



Géraldine Puccini

**APULÉE :**  
**ROMAN ET PHILOSOPHIE**





Contenu de ce document :

Partie II, Chapitre 2. La tradition orphico-pythagoricienne et platonicienne : sa réécriture dans les *Métamorphoses*

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 Maigne. 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 © ak-g-images

ISBN :

979-10-231-3520-6

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

APULÉE : ROMAN ET PHILOSOPHIE



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

« Rome et ses renaissances »

collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

*Vivre pour soi, vivre dans la cité*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

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

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

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

Sabine Luciani

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

Anne Videau

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

Laure Hermand-Schebat

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

*D'une renaissance à une révolution ?*

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

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

Nicolas Lévi

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

Géraldine Puccini

Apulée :  
roman et philosophie



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

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

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

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

**SUP**

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

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

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

*pour Nicole, Oriane et Aurélien*

## NOTE ÉDITORIALE

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

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

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

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

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

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



SECONDE PARTIE

*Les Métamorphoses,*  
un « roman » platonisant ?



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. Sfameni 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>.

<sup>13</sup> Nous prenons *terrae* pour un génitif explicatif (voir P. Cambronne, *Chants d'exil*, *op. cit.*, p. 97 et p. 101, n. 5)

<sup>14</sup> A. M. Mazzanti, « La "nozione" di religione in Apuleio », art. cit., p. 325-326.

<sup>15</sup> Apulée, *De deo Socr.*, IV, 127-129.

<sup>16</sup> *Ibid.*, III, 122.

<sup>17</sup> *Ibid.*, III, 125-126.

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> Apulée, *Apol.*, 26, 6.

<sup>20</sup> 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 :

148

*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>.

#### 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>.

26 *Ibid.*, XI, 15, 4.

27 Apulée, *De deo Socr.*, III, 125.

28 *Id.*, *Met.*, XI, 23, 7.

29 *Id.*, *Apol.*, 64, 3-8.

30 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 Numénius. « 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 *voûς* à l'intérieur, mais un *δαίμων* 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.

101 R. De'Conno, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opera di Apuleio », art. cit., p. 75.

102 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.

103 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.

104 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.

105 *Ibid.*, p. 140.

106 Apulée, *Flor.*, XVIII, 38. Apulée fait une allusion à son sacerdoce dans la *Floride* XVI, 38.

107 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).

<sup>120</sup> 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.*

<sup>121</sup> N. Fick, « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », art. cit., p. 256.

<sup>122</sup> Apulée, *Met.*, XI, 5, 1.

<sup>123</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, XIII, 147.

<sup>124</sup> *Id.*, *Met.*, XI, 27.

<sup>125</sup> 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).

<sup>126</sup> C'est également l'interprétation de M.C. O'Brien, *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, op. cit., p. 44.

<sup>127</sup> 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

<sup>163</sup> Voir *infra*, p. 279-282.

<sup>164</sup> 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).

<sup>165</sup> N'oublions pas qu'Apulée a prononcé un discours *De maiestate Aesculapii* à Oea (*Apol.*, 55).

<sup>166</sup> *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*-référént 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 égiera 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. Pouderon, 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, emplis 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 les 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 Thrasylle (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>.

<sup>237</sup> 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).

<sup>238</sup> Apulée, *Met.*, X, 5, 2.

<sup>239</sup> 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.

<sup>240</sup> 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>.

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>.

182

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'envoler 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. 1).

<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. 1, *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

---

280 *Ibid.*, 408c.

281 Apulée, *Met.*, XI, 10, 4.

282 *Ibid.*, XI, 11, 2.

283 *Ibid.*, XI, 12, 1; XI, 15, 1.

284 *Ibid.*, XI, 2 : *certus [...] resque prorsus humanas ipsius regi prouidentia.*

285 *Ibid.*, XI, 5, 4 : *iam tibi prouidentia mea inlucescit dies salutaris.*

286 *Ibid.*, XI, 10, 4.

287 *Ibid.*, XI, 10, 4; XI, 12, 1; XI, 15, 4.

288 *Ibid.*, XI, 15, 4; XI, 21, 4; X, 21, 7.

289 *Ibid.*, XI, 27, 9.

290 *Ibid.*, XI, 30, 2.

291 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 illusoires<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 inbians 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>.

<sup>324</sup> *Ibid.*, XI, 21, 7.

<sup>325</sup> *Ibid.*, XI, 22, 2 : *deae potentis benignitas salutaris*.

<sup>326</sup> *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 Philolaos 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 Herculaneum 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 répondent 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>.

390 *Id.*, *De mun.*, 337.

391 *Ibid.*, 22, 338 : *pulchraeque et fecundae horae.*

392 *Ibid.*, 339.

393 La théorie d'un accord de l'univers est une thèse diffuse dans les apocryphes pythagoriciens.

394 Apulée, *Met.*, XI, 7, 3.

395 *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 (*Phaed.*, 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 recalans 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.





## 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 Giangiulio, 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 coniuiales*, 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 (I<sup>er</sup> et I<sup>er</sup> siècles après J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

302

ASSMANN, Jan, « Pythagoras und Lucius: zwei Formen "ägyptischer Mysterien" », dans J. Assmann et M. Bommas (dir.), *Ägyptische Mysterien?*, München, Fink, 2002, p. 58-75.

BAJONI, Maria Grazia, « Appunti per una lettura tematica dei *Florida* di Apuleio », *Euphrosyne*, 17, 1989, p. 255-258.

–, « Apuleio filosofo platonico 1940-1990 », *Lustrum*, 34, 1992, p. 339-390.

–, « Aspetti linguistici e letterari del *De mundo* di Apuleio », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1785-1832.

–, « Itinerario conoscitivo nella *praefatio* del *De mundo* apuleiano », *Habis*, 35, 2004, p. 313-317.

BAKHOUCHE, Béatrice, « Platonisme et magie dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 170, 2004, p. 147-160.

BARCHIESI, Alessandro, « Romanzo greco, romanzo latino: problemi e prospettive », dans Luca Graverini, Wytse Keulen, Alessandro Barchiesi (dir.), *Il romanzo antico: forme, testi, problemi*, Roma, Carocci, 2006, p. 193-218.

BARNES, Jonathan, « Ancient Philosophers », dans Gillian Clark et Tessa Rajak (dir.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford/New York, Oxford UP, 2002, p. 293-306.

BARNES, Jonathan, GRIFFIN, Miriam (dir.), *Philosophia togata*, t. II, *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

BARRA, Giovanni, « Il valore e il significato del *De Platone et eius dogmate* e del *De Mundo* di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 9, 1960-1961, p. 67-119.

–, « Il *De deo Socratis* di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 10, 1962-1963, p. 81-141.

- , « La biografia di Platone nel *Del Platone et eius dogmate* di Apuleio », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1963, 38, p. 5-18.
- , « La questione dell'autenticità del *De Platone et eius dogmate* e del *De Mundo* di Apuleio », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 41, 1966, p. 127-188.
- , « *Initia rerum*. Un passo controverso del *De Platone* di Apuleio », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1967, 40, p. 35-42.
- BARTSCH, Shadi, *Decoding the Ancient Novel: the reader ad the role of description in Heliodorus and Achilles Tatius*, Princeton, Princeton UP, 1989.
- BEAUJEU, Jean, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire*, t. I, *La Politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- , « Apulée helléniste », *Revue des études latines*, 46, 1968.
- , « Sérieux et frivolité au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : Apulée », *Bulletin de l'Association G. Budé*, 4, 1975, p. 83-97.
- , « Les dieux d'Apulée », *Revue de l'histoire des religions*, 200, 1983, p. 385-406.
- BECK, Roger, « Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel », dans Gareth Schmeling (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Boston/Leiden, Brill, 1996, p. 131-150.
- BERGMAN, Jan, « *Decem illis diebus*. Zum Sinn der Enthaltbarkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius », dans coll., *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 332-346.
- BERNARD, Wolfgang, « Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura », *Rheinisches Museum*, 137, 1994, p. 358-373.
- BERTOZZI, Adriana, « La posizione filosofica di Apuleio », *Sophia*, 1949, 17, p. 238-245.
- BILLAULT, Alain, *La Création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*, Paris, PUF, 1991.
- BOHM Rudolf, « The Isis Episode in Apuleius », *The Classical World*, 68, 1973, p. 228-231.
- BONAZZI, Mauro, CELLUPRICA, Vincenza (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- BONAZZI, Mauro, LÉVY, Carlos, STEEL, Carlos (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007.
- BONAZZI, Mauro, OPSOMER, Jan, *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical contexts*, Louvain/Namur/Paris/Walpole (MA), Peeters, 2009.
- BOWERSOCK, Glen Warren, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- , « Philosophy in the Second Sophistic », dans Gillian Clark et Tessa Rajak (dir.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford/New York, Oxford UP, 2002, p. 157-170.

- BOWERSOCK, Glen Warren (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park (PA), American Philological Association, 1974.
- BOWIE Ewen, « Greeks and their Past in the Second Sophistic », *Past and Present*, 1970, 46, p. 3-41.
- , « The Importance of Sophists », *Yale Classical Studies*, 1982, 27, p. 29-59 = John Winkler, Gordon Williams (dir.), *Later Greek Literature*, Cambridge, Cambridge UP, 1982, p. 25-59.
- BOYANCÉ, Pierre, « Les dieux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine », *Revue de philologie*, 9, 1935, p. 189-202.
- BRADLEY, Keith, « Law, Magic and Culture in the *Apologia* of Apuleius », *Phoenix*, 51, 1997, p. 203-223.
- , « Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass », *Phoenix*, 52/3-4, 1998, p. 315-334.
- , « Apuleius and Carthage », *Ancient Narrative*, 4, 2005, p. 1-29.
- BRANCACCI, Aldo (dir.), *La filosofia in età imperiale*, I, *Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- BRANHAM, Robert Bracht, Goulet-CAZÉ, Marie-Odile (dir.), *The Cynics: the Cynic movement in Antiquity and its legacy*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1996.
- BRENK, Frederick, « Demonology in the Early imperial period », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 3, 1986, p. 2068-2145.
- BRINTON, Alan, « Quintilian, Plato and the *Vir Bonus* », *Philosophy and Rhetoric*, 16/3, 1983, p. 167-184.
- BROEK, Roelof van den, « Apuleius on the nature of God (*De Plat.*, 190-191) », dans Jan den Boeft (dir.), *Actus. Studies in honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, Instituut voor Klassieke Talen, 1982, p. 57-72.
- BROWN, Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983.
- BURKERT, Walter, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA), Harvard UP, 1972.
- CALLEBAT, Louis, *Sermo cotidianus dans les Métamorphoses d'Apulée*, Caen, Publications de la faculté des Lettres et Sciences humaines de l'université de Caen, 1968.
- , « La prose d'Apulée dans le *De magia* », *Wiener Studien*, 18, 1984, p. 143-167.
- , « *Nilhil 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-Strevon (dir.), *The Worlds of Aulus Gellius*, Oxford, Oxford UP, 2004, p. 223-245.
- , « Lucius' Kinship Diplomacy: Plutarchan Reflections in an Apuleian Character », dans Lukas De Blois (dir.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Leiden/Boston, Brill, t. 1, *Plutarch's Statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects*, 2004, p. 261-273.
- , « Il romanzo latino », dans Luca Graverini, Wytse Keulen, Alessandro Barchiesi (dir.), *Il romanzo antico: forme, testi, problemi*, Roma, Carocci, 2006, p. 131-177.
- KEULEN, Wytse, NAUTA, Ruurd, PANAYOTAKIS, Stelios, *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaïke Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006.
- KIRICHENKO, Alexander, « *Asinus Philosophans*: Platonic Philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107.
- , *A Comedy of Storytelling. Theatricality and Narrative in Apuleius' Golden Ass*, Heidelberg, Winter, 2010.
- KRABBE, Judith K., *The Metamorphoses of Apuleius*, New York, Peter Lang, 1989.

- LAIRD, Andrew, « Description and Divinity in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Heinz Hofmann et Maaike Zimmerman (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 8, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 59-85.
- LANCEL, Serge, « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *Revue de l'histoire des religions*, 160, 1961, p. 25-46.
- LATEINER, Donald, « Humiliation and Immobility in Apuleius' *Metamorphoses* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 131, p. 217-255.
- LAVENTY, Marius, « La technique des lieux communs de la rhétorique grecque », *Les Études classiques*, 33, 1965, p. 113-126.
- LE BOHEC, Yan, « Apulée et les sciences dites exactes », dans Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri, Cinzia Vismara (dir.), *L'Africa Romana*, 11, Ozieri, Il Torchiello, 1996, p. 59-69.
- KIRICHENKO, Alexander, « *Asinus philosophans*: Platonic philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107.
- LEE, Benjamin Todd, FINKELPEARL, Ellen, GRAVERINI, Luca (dir.), *Apuleius and Africa*, New York/London, Routledge, 2014.
- LEE TOO, Yun, « Statues, mirrors, gods: controlling images in Apuleius », dans Jas Elsner (dir.), *Art and Text in Roman culture*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. 133-152.
- LEEMAN, Anton, *Orationis ratio. The stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers*, Amsterdam, Hakkert, 1963.
- LÉVY, Carlos, « Le concept de *doxa* des stoïciens à Philon d'Alexandrie », dans Jacques Brunschwig et Martha C. Nussbaum (dir.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1989, p. 250-284.
- , « Le *De Officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron », *Vita latina*, 116, 1989, p. 11-16.
- , « Cicéron et le moyen platonisme: le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*, 68, 1990, p. 50-65.
- , *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.
- , « La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne? », dans Monique Dixsaut (dir.), *Contre Platon*, t. I, *Le Platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 139-156.
- , *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, LGF, coll. « Références », 1997.
- , « Du grec au latin », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, p. 1245-1254.
- , « Philosophie et rhétorique à Rome: à propos de la dialectique de Fronton », *Euphrosyne*, 30, 2002, p. 101-114.
- , « Cicero and the *Timaeus* » dans Gretchen Reydam-Schils (dir.), *Plato's Timaeus as cultural Icon*, Notre Dame (IN), Indiana, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-110.



- , « Le philosophe et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle », dans Federica Bessone, Ermanno Malaspina (dir.), *Politica e cultura in Roma antica*, Bologna, Pàtron, 2005, p. 59-79.
- LÉVY, Carlos (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998.
- LEWELYN, John, « On the Saying that Philosophy Begins in *thaumazein* », dans Andrew Benjamin (dir.), *Post-Structuralist Classics*, London/New York, Routledge, 1988, p. 173-191.
- LUCIANI, Sabine, *L'Éclair immobile dans la plaine. Philosophie et poésie du temps chez Lucrèce*, Louvain/Paris, Peeters, 2000.
- , *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010.
- MAHÉ, Jean-Pierre, « Quelques remarques sur la religion des *Métamorphoses* d'Apulée et les doctrines gnostiques contemporaines », *Revue des sciences religieuses*, 46, 1972, p. 1-19.
- MALAISE, Michel, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden, Brill, 1972.
- , *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972.
- MAL-MAEDER, Danielle van, « Descriptions et descripteurs : mais qui décrit dans les *Métamorphoses* d'Apulée ? », dans Michelangelo Picone, Bernhard Zimmermann (dir.), *Der Antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*, Basel, Birkhäuser, 1996, p. 171-201.
- , « *Lector, intende: laetaberis*. The Enigma of the Last Book of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Heinz Hofmann et Maaike Zimmerman (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 8, Groningen, Egbert Forsten, 1997, p. 87-118.
- MANTERO, Teresa, « Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio », *Quaderni del Teatro stabile*, 20, 1970, p. 63-111.
- MARACHE, René, *La Critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au I<sup>er</sup> siècle de notre ère*, Rennes, Plihon, 1952.
- MARANGONI, Claudio, « Corinto simbolo isiaico nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 136, 1977-1978, p. 221-226.
- , *Il mosaico della memoria. Studi sui Florida e sulle Metamorfosi di Apuleio*, Padova, Imprimerie, 2000.
- MARTIN, René, « Le sens de l'expression *asinus aureus* et la signification du roman apuléen », *Revue des études latines*, 48, 1970, p. 332-354.
- , « D'Apulée à Umberto Eco, ou les métamorphoses d'un âne », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, juin 1993, p. 165-182.
- , « La religion isiaque au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée », *Cahiers de la MRSH* (université de Caen), 41, janvier 2005, p. 277-287.
- MATTIACI, Silvia, *Apuleio. Le novelle dell'adulterio (Metamorfosi IX)*, Firenze, Le Lettere, 1996.



- MAY, Regine, *Apuleius and Drama: The Ass on Stage*, Oxford, Oxford UP, 2006.
- MAZON, Paul, « Sophocle devant les juges », *Revue des études anciennes*, 47, 1945, p. 82-96.
- MAZZANTI, Angela, « La nozione di religione in Apuleio: una questione antropologica? », dans Giulia Sfameni Gasparro (dir.), *Agathè elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, p. 323-335.
- MESSINA, Marco Tullio, « Alcune osservazioni sui *Florida* di Apuleio », *Rivista di Cultura classica e medioevale*, 41, 1999, p. 285-305.
- MERLIER-ESPENEL, Véronique, « *Dum haec identidem rimabundus eximie delector*: remarques sur le plaisir esthétique de Lucius dans l'*atrium* de Byrrhène (Apulée, *Mét.* II, 4-II, 5, 1) », *Latomus*, 60/1, janvier-mars 2001, p. 135-148.
- MÉTHY, Nicole, « Fronton et Apulée: romains ou africains? », *Rivista di Cultura classica e medioevale*, 25, 1983, p. 37-47.
- , « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidolon*, 46, « L'imaginaire de la communication II », janvier 1996, p. 39-53.
- , « La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée », *Revue des études latines*, 74, 1996, p. 247-269.
- , « *Deus exsuperantissimus*, une divinité nouvelle? À propos de quelques passages d'Apulée », *L'Antiquité Classique*, 68, 1999, p. 99-117.
- , « Le personnage d'Isis dans l'œuvre d'Apulée. Essai d'interprétation », *Revue des études anciennes*, 101, 1999, p. 125-142.
- , « Magie, religion et philosophie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », dans *La Magie*, t. III, *Du monde latin au monde contemporain*, Montpellier, Publications de la recherche, Université Paul-Valéry, Montpellier III, 2000, p. 84-107.
- MICHEL, Alain, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, PUF, 1960.
- , « Sophistique et philosophie dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 77, 1980, p. 12-21.
- , « Le *pathos* et les passions: le pathétique dans la tradition latine », *Revue des études latines*, 73, 1995, p. 231-243.
- MONTALBETTI, Christine, *La Fiction*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001.
- MORENZ, Siegfried, *La Religion égyptienne*, Paris, Payot, 1962.
- MORESCHINI, Claudio, « La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie II*, 33, 1964, p. 17-56.
- , « La demonologia medioplatonica e le *Metamorfosi* di Apuleio », *Maia*, 17, 1965, p. 30-46.
- , « Note critiche al testo del *De dogmate Platonis* di Apuleio », *Maia*, 18, 1966, p. 162-166.
- , *Studi sul De Dogmate Platonis di Apuleio*, Pisa, Nistri-Lischi, 1966.

- , *Apuleio e il Platonismo*, Firenze, Olschki, 1978.
- , « Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Augustinianum, XV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, 27, 1987, p. 219-225.
- , « Elementi filosofici nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Koinonia*, 17, 1993, p. 109-123.
- , « Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36. 7, 1994, p. 5101-5133.
- , *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, Napoli, M. D'Auria, 1994.
- MORGAN, JOHN, JONES Meriel (dir.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2007.
- MORTLEY Raoul, « Apuleius and Platonic theology », *American Journal of Philology*, 93/4, 1972, p. 584-590.
- MOSSAY, Justin, « Apulée, *De Platone*, II, 12 », *L'Antiquité classique*, 32, 1963, p. 571-576.
- MÜNSTERMANN, Hans, *Apuleius: Metamorphosen literarischer Vorlagen. Untersuchung dreier Episoden des Romans unter Berücksichtigung der Philosophie und Theologie des Apuleius*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1995.
- MURGATROYD Paul, « The ending of Apuleius' *Metamorphoses* », *Classical Quarterly*, 54/1, 2004, p. 319-321.
- NENADIC, R., « Di que fui yo quien te lo dijo: la presencia de Apuleyo en su Vita Platonis », *Latomus*, 66, 2007, p. 942-958.
- NESSLERRATH, Heinz-Günther (dir.), *Plutarch. On the Daimonion of Socrates: Human Liberation, Diving Guidance and Philosophy*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- O'BRIEN, Maeve, « Apuleius and the concept of a philosophical rhetoric », *Hermathena*, 151, hiver 1991, p. 39-50.
- , « For every tatter in its mortal dress: Love, the Soul and her Sisters », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. II, *Cupid and Psyche*, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 23-34.
- , *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, Lewiston/Lampeter, Edwin Mellen, 2002.
- O'GRADY, Patricia (dir.), *The Sophists. An Introduction*, London, Duckworth, 2008.
- O'MEARA, Dominic J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- , « Popular and higher education in Africa Proconsularis in the Second century AD », *Scholia*, 2, 1993, p. 31-44.
- OPSOMER, Jan, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel, Paleis der Academiën, 1998.
- , « Plutarch's Platonism revisited », dans Mauro Bonazzi, Vincenza Celluprica (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 163-200.

- PANAYOTAKIS, Stelios, ZIMMERMAN, Maaïke, KEULEN, Wytse (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden/Boston, Brill, 2003.
- PASCHALIS, Michael, FRANGOULIDIS, Stavros (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002.
- PEARCY, Lee, « Medicine and Rhetoric in the Period of the Second Sophistic », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 37. 1, 1993, p. 445-456.
- PECERE, Oronzo, STRAMAGLIA, Antonio, *Studi Apuleiani* (con *Note di aggiornamento* di Luca Graverini), Cassino, Edizioni Università di Cassino, 2003.
- PECERE, Oronzo, STRAMAGLIA, Antonio (dir.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino, Università degli studi di Cassino, 1996.
- PEDEN, R. G., « The Statues in Apuleius' *Metamorphoses* 2.4 », *Phoenix*, 39, 1985, p. 380-383.
- PENNACINI, Adriano, DONINI, Pier Luigi, ALIMENTI, Terenzio, MONTEDURO ROCCA VINI, Anna (dir.), *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora, 1979.
- PERNOT, Laurent, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, t. I, *Histoire et technique*; t. II, *Les Valeurs*.
- , *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, LGF, coll. « Références », 2000.
- PICONE, Michelangelo, ZIMMERMANN, Bernhard (dir.), *Der Antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*, Basel, Birkhäuser, 1996.
- PINOTTI, Paolo, « L'Asino, il Re, la Fanciulla Gravida e il Cigno. Metamorfosi del mito e prefigurazioni del romanzo nella scrittura platonica », dans Marcella Guglielmo, Edoardo Bona (dir.), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003, p. 49-78.
- PORTOGALLI CAGLI, Bruno, « Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio », *Studi classici e orientali*, 12, 1963, p. 227-241.
- , *Apuleio: il demone di Socrate*, Venezia, Edizioni Marsilio, 1992.
- PUCCINI (PUCCINI-DELBEY), Géraldine, « Diégèse et métadiégèse dans les *Métamorphoses* d'Apulée: les frontières du récit », *Revue de narratologie*, 2, 1999, p. 27-39.
- , « La folie amoureuse dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, février 1999, p. 318-336.
- , « L'étonnant et le merveilleux dans l'esthétique et la philosophie d'Apulée », dans Fabrice Parisot (dir.), *Hommage à monsieur le professeur Gérard Lavergne*, Nice, Université de Nice-Sophia Antipolis, 2001, p. 369-394.
- , « La femme dans les *Métamorphoses* d'Apulée: une descente dans l'animalité? », *Anthropozoologica*, 33-34, 2001, p. 85-93.
- , « Figures du narrateur et du narrataire dans les œuvres romanesques de Chariton d'Aphrodisias, d'Achille Tatius et d'Apulée », dans Bernard Pouderon (dir.), *Les Personnages du roman grec*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 2001, p. 87-100.
- , *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, Bruxelles, Latomus, 2003.

- , « Apulée est-il un *uir bonus dicendi peritus* dans le *De magia*? », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 227-237.
- , *De magia d'Apulée*, Neuilly, Atlande, 2004.
- , « De la campagne à la plage : symbolique des espaces dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Bernard Pouderon (dir.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2005, p. 289-298.
- , « Les discours dans les *Métamorphoses* d'Apulée : vérité ou mensonge, ou faut-il croire celui qui parle? », dans Bernard Pouderon et Jocelyne Peigney (dir.), *Discours et débats dans l'ancien roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 141-152.
- , « Présence-absence de la figure du *lector* dans les romans latins de l'époque impériale », *Revue des études anciennes*, 108, n° 1, 2006, p. 313-326.
- , « Début et fin des *excursus* dans le *De magia* d'Apulée », dans Bruno Bureau et Christian Nicolas (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Lyon, Université Jean Moulin, 2007, p. 465-474.
- , *La Vie sexuelle à Rome*, Paris, Tallandier, 2007.
- , « La vertu de sagesse existe-t-elle dans les *Métamorphoses* d'Apulée? », dans Bernard Pouderon et Cécile Bost-Pouderon (dir.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2009, p. 283-296.
- , « Apulée, un nouveau Socrate? Une analyse des rapports d'intertextualité entre le *De magia* d'Apulée et l'*Apologie de Socrate* de Platon », *Latomus*, 69/2, juin 2010, p. 429-445.
- , « La science philosophique d'Apulée comme lieu de mémoire de la pensée platonicienne », dans Hélène Casanova-Robin et Perrine Galand (dir.), *Écritures latines de la mémoire de l'Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 83-103.
- , « La vertu de silence dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Rémy Poinault (dir.), *Présence du roman grec et latin*, Clermont-Ferrand, Centre de recherches André Piganiol-Présence de l'Antiquité, 2011, p. 225-236.
- , « Lucius âne dans les *Métamorphoses* d'Apulée : le monstrueux au cœur de l'humain », *Eidolon*, 100, « Le monstrueux et l'humain », dir. Danièle James-Raoul et Peter Kuon, 2012, p. 33-43.
- , « *Redde me meo Lucio* (Apulée, *Métamorphoses*, XI, 2, 4) : métamorphose et identité de Lucius dans le roman d'Apulée », dans Sylvie Laigneau-Fontaine et Fabrice Poli (dir.), *Liber aureus. Mélanges d'antiquité et de contemporanéité offerts à Nicole Fick*, Nancy, Association pour la diffusion de la recherche sur l'Antiquité, 2012, p. 373-383.
- , « La Thessalie, terre de fascination dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidolon*, 99, « L'esprit des lieux », dir. Gérard Peylet et Michel Prat, 2012, p. 289-297.
- , « La figure du *poeta* dans les *Florides* d'Apulée », dans Hélène Vial (dir.), *Poètes et orateurs dans l'Antiquité. Mises en scène réciproques*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires de Clermont-Ferrand, 2013, p. 365-373.

- , « Vénus et Cupidon dans les *Métamorphoses* d'Apulée (IV, 28-VI, 24) : de la relation conflictuelle à la construction identitaire du fils », dans Hélène Vial (dir.), *Aphrodite-Vénus et ses enfants. Incarnations littéraires d'une mère problématique*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 67-76.
- RANKIN, Herbert, David, *Sophists, Socratics and Cynics*, London/Totowa (N.J.), Croom Helm/Barnes & Noble Books, 1983.
- REARDON, Bryan, *Courants littéraires grecs des I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- , « The Second Sophistic and the Novel », dans Glen Warren Bowersock (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park (PA), American Philological Association, 1974, p. 23-29.
- REGEN, Frank, *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, Berlin/New York, de Gruyter, 1971.
- , « Il *de deo Socratis* di Apuleio », *Maia*, 51, 1999, p. 429-456.
- REMES, Pauliina, *Neoplatonism*, Stocksfield, Acumen, 2008.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, « Human Bonding and *oikeiōsis* in Roman Stoicism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 221-225.
- , *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- RIVES, James, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- RUSSELL, Donald Andrew (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- SALLMANN, Klaus, « Erzählendes in der *Apologie* des Apuleius, oder Argumentation als Unterhaltung », dans Heinz Hofmann (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 6, Groningen, Egbert Forsten, 1995, p. 137-68.
- SANCHEZ-OSTIZ, Alvaro, « Notas sobre *numen* y *maiestas* en Apuleyo », *Latomus*, 62/4, 2003, p. 844-863.
- SANDY, Gerald, « Book XI: Ballast or Anchor? », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 123-140.
- , « Apuleius' *Metamorphoses* and the Greek Novel », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1511-1574.
- , *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997.
- , « Apuleius' *Golden Ass*. From Miletus to Aegypt », dans Heinz Hofmann (dir.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 81-102.
- , « The Tale of Cupid and Psyche », dans Heinz Hofmann (dir.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 126-138.
- SAURON, Gilles, « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », *Revue des études latines*, 85, 2007, p. 131-154.

- SCHILLING, Robert, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, E. de Boccard, 1954.
- SCHLAM, Carl, « *Platonica in the Metamorphoses of Apuleius* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 1970, p. 477-487.
- , *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.
- SCHMELING, Gareth (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Boston/Leiden, Brill, 1996.
- SCHMELING, Gareth, MONTIGLIO, Sylvia, « Riding the Waves of Passion: an Exploration of an Image of Appetites in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Wytse Keulen, Ruurd Nauta, Stelios Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaïke Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006, p. 28-41.
- SCHMIDT, Valdemar, « *Videant inreligiosi, videant et errorem suum recognoscant: Apuleius' Metamorphoses and Christianity* », *Vigiliae christianae*, 51, 1997.
- SCOBIE, Alexander, « The Structure of Apuleius' *Metamorphoses* », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 43-61.
- SCOTTI, Maria Teresa, « *Religiosis Viantium: Note ad Apuleio, Florida 1* », dans Nicholas Horsfall (dir.), *Vir Bonus Discendi Peritus. Studies in celebration of Otto Skutsch's eightieth birthday*, London, University of London, 1988, p. 126-127.
- SEADLEY, David, « Plato's *Auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition », *Philosophia*, 1997, p. 110-129.
- SHUMATE, Nancy, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.
- SLATER, Niall, « Space and Displacement in Apuleius », dans Michael Paschalis and Stavros Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis Publishing/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002, p. 161-176.
- SMITH, Warren, « Apuleius and the New Testament: Lucius' conversion experience », *Ancient Narrative*, 2009, p. 51-73.
- SOLER, Joëlle, « Lecture nomade et frontières de la fiction dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, PUPS, 2001, p. 11-23.
- STANTON, G.R., « Sophists and Philosophers: Problems of Classification », *American Journal of Philology*, 94, 1973, p. 350-64.
- STOK, Fabio, « Il pauperismo di Apuleio », *Index*, 13, p. 353-386.
- SÜNSKES THOMPSON, Julia, « Der Tod und das Mädchen: zur Magie im römischen Reich », *Laverna*, 5, 1994, p. 104-133.
- TAISNE, Anne-Marie, « L'orateur idéal de Cicéron (*De or.*, I, 202) à Quintilien (*I. O.*, XII, I, 25-26) », *Vita latina*, 146, juin 1997, p. 35-43.

- , « Magie de l'image chez Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 2008, p. 163-189.
- TASINATO, Maria, *La Curiosité, Apulée et Augustin*, Lagrasse, Verdier, 1999.
- TATUM, James, *Apuleius and The Golden Ass*, Ithaca/London, Cornell UP, 1979.
- TATUM, James (dir.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore/London, Johns Hopkins UP, 1994.
- THESLEFF, Holger, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademie, 1961.
- , « Notes on Eros in Middle Platonism », *Arctos*, 28, 1994, p. 115-128.
- THESLEFF, Holger (dir.), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademie, 1965.
- TERNES, Charles-Marie (dir.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre-Wiltheim, 1998.
- THIBAU, Roger, « Les Métamorphoses d'Apulée et la théorie platonicienne de l'éros », *Studia philosophica gandensia*, 3, 1965, p. 89-144.
- TOMASCO, D., « Ancora sul prologo del *De deo Socratis* », dans Enrico Flores (dir.), *Miscellanea di studi in onore di Armando Salvatore*, Napoli, Loffredo, 1992, p. 173-195.
- TOTTI, Maria (dir.), *Ausgewählte Texte der Isis -und Sarapis-religion*, Hildesheim, Olms, 1985.
- TRAN TAM TINH, VON, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, E. de Boccard, 1964.
- TRAPP, Michael, « Plato's *Phaedrus* in Second-Century Greek Literature », dans David Andrew Russell (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- TURCAN, Robert, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- , « *Fani quidem aduena, religionis autem indigena* (Apulée, *Métamorphoses* XI, 26, 3) », dans Pol Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux*, t. IV, *Archéologie et histoire de l'art, religion*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 547-556.
- VALLETTE, Paul, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, Klincksieck, 1908.
- VAN DER STOCKT, Laurent, « Plutarch and Apuleius: Laborious Routes to Isis », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 168-182.
- VERSNEL, Henk, « Some reflections on the relationship magic-religion », *Numen*, 38, 1991, p. 177-197.
- VEYNE, Paul, « Apulée à Cenchrées », *Revue de philologie*, 39, 1965, p. 241-251.
- WALSH, Patrick Gerard, *The Roman Novel. The Satyricon of Petronius and the Metamorphoses of Apuleius*, Cambridge, Cambridge UP, 1970.
- , « Apuleius and Plutarch », dans Henry Blumenthal, Robert Markus (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, Variorum Publications, 1981, p. 20-32.



- , « The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine) », *Greece and Rome*, 35, 1988, p. 73-85.
- WEISS, Charles, *Literary Turns: The Representation of Conversion in Aelius Aristides' Hieroi Logoi and Apuleius' Metamorphoses*, Diss., Yale University, 1998.
- WHITMARSH, TIM (dir.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge, Cambridge UP, 2008.
- WHITTAKER, John, « Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 81-123.
- WINKLE, Jeffrey, *Daemons, demiurges and dualism: Apuleius' Metamorphoses and the mysticism of Late Antiquity*, PhD, Northwestern University, Evansville, 2002.
- WINKLER, John, *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1985.
- WLOSOK, Antonie, « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Stephen Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, Oxford UP, 1999, p. 142-156.
- ZAMBON, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.
- ZIMMERMAN, Maaïke, « On the Road in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Michael Paschalis et Stavros Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002, p. 78-97.
- , « Echoes of Roman Satire in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Ruurd Nauta (dir.), *Desultoria scientia: Genre in Apuleius' Metamorphoses and Related texts*, Leuven/Paris/Dudley (MA), Peeters, 2006, p. 87-104.
- , « Text and Interpretation - Interpretation and Text », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 1-27.
- ZINTZEN, Clemens, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.





## INDEX DES ŒUVRES D'APULÉE

### *Apologie*

- 3.4 – 91 ; 3.8 – 91 ; 3.9 – 91 ; 3.11 – 91.  
 4 – 33, 97 ; 4.1 – 117 ; 4.1-3 – 37 ; 4.7 – 83 ; 4.9 – 37.  
 5.1 – 59 ; 5.5 – 38, 44.  
 7.3 – 44.  
 9.11 – 84.  
 10 – 86, 94 ; 10.6 – 16.  
 11 – 117 ; 11.6 – 38.  
 12.1 – 79, 80.  
 13 – 86, 258 ; 13.1 – 86 ; 13.5 – 202 ; 13.6 – 202.  
 14.8 – 204.  
 15.3 – 202 ; 15.7 – 68, 97, 98, 202 ; 15.8-9 – 52 ; 15.9 – 52 ; 15.10 – 41.  
 16.1 – 68, 69, 203 ; 16.6 – 84.  
 17 – 34 ; 17.6-11 – 95.  
 17-18 – 278  
 18 – 258 ; 18.7 – 95, 98 ; 18.8 – 95 ; 18.12 – 95.  
 19 – 95.  
 20.7 – 278.  
 21.5 – 100.  
 22.2 – 101 ; 22.4-5 – 29 ; 22.6 – 102 ; 22.7 – 102 ; 22.9 – 100.  
 23.2 – 101.  
 24.5 – 155 ; 24.6 – 74.  
 25.5 – 40 ; 25.8 – 78 ; 25.9 – 77, 117, 237 ; 25.10 – 80.  
 26 – 265 ; 26.1-2 – 79 ; 26.5 – 109, 117 ; 26.6 – 81, 146.  
 27.1 – 75 ; 27.1-2 – 74 ; 27.2 – 83, 112, 188 ; 27.3 – 84, 91.  
 31.2 – 106, 109 ; 31.5 – 58, 73, 96, 97 ; 31.6 – 83 ; 31.9 – 149.  
 33.4 – 67, 73.  
 36 – 9 ;  
 36.3 – 71, 85, 116 ;  
 36.5 – 73 ; 36.6 – 72 ; 36.8 – 67, 69.  
 37.3 – 53.  
 38 – 9 ;  
 38.1 – 71 ; 38.4 – 74.  
 39.1 – 67, 100, 251 ; 39.4 – 52.  
 40 – 9 ; 40.1 – 70 ; 40.3 – 67 ; 40.6 – 62 ; 40.10 – 62.  
 41.3 – 76 ; 41.4 – 62 ; 41.7 – 71, 85.  
 42 – 85 ; 42.3 – 106 ; 42.5 – 73 ; 42.6 – 52, 106.  
 43 – 153 ; 43.1 – 64, 73 ; 43.2 – 64, 145 ; 43.3 – 155 ; 43.4 – 49 ; 43.6 – 83, 113, 233.  
 44 – 9.  
 45 – 70.  
 48-51 – 9.  
 49.1 – 48, 84 ; 49.2 – 73 ; 49.3 – 71.  
 50.5 – 252.  
 51.8 – 70, 74, 75.  
 52 – 183 ; 52.1 – 94.  
 53 – 91.  
 53-56 – 149.  
 54.3 – 94.  
 55 – 110, 168, 235 ; 55.8 – 20, 111, 117 ; 55.9 – 81, 185 ; 55.10 – 44 ; 55.10-11 – 49.  
 56.2 – 83.  
 57 – 91.  
 61 – 91, 183.  
 63.6 – 91.  
 64.3 – 85, 251, 284 ; 64.3-4 – 76 ; 64.3-8 – 148 ; 64.4 – 184 ; 64.5-7 – 76 ; 64.7 – 150, 163 ; 64.8 – 163.  
 65.8 – 49, 86.

- 70-70.  
 72-111.  
 72.3-87.  
 73-111; 73.2-44.  
 81.2-72.  
 82.5-91.  
 83-183.  
 85-10; 85.2-91.  
 93.2-101.  
 94.6-53.  
 103.2-73; 103.4-33.
- De deo Socratis* 10-12, 16, 21, 22, 34, 48,  
 74, 77, 89, 148, 151, 153, 159, 162,  
 196, 228, 232, 258, 280.  
 I.117-III.124-151;  
 II-66; II.121-254, 262, 272;  
 II.121-122-196.  
 III-163; III.122-35, 77, 146, 184;  
 III.123-151, 152, 167, 235;  
 III.124-48, 84, 150, 151, 164,  
 196, 198, 228, 231; III.125-148,  
 184; III.125-126-146, 253;  
 III.132-184.  
 IV.126-61, 147; IV.127-154, 167,  
 258; IV.127-129-146; IV.128-  
 167.  
 V.131-164.  
 VI.132-154; VI.133-145, 154,  
 160; VI.134-197.  
 VII.136-137-162.  
 IX.140-153, 201.  
 X.142-201.  
 XI.144-197.  
 XII.145-147-197.  
 XIII.147-161; XIII.147-148-161,  
 197; XIII.148-77, 189.  
 XIV.148-149-234-235; XIV.149-  
 197; XIV.149-150-170.  
 XV.150-284; XV.153-154-197.  
 XVI.154-155-197; XVI.155-156;  
 XVI.156-90, 157.  
 XVII.1-156; XVII.157-157, 160,  
 258; XVII.158-259.  
 XVIII.32-84; XVIII.159-257.  
 XIX.163-119.  
 XX.166-84, 90; XX.167-258, 271.  
 XXI.167-98.  
 XXII.169-84, 90, 118; XXII.170-  
 276.  
 XXIII.174-278; XXIII.175-97,  
 258.  
 XXIV.176-252, 258.
- De mundo* 10, 11, 25, 71, 151, 193, 194,  
 206, 207, 262, 283, 285, 288.  
 288-262; 288-289-66; 289-11,  
 71, 265; 326-327-20; 337-206;  
 338-206-207; 339-206; 342-  
 343-194; 344-165; 350-167;  
 350-351-151; 357-283; 360  
 -151; 361-85, 151; 372-150;  
 397b9-401a12-151.
- De Platone et eius dogmate*  
 I.I.180-87; I.II.183-86; I.II.184  
 -184; I.II.185-50, 86, 252;  
 I.II.186-262; I.II.188-50;  
 I.III-88; I.III.186-84, 88, 90;  
 I.III.186-187-87; I.III.187-84,  
 89; I.III.188-61; I.V.190-151,  
 164, 197, 228; I.V.191-229;  
 I.VI.193-150; I.VIII.198-205;  
 I.IX.200-184, 262; I.XI.204-  
 151, 170; I.XI.204-205-154;  
 I.XII.206-252; I.XVI.215-71.  
 II.I.220-164; II.II.221-184, 252;  
 II.IV.226-133; II.VI.228-253;  
 II.VII.229-235, 280; II.VIII.231  
 -44; II.XIV.212-54; II.XX.247  
 -53, 254, 284; II.XX.249-254;  
 II.XXII.251-253; II.XXII.252-  
 254; II.XXIII-152; II.XXIII.253  
 -254.  
 VI.193-164.
- Florides* 10-16, 19, 21, 22, 36, 37, 43-46,  
 55, 56, 62, 65, 67, 74, 83, 85, 92, 150,  
 235, 272, 280, 287.  
 II.1-85, 92; II.2-263; II.5-263.  
 III.10-49; III.13-37.  
 IV.1-58.

V – 16, 44, 74.  
 VI – 67, 110-112 ; VI.7-12 – 59 ;  
 VI.8-9 – 111.  
 VII – 34, 35, 79, 99, 100, 251 ; VII.4  
 – 55 ; VII.9 – 251 ; VII.10 – 35, 40,  
 79, 96 ; VII.12 – 99.  
 VIII.1-2 – 57.  
 IX – 65, 100 ; IX.3 – 57 ; IX.4 – 16,  
 55 ; IX.7-8 – 57 ; IX.14 – 51 ; IX.15  
 – 58 ; IX.24 – 58, 59 ; IX.27-28 –  
 14 ; IX.27-29 – 55 ; IX.28-29 – 23 ;  
 IX.33 – 74.  
 X – 145, 153, 154, 188, 208 ; X.3-4 –  
 188 ; X.4 – 150, 208.  
 XII – 67.  
 XIII – 16, 61 ; XIII.3 – 41, 52.  
 XIV – 99, 100, 102, 268 ; XIV.2 – 100,  
 268, 291 ; XIV.22 – 278.  
 XV – 107-109, 111, 121, 226, 229 ;  
 XV.4 – 20, 111 ; XV.12 – 108 ;  
 XV.14 – 226 ; XV.15 – 110, 235 ;  
 XV.16 – 84 ; XV.19 – 84, 235 ;  
 XV.20 – 112 ; XV.22 – 97 ; XV.23-  
 24 – 226 ; XV.24 – 228 ; XV.26 –  
 16, 85, 87, 115 ; XV.26-27 – 226.  
 XVI – 65 ; XVI.3 – 38 ; XVI.25 – 16 ;  
 XVI.29 – 16 ; XVI.31 – 57 ; XVI.33  
 – 45 ; XVI.34 – 57 ; XVI.38 – 158.  
 XVII – 49 ; XVII.4 – 20, 59, 111 ;  
 XVII.6-8 – 70 ; XVII.14 – 57.  
 XVIII – 41, 44, 46, 65, 70, 84, 87,  
 183, 191 ; XVIII.1 – 16, 44, 56 ;  
 XVIII.5 – 61 ; XVIII.9 – 56 ;  
 XVIII.10 – 45, 96 ; XVIII.15 – 87 ;  
 XVIII.16 – 13, 37 ; XVIII.19 – 42,  
 84 ; XVIII.30-35 – 70 ; XVIII.32  
 – 72, 84 ; XVIII.35 – 84, 183 ;  
 XVIII.36 – 47, 235 ; XVIII.37 –  
 191 ; XVIII.38 – 45, 158 ; XVIII.42  
 – 44, 87.  
 XIX – 70 ; XIX.1 – 84.  
 XX – 84 ; XX.3 – 43 ; XX.4 – 16,  
 87 ; XX.4-6 – 55 ; XX.6 – 55, 99 ;  
 XX.10 – 57.

XXII – 99, 100, 268 ; XXII.1-2 – 101 ;  
 XXII.4 – 100, 291 ; XXII.5 – 268.

### *Métamorphoses*

I.1 – 23, 290 ; I.2.1 – 17, 93 ; I.6 –  
 129 ; I.6.1-3 – 128 ; I.7.4 – 215 ;  
 I.7.9 – 129, 244 ; I.7.10 – 276 ;  
 I.12.1 – 170 ; I.14.4 – 168 ; I.18-  
 19 – 130 ; I.20.1-4 – 169 ; I.23.6  
 – 169 ; I.25.6 – 255.  
 II.1 – 223 ; II.1.2 – 263 ; II.1-2 – 270 ;  
 II.4.3 – 172, 201 ; II.5.2-8 – 172 ;  
 II.9.3 – 203 ; II.12.5 – 70 ; II.14.6  
 – 170 ; II.18.4 – 216 ; II.28.1 –  
 185 ; II.28.2 – 262 ; II.28.6 – 262 ;  
 II.29.4 – 262 ; II.29.6 – 185 ;  
 II.30.1 – 185 ; II.30.3 – 244 ;  
 II.31.3 – 170 ; II.32.1 – 232.  
 III.4-6 – 276 ; III.11.4 – 170 ; III.12.3  
 – 244 ; III.15 – 273 ; III.15.3-5  
 – 172 ; III.15.4 – 110 ; III.15.7 –  
 172 ; III.16 – 232 ; III.17.2 – 186 ;  
 III.18.3 – 172 ; III.19.1 – 260 ;  
 III.24.4 – 172 ; III.24.6 – 130 ;  
 III.25.1 – 192 ; III.27 – 275 ; III.29  
 – 275 ; III.29.6 – 193.  
 IV.1.4-5 – 131 ; IV.2 – 217, 275 ;  
 IV.2.4 – 256 ; IV.3.1 – 192 ;  
 IV.3.2-4 – 131 ; IV.3.3 – 256 ; IV.4  
 – 178 ; IV.6.1-2 – 133 ; IV.6.2-3 –  
 133 ; IV.8.6 – 260 ; IV.8.8 – 169,  
 260 ; IV.10 – 260 ; IV.10.2 – 169 ;  
 IV.11.3 – 169 ; IV.11.4 – 260 ;  
 IV.11.7 – 169 ; IV.12 – 178, 260 ;  
 IV.20.2 – 260 ; IV.24.2 – 134 ;  
 IV.24.4 – 133 ; IV.24.5 – 191 ;  
 IV.25.3 – 191 ; IV.27.8 – 134,  
 290 ; IV.28 – 273 ; IV.28.3 – 228 ;  
 IV.28.4 – 237 ; IV.29.4 – 136, 173 ;  
 IV.30.1 – 173 ; IV.30.3 – 174 ;  
 IV.30.5 – 136 ; IV.31.5 – 244 ;  
 IV.32.6 – 136, 174.  
 V.1 – 220 ; V.1.4 – 174 ; V.1.7 – 174 ;  
 V.2.1 – 174 ; V.5.3 – 175 ; V.5.5 –  
 224 ; V.6 – 230 ; V.6.9-10 – 236 ;

- V.6.10 – 224 ; V.11 – 216 ; V.12 – 273 ; V.19.3 – 175 ; V.22 – 191 ; V.22.5-7 – 230 ; V.22.7 – 174 ; V.23.3 – 230 ; V.23.4 – 175 ; V.25.5 – 259 ; V.25.6 – 175, 245 ; V.26.1 – 175, 192, 224 ; V.26.5 – 175.
- VI.1.1 – 236 ; VI.1.5 – 237, 245 ; VI.2 – 232 ; VI.2.2 – 174 ; VI.2.4 – 237 ; VI.2.6 – 174 ; VI.3.3 – 237 ; VI.5.1 – 192 ; VI.5.2 – 190 ; VI.5.3 – 174, 245 ; VI.5.4 – 238, 245 ; VI.6.3 – 174 ; VI.9.2-3 – 209 ; VI.10.1 – 209 ; VI.10.2 – 246 ; VI.10.3 – 238, 246 ; VI.10.5 – 178 ; VI.11.1 – 246 ; VI.12.1 – 160, 246 ; VI.12.2 – 175 ; VI.13.1 – 160, 192 ; VI.13.3 – 260 ; VI.15.3 – 260 ; VI.16.1 – 174 ; VI.16.2 – 174 ; VI.16.2-3 – 247 ; VI.18.4 – 225 ; VI.18.7 – 225 ; VI.18.8 – 225 ; VI.19 – 216 ; VI.20.1 – 160, 247 ; VI.20.2 – 225 ; VI.20.5 – 247 ; VI.22.2-5 – 136 ; VI.23.1 – 176 ; VI.23.2-4 – 139 ; VI.24.1-2 – 176 ; VI.24.3 – 176 ; VI.24.4 – 176 ; VI.25.1 – 134, 176 ; VI.27.2 – 131 ; VI.28.4 – 192 ; VI.28.4-6 – 131 ; VI.29.1-5 – 131 ; VI.29.6-8 – 131.
- VII.5.5 – 260 ; VII.5.6 – 260 ; VII.7.3 – 173 ; VII.8.2 – 260 ; VII.10 – 241 ; VII.10.3 – 141 ; VII.12.1 – 256 ; VII.14.4 – 178 ; VII.14.5 – 132 ; VII.16.2-5 – 132 ; VII.16.5 – 136 ; VII.18.2 – 215 ; VII.19.3 – 132 ; VII.20.1 – 177 ; VII.21.1-5 – 132 ; VII.22.1-4 – 132 ; VII.25.3 – 216.
- VIII.2.4 – 260 ; VIII.7 – 250 ; VIII.7.1 – 185 ; VIII.13.4 – 260 ; VIII.15.8 – 216 ; VIII.24.1 – 257 ; VIII.24.2 – 283 ; VIII.24.4 – 255 ; VIII.29 – 147, 242 ; VIII.30.5 – 273 ; VIII.31.5 – 191.
- IX.1.5 – 177, 256 ; IX.2 – 147 ; IX.9.1 – 216 ; IX.11.3 – 211 ; IX.11.4 – 256 ; IX.13.3 – 193 ; IX.13.4 – 97 ; IX.13.5 – 58, 60, 257 ; IX.15.6 – 147 ; IX.18 – 241 ; IX.18.2 – 178 ; IX.19 – 241 ; IX.21.2 – 178 ; IX.35.1-6 – 137 ; IX.36.1-5 – 137 ; IX.37.1-7 – 137 ; IX.38.1-10 – 137 ; IX.40 – 147.
- X.1.3 – 216 ; X.2.4 – 137 ; X.2.5 – 137 ; X.3.1 – 244 ; X.3.5 – 192 ; X.5.2 – 181 ; X.6.4 – 138 ; X.7.1-2 – 138 ; X.7.5 – 186 ; X.9.2 – 178 ; X.12.4 – 186 ; X.13.2 – 244 ; X.23.4 – 244 ; X.23.6 – 244 ; X.24 – 147 ; X.24.4 – 244 ; X.26.2 – 256 ; X.27.1 – 244 ; X.28 – 186 ; X.28.2 – 178 ; X.30 – 217 ; X.30.1 – 178 ; X.31.4 – 178 ; X.32.1 – 178, 186 ; X.33.1-3 – 84 ; X.33.2 – 260 ; X.33.2-3 – 93 ; X.33.3 – 178, 258 ; X.33.4 – 140 ; X.34.2 – 186 ; X.35 – 214 ; X.35.1 – 220 ; X.35.2-3 – 261 ; X.35.3 – 221 ; X.35.4 – 222 ; X.35.5 – 220.
- XI.1 – 178, 201, 223, 230 ; XI.1.1-2 – 260 ; XI.1.1 – 222 ; XI.1.2 – 162, 178, 232, 248 ; XI.1.3 – 193, 198, 232 ; XI.1.4 – 84, 226, 232, 238 ; XI.2 – 188, 218 ; XI.2.1 – 179 ; XI.2.4 – 267 ; XI.3 – 263 ; XI.3.1 – 198 ; XI.3.4 – 201 ; XI.3.5 – 205 ; XI.4.1 – 201, 207 ; XI.4.3 – 182, 200 ; XI.5 – 163, 190 ; XI.5.1 – 161, 163, 164, 183, 201, 207 ; XI.5.1-3 – 234 ; XI.5.2 – 172, 177 ; XI.5.2-3 – 166 ; XI.5.3 – 110, 182 ; XI.5.4 – 188, 193, 264 ; XI.6.2 – 209 ; XI.6.5 – 266 ; XI.6.5-6 – 243 ; XI.6.6 – 190 ; XI.6.7 – 242, 248, 273 ; XI.7.1 – 179, 183, 204, 239, 271 ; XI.7.2 – 273 ; XI.7.3 – 206 ; XI.7.4 – 164 ; XI.7.5 – 179, 207 ; XI.8.1 – 180, 205 ; XI.8.2-4

- 180; XI.9.1 - 194; XI.9.2 - 201, 248; XI.9.4-6 - 140; XI.9.5 - 205; XI.10.2 - 283; XI.10.3-5 - 261; XI.10.4 - 188; XI.11.2 - 188, 226; XI.11.3 - 204, 226, 272; XI.12.1 - 188, 195; XI.15.1 - 18, 188, 216; XI.15.2 - 250, 274; XI.15.3 - 210, 250; XI.15.4 - 148, 188, 194, 268; XI.15.5 - 248, 250, 266; XI.16.2 - 273; XI.16.3 - 267; XI.16.4 - 268; XI.16.6 - 239, 242; XI.16.10 - 205; XI.17.1 - 239; XI.17.5 - 270; XI.19.1 - 271; XI.19.3 - 242, 250, 274; XI.20.2 - 178; XI.20.5 - 240; XI.20.6 - 147, 194; XI.21.3 - 261; XI.21.4 - 188; XI.21.7 - 188, 195, 268; XI.22.1 - 227, 251; XI.22.2 - 195; XI.22.5 - 191; XI.23 -

239; XI.23.2 - 227, 242; XI.23.3 - 240; XI.23.5 - 189, 227, 270; XI.23.6 - 274; XI.23.7 - 148, 227, 262, 265, 269; XI.24 - 183; XI.24.1 - 277; XI.24.4 - 206, 266, 269; XI.24.5 - 228, 271; XI.24.7 - 232; XI.25.1 - 194; XI.25.2 - 194; XI.25.5 - 163; XI.25.6 - 228, 270, 272, 274; XI.25.7 - 269; XI.26.1 - 221; XI.26.1-2 - 221; XI.26.2 - 218; XI.26.3 - 179, 269; XI.26.4 - 275; XI.27 - 161; XI.27.1 - 274, 276; XI.27.2 - 166; XI.27.3 - 282; XI.28.5 - 243; XI.28.6 - 276; XI.27.9 - 18, 188; XI.29.2 - 267; XI.29.5 - 196; XI.30.1 - 243; XI.30.2 - 188, 276; XI.30.4 - 18, 280, 283.



## INDEX LOCORUM

- Albinus 121, 154, 229, 266.
- Alcinoos 71, 116, 155, 266, 285.
- Aelius Aristide 14, 18, 27, 35.
- Ambroise 230.
- Anthologie grecque* 17.
- Asclépius 12, 21, 81, 263.
- Aristote 11, 25, 36, 43, 62, 63, 67, 71-73, 80, 83, 85-87, 90, 104, 109, 113, 115-118, 220, 281, 285, 287-288.
- De caelo* I.1.268a10-13 – 166.
- E. N.* I, 4-5 – 281.
- H. A.* 620a – 67.
- fr. 6 – 117; fr. 191 – 109; fr. 192 – 109.
- Metaph.* A.2.982b11 – 63; A.5.986a – 220; 987a – 29, 86, 88.
- Part. anim.* II.1.946a12 – 71.
- Pol.* I.1253a3 – 281.
- Rhet.* 1354a – 43.
- Arnobe 107, 194.
- Aspasius 62, 118, 119.
- Athénée 62, 217.
- Augustin 209.
- Ciu.* IV.2 – 11; VI.1 – 181, 197; VI.3 – 46; VII.6 – 107; VIII, 12 – 37; VIII.12-14 – 17; VIII.19 – 17; XVIII.18 – 13, 17.
- Ep.* 138.19 – 158
- Aulu-Gelle 10, 29, 54
- Noct. Att.* I.9 – 226; I.9.8 – 114; II.28.2 – 240; II.29.1 – 29; IV.1.6 – 54; IV.1.18 – 54; IV.9.9 – 240; XIII.29 – 54; XVIII.10.8 – 70.
- Cassiodore
- De arithm.*, P.L. LXX, 1208 M – 10.
- De musica*, P.L. LXX, 1212 M – 9.
- Celse 154, 161, 229, 286
- Cicéron 10, 22, 24, 36, 38, 39, 40, 43, 49, 51-53, 60, 61, 68, 73, 84, 96, 97, 103-105, 120-122, 130, 134, 143, 219, 249, 253, 255, 266, 281, 288.
- Acad. pr.* II.14 – 88; II.23.72 – 104.
- Acad. post.* I.12.44 – 103; I.28 – 181.
- Att.* IV.16 – 80.
- Brutus* 9 – 53; 308-309 – 60; 314 – 60.
- Contre Vatinius* 6.14 – 105.
- De diuin.* II.38.80 – 135.
- De fin.* II.12.37 – 253.
- De Inu.* 1.2 – 61; II.22.66 – 234.
- De nat. deor.* II.99 – 147; II.147 – 152; III.12 – 135.
- De off.* V.15 – 185; XLIII.153 – 253; XLIV.156 – 281.
- De orat.* I.7.28 – 130; I.20.89 – 53; III.15.56-95 – 43; III.21 – 41; III.66 – 51; III.127 – 23.
- Lucullus* 33 – 219.
- Nat.* II.37 – 281.
- Pro Caelio* 27 – 135.
- Pro Murena* 63 – 71.
- Resp.* I.10.16 – 88, 120; II.66 – 61.
- Tusc.* I.32.79 – 80; I.48 – 138; II.26 – 51; IV.8 – 97; IV.26.57 – 253; IV.38 – 61; IV.60 – 61; V.3.7 – 253; V.8-9 – 281; V.70 – 92, 152.
- Verr.* II.2.22.6 – 19.
- Cléanthe 187, 254.
- Corpus Hermeticum 150.



Corpus Hippocraticum 70.

Damascius 199.

Diodore de Sicile 88, 163, 230.

Diogène Laërce 86, 89.

II.42 – 85 ; III.8-9 – 87 ; VIII.10 – 226 ; VIII.27 – 213 ; VIII.54-55 – 105 ; VIII.78 – 85 ; IX.17 – 29 ; IX.56 – 41.

Dion Chrysostome

*Or.* 60.10 – 20 ; 71.2 – 23.

Fronton 34, 54, 134, 149.

Hérodote

I.105 – 218 ; II.81 – 110.

*Historia Augusta* 290.

Homère 53, 58, 80, 95, 97, 101, 112, 163.

Horace 134, 139, 141

*Epod.* 17.16 – 277.

*Sat.* I.1.24-25 – 29 ; II.6.77-81 – 139.

Isocrate 10, 110.

Jamblique 16, 87, 88, 108, 109, 113, 199, 288.

*Vit. Pyth.* 5 – 109 ; 7-8 – 88 ; 9-19 – 112 ; 13 – 242 ; 25 – 109 ; 30 – 109 ; 72 – 226 ; 86 – 152 ; 131 – 117.

Justin 77, 218, 285, 289.

Juvénal 28, 141.

II.99 – 202 ; VI.532 – 278 ; VI.448-553 – 105.

Lucien 35, 62, 101.

*Le Pêcheur* 44-45 – 202.

*Le Rêve* 5 – 217.

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