, *Theol. Plat.*, p. 63.

10 Les rapports entre philosophie et romans grecs ont été abordés dans J.R. Morgan, M. Jones (dir.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2007.

11 L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio. Letteratura e identità*, Pisa, Pacini editore, 2007, p. 57.

Les quelques témoignages que nous avons conservés de lecteurs antiques reprennent le programme littéraire annoncé dans le prologue. Macrobe range l'œuvre dans la catégorie des *fabulae* destinées à offrir un plaisir auditif qu'il distingue des œuvres à la valeur morale et philosophique<sup>12</sup>. Pour Septime Sévère, les *Milesiae Punicae* d'Apulée ne sont que des *neniae aniles* dont la lecture est à éviter<sup>13</sup>. Tous deux, en adoptant une terminologie qui semble reprise du texte même d'Apulée, ouvrent la voie à une interprétation qui prive la fiction d'une finalité instructive<sup>14</sup>. Le prologue prépare le lecteur à entendre un récit imaginaire, sophistiqué et enchanteur qui lui sera un divertissement agréable, semblable aux contes que les nourrices racontent aux enfants<sup>15</sup>. En apparence, ce type de littérature est dénué de relation avec l'utile et semble capable de retenir l'attention du lecteur par un pouvoir magique dont celui-ci ferait peut-être bien de se méfier : Lucius et sa métamorphose en âne peuvent symboliser les risques encourus par tout lecteur qui s'abandonne au charme dangereux de la narration<sup>16</sup>. L. Graverini invite à prendre garde à cette « voix douce », « potentiellement dangereuse » à laquelle il est peut-être opportun de résister<sup>17</sup>.

L'analyse narratologique de J. J. Winkler et sa conclusion d'aporie nous paraît exprimer une sensibilité « moderne », difficile à appliquer à une œuvre antique qui, interprétée de cette manière-là, serait d'un caractère original exceptionnel. Les arguments de Winkler sont repris aujourd'hui par une partie importante de la critique pour fonder une interprétation comico-satirique du roman.

Le livre XI des *Métamorphoses*, pour autant qu'il appartient à l'univers de la fiction, aborde lui aussi, à travers les paroles d'Isis ou celles de son prêtre, la question de l'immortalité de l'âme et, opposant l'intelligible au sensible, propose une éthique religieuse qui passe par la purification, l'ascèse et l'initiation à un culte à mystère. C'est ainsi que, malgré la différence générique qui sépare l'œuvre de fiction des œuvres philosophiques et oratoires, la spécificité du dernier livre rejoint les préoccupations philosophiques et religieuses que l'auteur développe dans le reste de son œuvre. Le « roman » a la particularité d'ouvrir l'espace de la réflexion critique en se libérant des contraintes propres à un ouvrage philosophique à portée didactique.

12 Macrobe, *Somn.*, I, 2, 8 : *tantum conciliandae auribus uoluptatis gratia ; auditum mulcent.*

13 *Historia Augusta, Alb.*, 12, 12.

14 Apulée, *Met.*, I, 1 : *ares permulcere* ; IV, 27, 8 : le conte d'Amour et Psyché est une *anilis fabula*. W. Keulen montre que le terme *milesius* est employé comme « un terme générique pour indiquer une fiction populaire de qualité littéraire douteuse » (*Apuleius Madaurensis. Metamorphoses. Book I, 1-20, Introduction, Text, Commentary*, Groningen, Egbert Forsten, 2007, p. 61).

15 Voir l'analyse de « une poétique "douce" » par L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio, op. cit.*, p. 1-55.

16 *Ibid.*, p. 28.

17 *Ibid.*, p. 57.

J. Beaujeu a montré de manière intéressante qu'Apulée adopte deux modèles théologiques dans ses ouvrages<sup>18</sup> : un système triple, avec un Dieu suprême, transcendant, des dieux secondaires et des démons ; un modèle avec Isis qui peut être approchée directement au livre XI des *Métamorphoses*. Apulée n'essaie pas de concilier ces deux systèmes, mais ils ont un point commun : ils répondent à un désir de type religieux, le désir d'entrer en contact personnel avec la divinité. Les ouvrages philosophiques relèvent de l'éthique, le livre XI des *Métamorphoses*, du sacré qui ne se réfère pas à l'ordre éthique. Le phénomène religieux y est complexe, car il y est nourri par diverses composantes : mystique, intellectuelle, émotive et esthétique.

Le « roman » nous entraîne sur une autre voie que celle des ouvrages philosophiques, des conférences et du plaidoyer. L'exercice de piété prend la place de l'effort rationnel au livre XI. La connaissance des secrets divins y est une illumination. C'est une connaissance de type gnostique. Qui communique avec la divinité puise à la source même d'où toute vérité découle. Nous sommes passés du silence contemplatif des philosophes au silence sacré des mystères.

Michel Foucault a abordé la question de la « figure, si fréquente dans la pensée philosophique et la spiritualité de l'Occident : la figure des deux voies ». Il montre que bien des textes cyniques se réfèrent à la distinction entre une « voie longue », « qui est la voie par laquelle on arrive à la vertu à travers le *logos*, c'est-à-dire à travers les discours et leur apprentissage (apprentissage scolaire et doctrinal) » et une « voie brève », « la voie de l'exercice »<sup>19</sup>. « La transmission de la vie cynique s'est faite essentiellement par cette voie brève, sans discours, qui était celle de l'exercice et de l'apprentissage. » Cette distinction entre deux voies nous semble intéressante à utiliser pour l'herméneutique de l'œuvre d'Apulée dont l'enjeu est de déterminer quelle est la voie vers le Bien. Les ouvrages philosophiques proposeraient la voie longue, celle du discours philosophique qui passe par les *studia* et la *doctrina*. Le roman proposerait une autre voie, la voie brève, non pas, bien entendu, celle de la voie cynique, mais celle de l'initiation, qui a toutefois des points communs avec le cynisme, car c'est la voie des pratiques de dépouillement et d'ascèse, la voie de la véritable liberté. Si Cratès trouve la liberté dans une forme de nudité extrême – *nudus et liber omnium* (*Flor.*, XIV, 2), *seminudus* (*Flor.*, XXII, 4) –, Lucius trouve sa véritable liberté dans sa soumission totale au culte isiaque qui exige à sa manière une forme de dénudation extrême.

18 J. Beaujeu, « Les dieux d'Apulée », *Revue de l'histoire des religions*, 200, 1983, p. 385-406.

19 M. Foucault, *Le Courage de la vérité* [*Le Gouvernement de soi et des autres 2*], Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2009, p. 191-192.

Les *Métamorphoses* se terminent sur une expérience religieuse positive pour le héros principal, mais qui reste fortement ambiguë. Le personnage de Socrate qui apparaît dans le récit d'Aristomène au livre I est une figure programmatique qui reflète toute l'ambiguïté du roman ainsi que l'ambiguïté de Lucius comme narrateur et personnage principaux<sup>20</sup>. Cette ambiguïté repose sur la manière paradoxale<sup>21</sup> à laquelle recourt Apulée pour traiter sur un mode souvent imprévu, léger, moqueur, ironique, voire satirique parfois, une *fabula* qui est, d'une certaine façon, « philosophique » parce qu'elle représente un type de βίος, sujet essentiel du discours philosophique.

---

20 W. H. Keulen, « 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.

21 Voir P. Dandrey, *L'Éloge paradoxal de Gorgias à Molière*, Paris, PUF, 1997.

## 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 conuiuales*, 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 Enthaltsamkeit 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.
- EDELHAAF-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-Streven (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 », *Eidôlon*, 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.
- SEDLEY, 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.

Lucrèce 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