

Nicolas Lévi

LA RÉVÉLATION FINALE À ROME

CICÉRON, OVIDE, APULÉE





Cet ouvrage aborde, à la frontière de l'histoire et de la théorie littéraires, de la philosophie et de l'histoire des religions, un schème de pensée en même temps qu'un motif esthétique présent dans trois monuments de la littérature latine et qui n'a jamais été encore étudié en tant que tel : celui de la révélation finale, qui trouve des précédents dans le procédé du *deus ex machina* de la tragédie grecque et dans celui du mythe eschatologique final chez Platon, et qui fait également penser, *mutatis mutandis*, à l'Apocalypse dans la Bible.

Le dialogue philosophique *Sur la République* de Cicéron, le cycle poétique apparenté à l'épopée que sont les *Métamorphoses* d'Ovide, et le roman de même titre d'Apulée, offrent en effet la particularité de se terminer tous trois par la mise en scène d'une expérience d'un accès révélé aux secrets de l'univers.

Ces conceptions philosophiques et religieuses se moulent chacune dans un dispositif apocalyptique fictionnel et s'intègrent, non sans tension parfois, dans l'univers créateur de leurs auteurs respectifs. Par un dialogue extrêmement subtil entre la fin de l'œuvre et la structure qui la précède, ces révélations placées à la fin des œuvres sont aussi des révélations finales des œuvres elles-mêmes, c'est-à-dire les vecteurs d'une élucidation rétrospective du sens, élucidation qui atteint notamment chez Apulée un degré spectaculaire de virtuosité littéraire au service d'une pensée du triomphe de la vérité sur les apparences trompeuses du monde.

Contenu de ce document :
Nicolas Lévi - La révélation finale à Rome - PDF complet



Agrégé de lettres classiques, Nicolas Lévi est professeur en classes préparatoires aux grandes écoles au lycée Fénélon (Paris). Cet ouvrage est issu de sa thèse, récompensée par le prix Louis Forest de la Chancellerie des Universités de Paris (2012).

Illustration : Salvator Rosa, *Pythagore sortant des Enfers* (détail), huile sur toile, 1662, Fort Worth (Texas), Kimbell Art Museum © 2014. Kimbell Art Museum, Fort Worth (Texas)/Art Resource, NY/Scala, Florence.

ISBN :

979-10-231-3555-8

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

LA RÉVÉLATION FINALE À ROME



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^e siècle.

D'une renaissance à une révolution ?

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

Nicolas Lévi

La révélation finale à Rome : Cicéron, Ovide, Apulée

Étude sur le « Songe de Scipion » (*De republica*, VI),
le discours de Pythagore (*Métamorphoses*, XV)
et la théophanie d'Isis (*Métamorphoses*, XI)



Ouvrage publié avec le concours de l'université Paris-Sorbonne

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

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014
ISBN de l'édition papier : 978-2-84050-945-5
© Sorbonne Université Presses, 2023

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

SUP

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

sup@sorbonne-universite.fr

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

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

INTRODUCTION

Au sixième et dernier livre du *De republica* (54-51 av. J.-C.), dans le fameux « Songe de Scipion », Cicéron met en scène Scipion Émilien racontant, à ses amis et interlocuteurs du dialogue philosophique qui a précédé, un songe au cours duquel il aurait vu ses glorieux ancêtres Scipion l'Africain et Paul-Émile lui apparaître pour lui révéler son avenir et lui faire contempler les secrets de l'univers, en particulier l'immortalité céleste de l'âme promise aux grands hommes. Au quinzième et dernier livre des *Métamorphoses* d'Ovide (1-8 apr. J.-C.), au moment où le poème, achevant son cycle, a quitté les temps du mythe pour rejoindre ceux de l'histoire romaine, la parole du poète est longuement déléguée au célèbre philosophe et thaumaturge grec Pythagore, qui, dans un discours inspiré par Apollon, révèle les secrets de la nature, notamment la métempsycose qui fonde l'impératif végétarien. Enfin, au onzième et dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée (vers 160-170 apr. J.-C.), le héros Lucius, après maints revers de fortune et tribulations essuyés à la suite de sa transformation en âne, voit lui apparaître en songe la déesse Isis, qui se révèle à lui comme la divinité suprême et providentielle, et lui offre un salut à condition qu'il s'engage désormais à son service et se fasse initier à ses mystères.

Ainsi, trois œuvres majeures de la littérature latine, malgré leurs différences génériques – un dialogue philosophique, un poème narratif, un roman enfin – présentent le point commun remarquable de mettre en scène, en leur livre final, une *révélation*, c'est-à-dire un phénomène par lequel des vérités cachées sont mises au jour d'une manière surnaturelle. Comment et pourquoi s'opère, dans chacun des cas, ce détour, ou ce secours, ultime par la révélation ? Quels sont les modes de représentation et la signification de ce motif qui unit un certain type d'*inuentio* – des conceptions religieuses et philosophiques moulées dans un dispositif fictionnel de révélation – et un certain type de *dispositio* – une configuration particulière de la fin ? Le point de départ de ce travail tient donc au pari que ces trois textes, dont la comparaison n'a pas été encore entreprise de manière systématique¹, mettent en jeu, sur des modes certes différents, un schème commun qui se singularise au sein de l'ensemble plus vaste de l'écriture

1 Nous avons jeté les bases de cette comparaison dans un article : « L'élaboration d'une forme littéraire à Rome : la révélation finale (Cicéron, Ovide, Apulée) », dans F. Toulze-Morisset (dir.), *Formes de l'écriture, figures de la pensée dans la culture gréco-romaine*, Villeneuve-d'Ascq, Université Charles-de-Gaulle Lille 3, 2009, p. 215-224.

apocalyptique (dans laquelle il faut ranger entre autres, à Rome, des textes célèbres comme le prologue des *Annales* d'Ennius ou le discours d'Anchise au livre VI de l'*Énéide*), comme de celui des fins à tonalité religieuse mais qui ne reposent pas nécessairement sur une mise en scène de révélation : par exemple, dans la *Consolation à Marcia* de Sénèque, en une fin d'ailleurs inspirée du « Songe de Scipion », le philosophe stoïcien évoque avec ferveur l'immortalité céleste de l'âme (en s'exprimant en son nom propre puis en faisant parler, au moyen d'une prosopopée, le père de Marcia, Crémutius Cordus) sans que cette vérité soit donnée comme le fruit d'une inspiration divine – à preuve la prosopopée de Crémutius Cordus, qui est introduite par l'impératif *puta* (« figure-toi »)², qui circonscrit les promesses sur le devenir de l'âme dans le cadre d'un pur espoir humain. Sénèque nous donne ainsi à penser une eschatologie sans révélation³.

8 Afin de déployer les enjeux de notre objet d'étude, il importe de préciser ici brièvement les contenus et l'articulation des deux notions qui le constituent : celle de révélation et celle de fin.

La notion même de révélation n'est pas sans poser problème : est-il légitime ou en tout cas prudent de faire appel à elle pour caractériser des textes païens ? On ne peut en effet méconnaître qu'elle s'est imposée dans le vocabulaire de la religion et de la philosophie occidentales à partir de l'expérience judéo-chrétienne, pour décrire le processus historique par lequel le Dieu du monothéisme se fait connaître aux hommes. Le terme *reuelatio* est de fait purement et simplement inusité en latin classique, et n'apparaît que sous la plume d'auteurs chrétiens, notamment, pour désigner les révélations de Dieu, chez Tertullien⁴ et dans la Vulgate⁵, où il traduit le grec ἀποκάλυψις ; quant au verbe dont ce terme dérive, *reuelare* (« dévoiler », « découvrir », « mettre à nu »), il n'apparaît lui-même qu'en latin impérial⁶, et il n'est qu'une seule fois utilisé en contexte païen en association avec l'idée de secrets de l'univers, certes dans les *Métamorphoses* d'Apulée – mais pour renvoyer à la divulgation à Lucius, par la servante Photis,

2 *Marc.*, 26 : *Putat [...] patrem tuum [...] dicere.*

3 Nous ne sommes donc pas entièrement d'accord avec le classement de ce texte dans la catégorie des « révélations philosophiques » proposé par H. Attridge, dans son article « Greek and Latin Apocalypses », *Semeia*, 14, 1979, p. 159-186, ici p. 163-164. D'une manière générale, cet article, qui a cependant le mérite d'être l'une des rares études offrant une typologie des apocalypses grecques et latines, n'apparaît pas du tout convaincant dans son classement : par exemple, la distinction entre les révélations philosophiques et les révélations par descente aux Enfers est irrecevable, car elle met sur le même plan un critère de contenu et un critère de cadre et escamote ainsi le problème des révélations philosophiques ayant lieu lors d'une catapse (comme le mythe d'Er chez Platon ou le discours d'Anchise au livre VI de l'*Énéide*). Nous proposerons notre propre typologie dans le chapitre préliminaire, p. 17-32.

4 Voir par ex. : *Marc.*, IV, 25, 5.

5 Voir par ex. : *Rom.*, XVI, 25 ; 1 *Cor.*, I, 7 ; 2 *Cor.*, XII, 1.

6 Voir par ex. : *Ov.*, *Fast.*, VI, 619 ; *Suet.*, *Galb.*, 7 ; *Tac.*, *Germ.*, 31.

des pratiques magiques de Pamphile, et non à la révélation d'Isis⁷. Il existe pourtant, évidemment, de nombreux termes que les auteurs latins classiques utilisent pour renvoyer à la façon dont un savoir est communiqué aux hommes de manière divine : par exemple, si l'on se fonde sur ce répertoire exemplaire de mises en scène d'expériences religieuses que sont les *Fastes* d'Ovide, où le poète demande aux dieux de lui révéler les secrets du calendrier et des fêtes religieuses qui scandent l'année romaine, on trouvera les termes *edere* (« faire sortir », « émettre »)⁸, *monere* (« avertir », « instruire »)⁹, *aperire* (« ouvrir »)¹⁰, *tradere* (« livrer »)¹¹, *patere* (« être ouvert »)¹², *pandere* (« déployer », « ouvrir »)¹³, *docere* (« enseigner »)¹⁴, ou encore *resignare* (« rompre le sceau », « ouvrir »)¹⁵, liste à laquelle il convient d'ajouter les verbes *recludere* (« ouvrir »), *reserare* (même sens) et *euoluere* (« dérouler ») qui caractérisent justement la parole de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*¹⁶. Mais la diversité même de ces termes et des images sur lesquelles ils reposent est précisément le signe d'une absence de notion unifiée de « révélation ». De même, on pourrait montrer que le grec classique ne possède aucun terme qui renverrait à une notion bien déterminée de révélation¹⁷ : on trouvera, comme en latin, des termes extrêmement divers pour désigner la façon dont un savoir est porté de manière divine à la connaissance des hommes, comme, pour s'en tenir à des formes verbales non composées, φράζω (« faire comprendre »), σημαίνω (« marquer d'un signe »), ἀγγέλλω (« annoncer »), φαίνω (« rendre visible »), δείκνυμι (« montrer »), etc.

- 7 Voir *Met.*, III, 15, 3 : *arcana dominae meae reuelare secreta* (« révéler les secrets de ma maîtresse »). Cependant, dans la mesure où l'œuvre d'Apulée, comme nous le verrons, tisse d'étroites correspondances entre ce passage et le livre XI pour mieux souligner l'opposition radicale entre le vrai savoir apporté par Isis et le savoir usurpé et dégradé qu'est la magie (voir *infra*, p. 25-428), l'expérience isiaque est elle-même, par contre-coup, une *reuelatio*. Sur l'émergence de cette acception nouvelle, appelée à être confirmée et systématisée chez les auteurs chrétiens à partir de Tertullien, voir l'article de V. Schmidt, « *Revelare und Curiositas bei Apuleius und Tertullian* », dans H. Hofmann (dir.), *GCN*, 6, 1995, p. 127-135.
- 8 I, 89 : *ede simul causam*.
- 9 I, 227 : *finierat monitus* ; I, 467 : *ipsa mone* ; III, 154 : *Egeria siue monente sua* ; III, 167 : *si licet occultos monitus audire deorum* ; III, 261 : *nympha, mone* ; IV, 247 : *hoc quoque dux operis, moneas, precor* ; V, 447 : *Pliade nate, mone*.
- 10 I, 446 : *dique putant mentes uos aperire suas*.
- 11 III, 291-293 : *sed poterunt ritum Picus Faunusque piandi / tradere [...] nec sine ui tradent*.
- 12 IV, 17 : *Sensimus, et causae subito patuere dierum*.
- 13 IV, 193 : *pandite, mandati memores, Heliconis alumnae* ; V, 693 : *at mihi pande, precor*.
- 14 V, 635 : *Thybrî, doce uerum* ; V, 191 : *ipsa doce quae sis*.
- 15 VI, 535 : *nunc, ait, o uates, uenientia fata resigna*.
- 16 Voir *Met.*, XV, 144-145 : *ipsumque recludam / aethera et augustae reserabo oracula mentis* ; 152 : *seriemque euoluere fati*.
- 17 Le verbe ἀποκαλύπτειν n'est à notre connaissance jamais employé en grec classique pour renvoyer à une révélation divine ; quant au substantif ἀποκάλυψις, inusité en grec classique, il ne semble avoir un tel sens qu'en contexte chrétien (voir par exemple les références données en n. 5).

Nous pensons néanmoins qu'il est possible de recourir à la notion de révélation à condition, d'une part, d'entendre simplement par là une expérience dans laquelle l'humain accède au savoir par des voies surnaturelles, d'autre part, de rester attentif à la diversité de ces expériences et des termes qui, le cas échéant, servent à les désigner. Nos textes en illustrent trois : le songe de vision et de prophétie chez Cicéron ; la parole inspirée de Pythagore chez Ovide ; l'épiphanie divine et l'initiation aux mystères chez Apulée. Quelles sont, par-delà la diversité des substrats religieux et philosophiques qui les sous-tendent ainsi que des procédés littéraires qui contribuent à les mettre en scène, les caractéristiques communes à ces expériences de révélation ? Et qu'ont-elles à nous apprendre des préoccupations spirituelles des Romains de la fin de République, de l'époque augustéenne, et du I^{er} siècle de l'Empire, comme, plus spécifiquement, des interrogations de leurs auteurs ?

10

Par ailleurs, pour en venir à la seconde notion que nous mobilisons dans ce travail, celle de fin¹⁸, ces trois révélations sont placées au dernier livre des œuvres auxquelles elles appartiennent. En d'autres termes, ces révélations sont toutes trois liées au mouvement conclusif des œuvres : cela est manifeste dans le cas du « Songe de Scipion » et de la révélation isiaque qui constituent à proprement parler la fin respective du *De republica* et du roman d'Apulée ; cela peut sembler moins vrai au premier abord dans le cas des *Métamorphoses* d'Ovide, où, après le discours de Pythagore, le fil du récit reprend (au vers 479), de l'évocation des liens de Numa et de la nymphe Égérie jusqu'à celle de l'apothéose de César, elle-même suivie d'une invocation aux dieux pour la sauvegarde d'Auguste (v. 861-870) et d'un épilogue en forme de *sphragis*, où le poète affirme sa foi dans l'immortalité de son œuvre (v. 871-879). Cependant, au sein de cet ensemble en apparence éclaté, une fonction conclusive essentielle est à l'évidence conférée à un discours qui occupe presque la moitié du livre final et qui, par ses développements sur la métempsychose et la fluidité universelle, est en prise avec le sujet même de l'œuvre, la métamorphose.

Or on connaît le rôle majeur de la fin dans l'économie d'une œuvre littéraire. Par exemple, les traités rhétoriques anciens font de la dernière partie d'un discours, la péroraison (ἐπίλογος/*peroratio*), un lieu décisif dans la stratégie de l'orateur¹⁹ : c'est d'une certaine manière à la fois un lieu de convergence thématique, puisqu'il faut procéder à une récapitulation des faits et de la ligne argumentative

18 Pour un ensemble d'études consacrées au problème de la fin dans les œuvres antiques, voir H. Roberts *et al.* (dir.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, University Press, 1997 et B. Bureau, Ch. Nicolas (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Lyon/Paris, Université Jean Moulin-Lyon 3/De Boccard, 2008, 2 vol.

19 Les développements les plus substantiels à ce sujet se trouvent chez Aristote, *Rhet.*, III, 19 et Cicéron, *Part.*, 52-60. Voir aussi *Rhet. Her.*, II, 47 ; Apsinès, *Rhet.*, 10, 1.

(ἀνακεφαλαίωσις / *enumeratio*), et un point d'orgue rhématique, puisqu'il faut recourir à une amplification rhétorique (αὔξησις / *amplificatio*), afin d'émouvoir les auditeurs et d'emporter la conviction²⁰. Quant à la narratologie moderne²¹, elle a bien mis en évidence le rôle majeur de la fin dans l'économie d'un récit : en tant que *bilan*, elle permet une totalisation du sens, conduit à un retour réflexif sur ce qui précède ; en tant que *dénouement*, elle apporte des réponses aux questions suscitées par le récit qui n'avaient pas encore été élucidées ; enfin, en tant que *clé*, elle suggère un « mot de la fin », et impose ainsi au lecteur une ligne interprétative. De tels concepts, forgés certes à partir des genres respectifs du discours oratoire et du récit, valent cependant au-delà de ces deux genres : cela va de soi pour le paradigme oratoire, dont on sait qu'il peut instruire, en tant que principe d'ordonnement de la parole, tous les genres littéraires, et doit être pris tout particulièrement en compte chez des auteurs comme Cicéron et Apulée, qui furent tous deux des orateurs et même pour le premier théoricien de l'art oratoire ; quant au paradigme diégétique, s'il s'applique d'abord au roman d'Apulée, il peut aussi être envisagé pour l'œuvre ovidienne, qui, à la fois par sa nature narrative et par sa progression temporelle des origines de l'univers jusqu'à l'époque d'Auguste, présente, derrière l'accumulation des vignettes mythologiques, une structure générale de récit, et même pour l'œuvre cicéronienne, si l'on tient compte du fait que le dialogue philosophique du *De republica* est mis en scène dans le temps, à savoir pendant les trois jours des fêtes latines de 129 avant J.-C., chaque journée correspondant à deux livres, et que le récit fait par Scipion de son rêve clôt à la fois le temps du dialogue et l'enquête philosophique menée tout au long de celui-ci ; du reste, des notions comme celles de bilan, de dénouement ou de clé sont suffisamment générales pour pouvoir décrire le rôle d'une fin d'une œuvre littéraire indépendamment de son éventuelle structure diégétique²².

20 Il est en revanche frappant de constater que les deux arts poétiques que nous a légués l'Antiquité, celui d'Aristote et celui d'Horace, ne disent presque rien du problème de la fin, si ce n'est, sur la question du dénouement du poème dramatique, que celui-ci doit être nécessaire, c'est-à-dire appelé par l'intrigue elle-même : dans les deux cas, cette prescription passe par une mise en garde contre le recours arbitraire à la « machine », au *deus ex machina* (Arstt., *Poet.*, 1454a-b ; Hor., *P.*, 191-192). Nous verrons que si le « Songe de Scipion », le discours de Pythagore et la révélation d'Isis font chacun à leur manière descendre un élément divin sur la scène finale respective du dialogue philosophique, du cycle poétique narratif et du roman, ces dénouements, loin d'être purement arbitraires, sont dans une mesure plus ou moins grande appelés et préparés par la structure qui les précède. Nous ferons des remarques analogues dans notre chapitre préliminaire au sujet du recours au *deus ex machina* dans l'*Ion* d'Euripide (voir *infra*, p. 36-43).

21 Voir par exemple, pour ne donner qu'un aperçu d'un champ considérable, les travaux fondamentaux suivants : Ph. Hamon, « Clausules », *Poétique*, 6, 1975, p. 495-526 ; A. Kotin Mortimer, *La Clôture narrative*, Paris, José Corti, 1985 ; G. Larroux, *Le Mot de la fin. La clôture romanesque en question*, Paris, Nathan, 1995.

22 À ces notions générales, nous préférons dans la suite de ce travail d'autres outils pour analyser le motif de la révélation finale, établis dans le chapitre préliminaire, p. 34-35.

Dans ces conditions, terminer une œuvre par une révélation, c'est d'une part redoubler l'effet de *climax* inhérent à la fin par une mise en scène qui, en tant qu'elle figure l'accès surnaturel à la vérité, symbolise elle-même une forme de *climax*, et d'autre part redoubler la valeur de dévoilement inhérente à toute fin : c'est en effet mettre en place un double lieu d'accès à un sens caché, à la fois en tant que fin et en tant que révélation. Comme le suggère A. Kotin Mortimer au sujet de la clôture narrative, une fin en forme de révélation est une réalisation remarquable de l'essence même du finalisme diégétique :

Comme solution d'un mystère, résolution d'une énigme, révélation des secrets de la narration, la clôture narrative serait plutôt ouverture, si paradoxal que ce soit. Le dévoilement, en dernier lieu, d'un secret maintenu à travers le récit, la mise au jour de ce que la narration a caché, sont de puissantes clôtures narratives. [...] L'exemple typique de cette clôture comme ouverture serait le conte fantastique dont le dénouement explique les phénomènes étranges ou merveilleux²³.

12

Toute la question est alors de savoir jusqu'à quel point il y a coïncidence entre le savoir mis au jour par la révélation finale en tant que révélation, et le savoir qu'elle met au jour en tant que fin. En d'autres termes, et pour prendre l'exemple de nos trois œuvres : dans quelle mesure les secrets de l'univers révélés au livre VI du *De republica*, au livre XV des *Métamorphoses* d'Ovide, et au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée, constituent-ils une révélation non pas seulement dans l'espace de ces livres finaux, mais également dans l'économie respective des trois œuvres ? et dans quelle mesure doit-on tenir les livres I à V du *De republica*, les livres I à XIV du poème d'Ovide, et les livres I à X du roman d'Apulée comme des structures en attente d'élucidation finale, d'illumination rétrospective par le biais d'une révélation ? En posant ces questions, nous serons amené à rejeter les analyses qui voient dans le « Songe de Scipion », dans le discours de Pythagore, et dans la révélation d'Isis²⁴, de simples morceaux de bravoure artificiellement plaqués sur le reste de l'œuvre sous prétexte qu'ils trancheraient radicalement avec celui-ci : c'est commettre en effet une double erreur, consistant à la fois à méconnaître la logique même de la révélation, qui est précisément de s'élever au-delà d'un cadre donné pour offrir une issue radicalement autre, en l'occurrence de type surnaturel, et le caractère simultanément illusoire de cette coupure radicale, dans la mesure où la révélation, dans chacune de ces œuvres, loin de surgir *ex nihilo*, est en réalité préparée par des signes avant-coureurs qui

²³ *La Clôture narrative*, op. cit., p. 24-25.

²⁴ Nous mentionnerons ces lectures avec les autres études critiques au cours de chacun des chapitres en question.

construisent une trame convergeant vers le dévoilement final, lequel, à son tour, lui donne sens rétrospectivement.

Ainsi, à la frontière de l'histoire religieuse, de la philosophie et de la littérature, nous proposons-nous d'étudier un motif qui n'a pas encore été étudié en tant que tel, mais dont nous pensons qu'il obéit à une certaine cohérence de forme et de sens, tout en se prêtant à des élaborations variées de Cicéron à Apulée.

Afin de mener à bien cette enquête, nous établirons dans un chapitre préliminaire un cadre herméneutique qui nous guidera dans l'étude de la notion générale de révélation, puis, plus spécifiquement, dans celle du motif de la révélation finale. Les concepts mis en place dans les deux cas seront appliqués à un certain nombre d'exemples puisés principalement dans la littérature grecque classique, ce qui permettra à la fois d'anticiper le moins possible sur le corps même de la recherche et d'envisager les antécédents voire les modèles grecs de nos trois textes latins. Cela nous conduira en particulier à consacrer des développements aux deux types d'exemples qui ressortissent à notre sens au genre de la révélation finale en Grèce : d'une part, les fins de tragédies avec *deus ex machina*, qui se rencontrent chez Euripide et chez Sophocle dans une moindre mesure ; d'autre part, les fins de dialogues philosophiques avec mythe eschatologique chez Platon, dans le *Gorgias*, dans le *Phédon*, et au livre X de la *République* avec le mythe d'Er – ce dernier texte étant d'autant plus important pour notre propos qu'il constitue comme on sait l'un des modèles philosophiques et littéraires principaux de Cicéron dans le « Songe de Scipion ». Quels sont les enjeux, dans l'un et l'autre cas, de la convocation de la transcendance à la fin de l'œuvre, et quel dialogue la parole agissante des dieux et le langage hiératique du mythe entretiennent-ils avec la structure qui précède ?

Un souci de clarté dans l'analyse nous amène à consacrer ensuite une partie successive à chacun de nos textes. La structure interne de ces trois monographies obéit cependant à un schéma identique, de nature à faire ressortir à la fois les constantes qui président à l'élaboration de ces trois révélation finales et les enjeux spécifiques à chacune.

Dans un premier temps, après une brève situation de nos trois textes dans un contexte philosophique ou religieux qui leur donne sens (dans le cas de Cicéron, celui du renouveau, dans le monde hellénistique et dans la Rome de la fin de la République, du platonisme, du pythagorisme, et en particulier de la croyance dans l'immortalité de l'âme ; dans le cas d'Ovide, celui, dans la continuité du contexte précédent, de la persistance à l'époque augustéenne du mouvement pythagoricien sous des formes variées ; enfin, dans le cas d'Apulée, celui du triomphe de la figure d'Isis sous l'Empire), le « Songe de Scipion », le

discours de Pythagore et le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée feront l'objet d'une analyse suivie, reposant sur un examen des procédés formels mis en œuvre pour dire la révélation et des enjeux philosophiques et religieux qui s'expriment à travers eux.

14

Nous chercherons ensuite à déterminer dans quelle mesure la vie et l'œuvre de Cicéron, d'Ovide et d'Apulée peuvent éclairer l'interprétation de nos trois textes. Que disent les autres œuvres de l'Arpinate sur la question de l'immortalité de l'âme et sur celle du songe divinatoire ? Y a-t-il une opposition entre le Cicéron du « Songe » et celui, entre autres, des *Tusculanes* ou du *De divinatione* ? Dans le cas d'Ovide, que nous apprennent les allusions de ses autres œuvres à Pythagore et à sa doctrine ? Comment situer le livre XV dans l'économie de la quête poétique d'Ovide et de ses rapports ambigus avec la philosophie ? Pourquoi le chantre des beaux corps des *Amours* ou de l'*Art d'aimer* est-il devenu le porte-parole du spiritualisme pythagoricien ? Enfin, dans le cas d'Apulée, comment la révélation isiaque s'intègre-t-elle dans sa réflexion sur le divin et sa transcendance, marquée par les orientations du médioplatonisme, ainsi que dans son interrogation sur la hiérarchie des biens et des formes de connaissance, qui traversent l'ensemble de ses autres œuvres ? Quel débouché l'Égypte et Isis offrent-elles à ses préoccupations de *philosophus Platonicus* mâtiné de rhéteur et d'initié à de nombreux cultes à mystères ? Par ces questions, nous chercherons à comprendre ce qui a pu déterminer Cicéron, Ovide, et Apulée à recourir à la forme de la révélation : de quelle fonction, voire de quelles convictions celle-ci est-elle investie ? quelles contradictions éventuelles vient-elle résoudre ?

Nous aborderons afin le problème de la relation de ces trois textes avec l'économie générale des œuvres qu'elles viennent clore. Il s'agira d'apprécier dans chaque cas dans quelle mesure la révélation mise en scène au livre final peut être considérée comme une révélation de l'œuvre elle-même, constituant sa clef de voûte et une mise en lumière rétrospective de son sens profond. Nous verrons que ce modèle de la révélation finale atteint son parfait aboutissement chez Apulée, dont le roman est rigoureusement et d'un bout à l'autre construit comme un récit à énigme qui reçoit une illumination finale par la révélation d'Isis, à l'origine des effets de sens les plus spectaculaires.

Enfin, la conclusion dressera un bilan comparé des trois monographies qui auront été effectuées, avant de poser la question de la place de nos trois textes au sein des différents avatars du motif de la révélation finale dans la tradition littéraire occidentale.

Par ce travail, nous souhaitons pouvoir apporter une contribution utile, non seulement aux études cicéroniennes, ovidiennes et apuléiennes, mais aussi, grâce au dynamisme propre à la comparaison, à la compréhension de l'histoire

des idées religieuses, philosophiques et littéraires de Rome. Ce faisant, nous espérons également montrer qu'ici encore les Romains n'ont pas démerité des Grecs et que, recueillant et développant leur héritage (en l'occurrence, le *deus ex machina* de la tragédie et le mythe eschatologique final chez Platon), ils ont su porter à un magnifique degré d'expression une forme où s'expriment à la fois leurs interrogations spirituelles et leur génie littéraire.

REMERCIEMENTS

16 Ce livre est la version abrégée et remaniée d'une thèse de doctorat soutenue le 10 décembre 2011 à l'université Paris-Sorbonne. Mes remerciements vont d'abord à mon directeur de recherche depuis la maîtrise, Carlos Lévy, dont le vaste savoir, l'exigence intellectuelle et l'amicale disponibilité que tous ses étudiants et collègues lui connaissent ont été d'indispensables appuis pendant toutes ces années. J'exprime également ma sympathie et ma reconnaissance aux autres membres de mon jury, Mireille Armisen-Marchetti, Béatrice Bakhouché, Alain Billault, Sylvie Franchet d'Espèrey, John Scheid, et Aldo Setaioli qui m'ont chacun fait bénéficier de leur science et m'ont ainsi permis de rectifier ou de préciser certaines analyses, à Hélène Casanova-Robin, qui a eu l'obligeance de soutenir et de suivre la publication de mon livre dans la présente collection, ainsi qu'à Sébastien Porte, pour ses précieux conseils relatifs à tous les aspects techniques de la mise en forme de cet ouvrage.

LA « RÉVÉLATION FINALE » : ESSAI DE CARACTÉRISATION
ET ANTÉCÉDENTS DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE

LA RÉVÉLATION FINALE : CARACTÉRISTIQUES CONSTITUTIVES

Avant d'établir des outils pour l'analyse de la révélation *finale*, il convient d'abord de s'interroger sur les caractéristiques définitoires de l'expérience de la révélation elle-même, du moins dans la culture gréco-latine classique : en effet, si la typologie que nous proposons peut sans doute dans ses grandes lignes s'appliquer à d'autres univers de référence, les modes de communication entre l'homme et la transcendance que nous allons mentionner relèvent d'abord de celui des croyances largement diffusées en Grèce et à Rome¹.

L'expérience de la révélation

Il nous semble que l'on peut définir formellement l'expérience de révélation au moyen de trois types principaux de caractéristiques : il s'agit des caractéristiques de *cadre*, de *contenu*, et d'*effet*. Nous allons en préciser la nature et en donner à chaque fois quelques exemples pris dans la littérature grecque avant d'en établir plus loin un tableau récapitulatif et de nous demander à quelles conditions minimales on peut parler de révélation.

Déterminations de cadre

Une expérience de révélation suppose formellement, outre un objet révélé dont la nature sera examinée plus loin avec les déterminations de contenu, un auteur, un bénéficiaire, et un mode particulier de communication, de mise en présence de l'humain avec le surnaturel qui ne se produit pas, par définition,

1 Pour d'autres classements, voir H. Attridge, « Greek and Latin Apocalypses », art. cit. ; J. Collins, « Towards the Morphology of a Genre », *Semeia*, 14, 1979, p. 1-19 (raisonne à partir des apocalypses judéo-chrétiennes) ; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, *L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris, Les Belles Lettres, 1944, p. 309 sq. (raisonne à partir du *Corpus Hermeticum* et oppose deux grands types de révélation : les révélations directes – le prophète est instruit soit au cours d'un songe ou d'une extase, soit par une conversation avec un dieu, soit par la découverte d'un livre miraculeux, soit grâce à des signes dans le ciel – et les révélations indirectes – il y a transmission orale ou écrite, d'un sage à un roi ou à un grand personnage, ou d'un père à son fils, ou encore d'un maître à son disciple élu). Nous recourons également à cette distinction fondamentale, qui ne constitue pourtant qu'un critère de classement, au sein de ce que nous appelons les déterminations de cadre.

dans le cours normal des choses. Commençons par étudier ces modes de communication qui constituent le cœur de l'expérience de révélation, avant de revenir plus loin, à la lumière des exemples qui auront été présentés, sur la figure de l'auteur et sur celle du bénéficiaire.

Deux grands types de révélations sont possibles, qui peuvent d'ailleurs dans certains cas se combiner : une révélation *directe*, et une révélation *indirecte*. Par *révélation directe*, nous entendons les modes par lesquels le bénéficiaire de la révélation est mis en présence d'un élément divin ou assimilé sans l'aide d'un autre individu jouant un rôle d'intermédiaire. Les accès directs principaux, qui ne s'excluent pas mutuellement, sont :

18

— La *vision* : le bénéficiaire de la révélation voit lui apparaître une réalité normalement soustraite aux regards humains², comme un dieu, un mort (on peut parler dans les deux cas d'*épiphanie* ou de *manifestation*, et, dans le premier cas, de *théophanie*) ou encore un lieu merveilleux, notamment céleste ou infernal : on qualifiera d'*anabase* le voyage qui permet l'accès à une vision céleste, de *catabase* celui qui offre l'accès à la vision des demeures souterraines. Enfin, il faut noter que cette vision peut avoir lieu à l'état *de veille* ou *en songe*. Pour ce qui est de ce deuxième cas, il est en effet bien connu qu'à de rares exceptions près³, la pensée gréco-latine a fait fond, depuis Homère jusqu'à Artémidore, auteur, au I^{er} siècle apr. J.-C., d'un fameux traité sur l'interprétation des songes (Τὰ ὄνειροκριτικά), et même encore, au V^e siècle, jusqu'à Macrobe, dans son *Commentaire au Songe de Scipion*, sur l'idée que le songe est un lieu de communication entre les hommes et le monde des dieux ou des morts, qui leur envoient par ce biais leurs avertissements sur l'avenir et leurs instructions⁴.

Parmi les nombreux exemples possibles, quelques-uns présentent une importance particulière pour notre propos, dans la mesure où ils peuvent être tenus pour des antécédents voire des modèles du « Songe de Scipion ». Le premier est le songe prêté par la tradition au philosophe et thaumaturge crétois Épiménide (VI^e siècle av. J.-C.)⁵ :

2 À ce titre, des apparitions données comme habituelles d'un élément surnaturel à un élément humain tendent à ne plus constituer une révélation, laquelle requiert plutôt un caractère exceptionnel : c'est pourquoi on ne saurait, selon nous, parler de révélation à propos, par exemple, des apparitions divines à Achille ou à Ulysse dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*.

3 Ces exceptions sont essentiellement le fait de philosophes ayant procédé à une critique rationnelle des songes : notamment Aristote, Épicure, le néoacadémicien Carnéade..., et à sa suite Cicéron lui-même au livre II du *De divinatione*, ce qui pose évidemment un problème redoutable pour l'interprétation de la valeur du « Songe de Scipion » sous la plume de l'Arpinate : voir *infra*, p. 142-153.

4 La bibliographie consacrée à ce sujet est considérable. On pourra se reporter, en première approche, à l'ouvrage récent de W. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.

5 Sur cette figure passablement mystérieuse, on pourra voir le recueil d'études récent *Epimenide cretese*, Napoli, Luciano, 2002.

Il arriva un jour à Athènes un homme du nom d'Épiménide apportant avec lui une histoire, qui, dite en ces termes, est difficile à croire : à l'heure de midi, allongé dans la grotte de Zeus Diktaios, il fut plongé, dit-il, dans un sommeil profond qui dura de nombreuses années et rencontra personnellement en songe les dieux, leurs paroles sacrées, la Vérité, et la Justice⁶.

expérience avec laquelle le mythe d'Empédotime chez Héraclide du Pont (IV^e siècle av. J.-C.)⁷, offre des similitudes remarquables :

Empédotime, alors qu'il chassait avec d'autres en plein midi sur un certain terrain, se retrouva seul ; alors, à la faveur d'une manifestation de Pluton et de Perséphone, il fut saisi par la lumière qui courait en cercle autour des dieux, et vit grâce à elle toute la vérité sur les âmes de ses propres yeux⁸.

Ainsi, dans les deux cas, un homme d'une grande sagesse, se retrouvant dans un lieu isolé à l'heure de midi⁹, accède à une vision, là en songe, ici en veille ou peut-être également en songe¹⁰, des dieux et d'un savoir révélé, là sur la Vérité¹¹

- 6 D.-K., B, 1, 17-22 : Ἀφίκετό ποτε Ἀθήναζε ἀνὴρ ὄνομα Ἐπιμενίδης κομίζων λόγον οὕτως ῥηθέντα πιστεῦσθαι χαλεπὸν· μέσης γὰρ ἡμέρας ἐν Δικταίου Διὸς τῷ ἄντρῳ κείμενος ὑπνω βαθεῖ ἔτη συχνὰ ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτὸς θεοῖς καὶ θεῶν λόγοις καὶ Ἀληθείᾳ καὶ Δίκῃ (traduction personnelle). Voir aussi D. L., I, 109 qui évoque également l'endormissement d'Épiménide dans une grotte, dont la durée est précisée (57 ans), mais sans mention des révélations obtenues pendant ce long sommeil.
- 7 Il s'agit là d'un disciple de Platon qui pratiqua à la suite de ce dernier le mythe eschatologique et qui passait dès l'Antiquité pour un conteur imaginaire, un amateur de fables invraisemblables (voir Cic., *N. D.*, I, 34 ; Plut., *Camill.*, 22 ; D. L. VIII, 72). On pourra se reporter au recueil de témoignages et de fragments dû à F. Wehrli, *Herakleides Pontikos*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co, 1969, ainsi qu'à la monographie de H. Gottschalk, *Heracledes of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980 (voir en particulier p. 98-112 sur le mythe d'Empédotime). Comme l'expose Gottschalk, ce mythe a pu être attribué soit à un traité *Sur l'âme* (Περὶ ψυχῆς) soit à un traité *Sur les choses de l'Hadès* (Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου).
- 8 Frg. 93 Wehrli (= Proclus, *In Platonis rem publicam comment.*, II, 119, 18 Kroll) : Θηρῶντα μετ' ἄλλων ἐν μεσημβρία σθατερᾷ κατὰ τινα χώρον αὐτὸν ἔρημον ἀπολειφθέντα λέγων τῆς τε τοῦ Πλούτωνος ἐπιφανείας τυχόντα καὶ τῆς Περσεφόνης καταλαμφθῆναι μὲν ὑπὸ τοῦ φωτός τοῦ περιθέοντος κύκλῳ τοὺς θεοῦς, ἰδεῖν δὲ δι' αὐτοῦ πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν ἐν αὐτότοις θεάμασι (traduction personnelle).
- 9 Sur cette heure propice à la manifestation des dieux et des démons, voir le livre de R. Caillois, *Les Démons de midi* [1937], Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1991 et l'article de T. Papanghelis, « About the Hour of Noon: Ovid, *Amores*, 1, 5 », *Mnemosyne*, 42, 1989, p. 54-61.
- 10 C'est notamment l'hypothèse de H. Reiche, dans son article « Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revised », *TAPhA*, 123, 1993, p. 161-180 : cette hypothèse, quoique invérifiable, est cependant recevable compte tenu des témoignages qui nous indiquent qu'Héraclide exposait dans ses œuvres de nombreux cas de songes prophétiques (voir Cic., *Diu.*, I, 46 ; Tert., *De anima*, 46, 6 ; 57, 10), et, justement, des ressemblances entre l'expérience d'Empédotime et celle d'Épiménide, Héraclide ayant pu reprendre certains éléments de la tradition relative au songe de ce dernier.
- 11 Pour les enjeux de cette notion à l'âge archaïque, voir l'ouvrage classique de M. Détiéne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.

et la Justice, ici sur le devenir des âmes, ce qui pose bien sûr déjà le problème du contenu de la révélation, auquel nous nous attacherons plus loin. Dans le second texte, l'expérience de vision a même quelque chose d'exemplaire : Empédoclote est le témoin oculaire direct (ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν) d'une manifestation spontanée, d'une ériphanie (ἐπιφανείας) des dieux infernaux Pluton et Perséphone, suivie d'une illumination au sens propre, d'un débordement merveilleux de lumière (καταλαμφθῆναι ὑπὸ τοῦ φωτός). D'ailleurs, d'autres témoignages nous permettent de savoir que le mythe héraclidéen prolongeait l'expérience de vision en mettant en scène une anabase : en effet, dépouillé de son apparence mortelle par une puissance divine, Empédoclote s'élevait vers la Voie lactée et contemplait notamment trois portes et trois routes menant vers différents signes du zodiaque¹², ce qui préfigure la vision cosmique de Scipion Émilien chez Cicéron.

20 Ce dernier point fait le lien avec le troisième exemple d'expérience apocalyptique de vision que nous souhaitons évoquer ici. Il s'agit de la fiction qui était mise en scène par le célèbre savant et astronome grec Ératosthène de Cyrène (III^e siècle av. J.-C.) dans son *Hermès*¹³, et qui racontait, comme nous l'apprend par exemple ce passage du *Commentaire au Timée* de Calcidius, la vision céleste du dieu grec éponyme de l'ouvrage :

[Ératosthène raconte] à l'aide d'un mythe que Mercure, juste après avoir inventé la lyre, comme il montait au ciel, passa d'abord à travers des corps que le mouvement des planètes faisait retentir d'une manière mélodieuse, et, s'étonnant de ce que, semblable à la lyre qu'il avait inventée, l'image de son invention se retrouvât aussi au ciel placée parmi les astres, rechercha l'origine de cette consonance. Il franchit d'abord, depuis la Terre, la sphère de la Lune ; après quoi il dépassa celle du Soleil, de là celle de Mercure-Stilbon et de toutes les autres planètes avec, la dernière et la plus élevée, la sphère des fixes¹⁴.

12 Voir les frgs. 94 et 96 Werhli (= respectivement Servius, *In Vergilii Georgica*, I, 34 et Iohannes Philoponus, *In Aristotelis Meteora I 8 comment.*, p. 177 Hayduck).

13 Les fragments et les témoignages relatifs à cette œuvre peuvent se lire dans les *Collectanea Alexandrina* édités par J. Powell, Oxford, Clarendon Press, 1925, p. 58 sq. ; voir aussi, désormais, G. Galeotto, *Per un'edizione critica dell' « Hermes » di Eratostene di Cireno*, Milano, Quasar, 2000. Sur l'influence de l'ouvrage sur la littérature latine, voir F. Solmsen, « Eratosthenes as a Platonist and Poet », *TAPhA*, 73, 1942, p. 192-213 et surtout G. Agosti, « Presenza di Eratostene nella poesia tardoantica », dans Ch. Cusset, H. Frangoulidis (dir.), *Ératosthène : un athlète du savoir*, Saint-Étienne, PUSE, 2008, p. 149-165.

14 Calcid., *Comment. in Plat. Tim.*, 73 : *Memorans fabulose Mercurium, commenta recens a se lyra, cum caelum ascenderet, primitus transeuntem per ea quae in motu planetum ad organicum modum personabant a se inuentae lyrae similem, miratum, quod imago a se inuenti operis in caelo quoque reperiretur stellarum conlocatione, quae causa esset concinentiae, recensere : primum se a terra transmisisse Lunae globum, post quem superasse Solis, dehinc Mercurii Stilbontis et ceterorum cum aplanis summa et excelsa* (Calcidius. *Commentaire au « Timée » de Platon*, éd. par B. Bakhouché et traduit avec le concours de L. Brisson, Paris,

Nous avons ici affaire à une révélation un peu particulière dans la mesure où son protagoniste est un dieu pour qui l'ascension de la terre vers le ciel n'a rien d'exceptionnel : cependant, la dynamique qui anime la *fabula* mise en scène par Ératosthène correspond bien en un sens à un processus apocalyptique car le dieu passe d'un état d'étonnement (*miratum*) et donc d'ignorance à un état de savoir obtenu par son voyage et sa vision du cosmos. On peut ici encore considérer que nous tenons l'un des modèles littéraires du *Somnium Scipionis*, d'autant que le motif central de l'expérience d'Hermès est le thème pythagoricien de l'harmonie des sphères et de sa correspondance avec la musique produite par les cordes de la lyre, que l'on retrouve chez Cicéron¹⁵.

Enfin, il convient d'évoquer, dans la littérature latine de l'époque archaïque, les mises en scène de révélation que l'on trouvait chez Ennius (239-169 av. J.-C.) dans son opuscule philosophique intitulé *Épicharme* ainsi que dans le prologue de ses *Annales*¹⁶. Malgré l'état fragmentaire de ces deux textes, on peut reconstituer les schémas apocalyptiques suivants : dans le premier cas, le poète voyait Épicharme, poète sicilien (vers 540-450 av. J.-C.) qui passait dans l'Antiquité pour avoir été influencé par le pythagorisme¹⁷, lui apparaître en songe et lui exposer la doctrine des quatre éléments et de leurs transmutations ; dans le second cas, Ennius racontait avoir vu, ici encore en songe, l'ombre d'Homère qui lui révélait que l'âme de ce dernier s'était réincarnée en lui tout en lui exposant la doctrine pythagoricienne de la métempsycose et en conduisant vraisemblablement l'âme d'Ennius endormi vers les hauteurs du ciel et vers la Lune. L'alliance dans ce second exemple des motifs du songe, de la rencontre avec un mort prestigieux, de l'anabase céleste, avec le dévoilement de l'immortalité de l'âme fait bien sûr du prologue des *Annales* un modèle direct du « Songe de Scipion », et ce n'est à cet égard pas un hasard si le texte cicéronien, comme nous le verrons, comporte une référence intertextuelle à l'expérience d'Ennius¹⁸.

Ces différents exemples montrent bien qu'il n'y pas de différence formelle fondamentale entre une expérience de révélation rapportée par la tradition (quelle que soit sa véracité), et une expérience de révélation mise en scène

Vrin, 2011, t. I). Ce passage de Calcidius dérive de Théon de Smyrne, chez qui on retrouve un témoignage analogue au sujet de la l'expérience d'Hermès (*De Astr.*, 142 Hiller ; texte cité dans les *Collectanea Alexandrina*, éd. cit., p. 61).

15 *Rep.*, VI, 18 (voir *infra*, p. 89-91).

16 Nous avons étudié ces deux textes dans un article « L'Épicharme et le prologue des *Annales* d'Ennius, ou les débuts de la révélation pythagoricienne dans la littérature latine », *Vita latina*, 187-188, 2013, p. 17-37. Les fragments d'Ennius peuvent se lire entre autres dans l'édition J. Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig, 1928.

17 Voir surtout Jamblique, *V. P.*, 266 ainsi que *ibid.*, 166, 241 ; Plut., *Numa*, 8, 17 ; D. L., VIII, 78 ; Clem., *Strom.*, V, 597e. On se reportera utilement à la mise au point de W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, p. 289 n. 58.

18 *Rep.*, VI, 10 (voir *infra*, p. 71-73).

littérairement : dans les deux cas, on est en présence d'un schème de pensée qui transcende le clivage réalité/fiction, ou si l'on veut, que la fiction peut récupérer pour renvoyer à une expérience religieuse qui fait sens dans l'imaginaire collectif.

Les autres modes principaux d'une révélation finale sont

- *L'audition* : l'élément surnaturel fait entendre sa voix au bénéficiaire de la révélation, en restant éventuellement invisible : ainsi, au chant XXIX de l'*Odyssee* (v. 529-536), Athéna fait entendre sa voix, sans pour autant se montrer, afin de mettre un terme au conflit entre Ulysse et les prétendants¹⁹.
- La *découverte d'un écrit sacré* : on peut ici prendre l'exemple d'Évhémère qui prétendit avoir trouvé son discours au sujet des dieux sur une stèle d'or gravée en caractères sacrés, qui se trouvait cachée au fond du temple de Zeus Triphylaios dans l'île fabuleuse de Panchaïe²⁰ ; parmi les exemples littéraires, c'est aussi le cas du mythe eschatologique du *De facie in orbe lunae* de Plutarque, qui est présenté comme ayant été découvert sur des parchemins sacrés à Carthage²¹.
- 22 – *L'inspiration-élection* : nous employons cette expression afin de faire le départ avec l'*inspiration-possession* des pythies et des sibylles par exemple, que nous évoquons ci-après dans le cadre des révélations de type « indirect ». En effet, alors que les pythies et les sibylles sont de simples truchements, sous l'effet de la possession divine, d'une parole qui ne leur est pas destinée, les bénéficiaires de « l'inspiration-élection », avant de relayer en général cette parole divine auprès des autres hommes et de devenir ainsi à leur tour les vecteurs d'une révélation indirecte, bénéficient d'abord personnellement d'une révélation qui leur est octroyée par une faveur divine exceptionnelle. Cette révélation n'exclut pas une expérience visuelle et/ou auditive ou encore la découverte d'un écrit sacré, mais elle peut aussi relever d'une expérience purement intérieure par laquelle la présence et la parole divines sont respectivement éprouvée et recueillie dans le silence de l'âme. Ces élus sont ceux que Bouché-Leclercq, dans son ouvrage classique sur la divination, avait appelés les « chresmologues »²², terme que nous préférons réserver, conformément au sens classique de χρησμολόγος, au cas d'hommes prédisant l'avenir

19 Il nous semble cependant qu'il s'agit là davantage d'une intervention que d'une révélation, dans la mesure où cette manifestation n'est pas véritablement assortie d'une détermination de contenu, c'est-à-dire du dévoilement d'un savoir auparavant caché.

20 Voir Diod. Sic., V, 46, 7.

21 *De facie*, 26, 942c. Nous étudierons par la suite un autre exemple de ce type de révélation avec le mythe de l'*Axiochos* de Ps.-Platon (voir *infra*, p. 67-69).

22 A. Bouché-Leclercq se sert de ce terme pour désigner les hommes dont la parole est donnée comme une émanation directe, sans le secours de procédés techniques, de la pensée divine. Les chresmologues sont ainsi les représentants de la divination « intuitive », par opposition à la divination « inductive » des devins, fondée sur la conjecture à partir de signes extérieurs de la pensée divine : voir *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Leroux, 1889-1882, 4 vol., rééd. Grenoble, Jérôme Millon, 2003.

grâce à leur connaissance des recueils d'oracles. Bouché-Leclercq a dressé un panorama qui reste aujourd'hui encore précieux de cette tradition qui apparaît en ses origines intimement liée au phénomène du prophétisme apollinien et qui traverse toute l'Antiquité²³ : elle comporte notamment les figures, outre celles déjà évoquées de Pythagore et d'Épiménide, de Minos et de Rhadamante, de Lycurgue, le législateur de Sparte, de Musée, d'Orphée, d'Empédocle, ou encore, au 1^{er} siècle de notre ère, du philosophe et thaumaturge pythagoricien Apollonios de Tyane. Par ailleurs, on pourra rattacher à ce modèle le phénomène de l'inspiration poétique à condition toutefois que le poète ne soit pas conçu à la manière de Platon dans l'*Ion*, c'est-à-dire comme un simple serviteur du dieu n'ayant pas lui-même l'intelligence de ce qu'il dit²⁴, mais ici encore comme un élu bénéficiant des révélations que lui octroie la divinité et dont il se fait le relais auprès des autres hommes en restant maître de lui-même, à l'instar d'Hésiode dans le célèbre prologue de la *Théogonie* (v. 22-34) où le poète béotien raconte comment les Muses l'ont investi d'une vocation poétique de glorification des dieux bienheureux.

Attachons-nous à présent aux révélations de type *indirect* : il faut entendre par là les expériences par lesquelles l'élément humain est mis en présence du surnaturel grâce à un autre agent humain, doué de compétences spécifiques ou d'une nature extraordinaire. Les principaux agents des révélations de ce type sont, outre les *inspirés-élus* qui se tournent vers les hommes après avoir personnellement obtenu une révélation divine :

- Les *inspirés-possédés* : comme nous venons de le suggérer en leur opposant les *inspirés-élus*, il s'agit de ceux dont la divinité prend possession afin de s'exprimer, et qui n'ont à ce titre qu'un statut de serviteur, d'instrument. Tombent par exemple sous cette catégorie l'oracle apollinien de la Pythie à Delphes, celui des prêtresses de Zeus à Dodone en Épire²⁵, ou encore les différentes sibylles²⁶. Et ici encore, par extension et par opposition au poète

23 *Op. cit.*, t. II, p. 95 sq.

24 *Ion*, 534 c-d.

25 C'est que nous attestons Platon en *Phaedr.*, 244b. Les prêtresses et les prêtres (les *Selloi*) à Dodone semblent cependant avoir été surtout spécialisés dans l'interprétation de divers signes comme le bruissement des feuilles de chêne, le cri des oiseaux, les vibrations produites par le contact d'un fouet métallique agité par le vent sur des chaudrons de bronze, ou encore les rêves obtenus par incubation en se couchant sur le sol (voir *Il.*, XVI, 233-235 ; *Od.*, XIV, 327-328 ; XIX, 296-297 ; Hdt, II, 54-57), ce qui ressortit au cas précédent des devins.

26 Sur les sibylles, voir notamment les travaux récents suivants : M. Bouquet, F. Morzadec (dir.), *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes, PUR, 2004 ; I. Chirassi, T. Seppilli (dir.), *Sibille e linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione*, Pisa/Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998 ; J. Pigeaud (dir.), *Les Sibylles*, Paris, IUF, 2005.

de l'inspiration-élection, le poète tel qu'il est défini par Platon dans l'*Ion* peut être considéré comme une figure de l'inspiration-possession.

- Les *devins* et les *chresmologues* : capables d'interpréter la pensée divine et en particulier l'avenir, les premiers au moyen de signes extérieurs (le vol des oiseaux, les entrailles d'un animal, etc.), les seconds au moyen de recueils d'oracles, ils peuvent expliquer cette pensée ou dévoiler cet avenir à un autre élément humain ; dépendant de ces éléments, et se contentant de formuler des conjectures à partir d'eux, devins et chresmologues ne sont pas eux-mêmes en rapport direct avec l'intelligence divine sous l'effet d'une inspiration. Les devins les plus célèbres de la Grèce appartiennent au mythe : Calchas, et bien sûr Tirésias, campé dans une célèbre scène de révélation au livre XI de l'*Odyssée*, lors de la *nekyia* d'Ulysse²⁷. Quant au chresmologue le plus fameux, il s'agit d'Onomacrite (530-480 av. J.-C.), connu par les témoignages d'Hérodote et de Pausanias²⁸.
- 24 – Les *mystagogues* : on désignera d'abord évidemment par ce terme les prêtres en charge de l'initiation dans les cultes à mystères quels qu'ils soient, c'est-à-dire ceux qui font accéder les mystes à la vision des images sacrées et à la compréhension des secrets de la divinité qui préside à ces mystères²⁹. Mais on peut également rattacher à ce modèle ceux qui, dans ces mouvements « paramystériques » que furent l'orphisme et le pythagorisme³⁰, étaient chargés de révéler aux disciples les doctrines secrètes d'Orphée et de Pythagore voire les discours sacrés qui leur étaient attribués³¹. Par extension,

27 *Od.*, XI, 90-151.

28 Voir Hdt., VII, 6 ; Paus., I, 22, 7 et VIII, 37, 5. On peut rattacher au modèle du chresmologue, chez les Étrusques et chez les Romains, respectivement les interprètes des livres sacrés de Tagès et le collège des prêtres chargés de consulter les livres sibyllins.

29 Sur ce sujet, la bibliographie est abondante. On se contentera ici de renvoyer à l'ouvrage fondamental de W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, trad. franç. par A.-Ph. Segonds, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

30 Voir, comme travaux d'ensemble sur ces deux mouvements : L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Variorum, 1995 ; W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.* ; M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Napoli, Bibliopolis, 2000.

31 Si, dans le cas de l'orphisme, il semble raisonnable d'admettre l'existence d'une part de cérémonies initiatiques plus ou moins comparables à celles des mystères, d'autre part, de discours sacrés révélés lors de ces cérémonies (voir à ce sujet l'article de C. Riedweg, « Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un discours sacré dans les lamelles d'or », *RHR*, 219, 2002, p. 459-481), rien, dans le cas du pythagorisme, ne permet d'attester l'existence de telles cérémonies ni de tels discours (les *hieroi logoi* attribués à Pythagore sont en fait des créations de l'époque hellénistique dont il est impossible de préciser l'usage éventuel qui en fut fait dans les milieux pythagoriciens : voir sur ces textes H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademi, 1965, p. 158-168). Cependant, le problème est encore plus complexe dans la mesure où une partie des textes réputés orphiques sont vraisemblablement le fait de pythagoriciens (voir par exemple les hypothèses de G. Pugliese Carratelli dans *Les Lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des*

on pourra également rattacher au modèle mystagogique, dans l'œuvre de Platon, chez qui on connaît l'influence du paradigme de l'initiation dans la conception de la quête de la vérité³², des figures comme la Diotime du *Banquet*, ainsi que, à certains égards, le Timée dans l'œuvre du même nom, ou encore, comme nous le suggérerons plus loin, le Socrate narrateur des mythes eschatologiques dans le *Gorgias*, le *Phédon*, et dans la *République*, dans la mesure où tous ces mythes, du reste largement redevables à l'inspiration orphico-pythagoricienne, sont plus ou moins présentés comme une parole dogmatique qui rompt la structure dialogique traditionnelle³³. Il est vrai que le mystagogue, avec une définition ainsi étendue, ressemble à certains égards à l'*inspiré-élu*, mais on les distinguera malgré tout en ce que le mystagogue possède certes un savoir sur les secrets de l'univers ou les choses de l'au-delà, mais n'a pas, contrairement à l'*inspiré-élu*, une nature extraordinaire qui lui vaut de dialoguer directement avec le monde des dieux.

Il convient de bien souligner ici, après ces premiers jalons, que l'opposition entre révélation directe et révélation indirecte n'est pas radicale et qu'une même expérience peut mettre en jeu des accès directs puis des accès indirects : nous avons déjà vu le cas des inspirés-élus qui bénéficient d'abord eux-mêmes personnellement, sans intermédiaire, des révélations divines, avant de les communiquer aux autres hommes (il s'agit en réalité ici de deux expériences distinctes même si elles sont intimement liées) ; mais on peut aussi remarquer que l'expérience d'Ulysse au livre XI de l'*Odyssée* commence par une mise en présence directe de l'homme avec le surnaturel au moyen de l'évocation des morts puis met en jeu un accès indirect en la personne du devin Tirésias qui donne des indications au héros sur son retour ; de même, comme nous le verrons, le *Somnium Scipionis* commence par une communication directe du bénéficiaire de la révélation avec l'au-delà au moyen du songe, mais les morts qui se manifestent à ce bénéficiaire jouent ensuite un rôle d'intermédiaire de type mystagogique.

Par ailleurs, toujours au titre des modes de mise en rapport de l'élément humain avec l'élément divin, on peut faire une distinction supplémentaire entre *révélation spontanée*, *révélation provoquée* et *révélation fortuite* qui ne recouvre pas la distinction précédente.

initiés grecs, Paris, Les Belles Lettres, 2003 ; voir aussi, dès l'Antiquité, le témoignage de Cic., *N. D.*, I, 107).

32 Voir sur ce point les articles classiques d'E. Des Places, « Platon et la langue des mystères », *AFLA*, 38, 1964, p. 9-23 et de J. Pépin, « L'arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne », dans N. Badaloni *et al.* (dir.), *La storia della filosofia come sapere critico: studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Angeli, 1984, p. 18-35.

33 Voir *infra*, p. 47-50.

On parlera de *révélation spontanée* lorsque l'auteur de la révélation se manifeste au bénéficiaire ou lui fait connaître la vérité au moment où il le souhaite et de la façon dont il le souhaite : ce sera certes surtout le cas des révélations directes, comme par exemple la manifestation des dieux, de la Justice et de la Vérité dans le songe d'Épiménide, de Pluton et de Perséphone dans l'expérience d'Empédoclote. Mais cela peut également être vrai de certaines révélations indirectes, par exemple dans le cas de figures ressortissant au type mystagogique, si celles-ci décident de révéler leur savoir sans y avoir été préalablement invitées : c'est ce qui se passe par exemple dans le cas du « Songe de Scipion » avec la manifestation et les révélations de l'Africain à Scipion Émilien, même si le premier s'emploie aussi, il est vrai, à satisfaire la curiosité du second.

On parlera inversement de *révélation provoquée* lorsque le bénéficiaire force la vérité à se révéler à lui au moment où il l'entend. À ce titre, ce sera le cas d'un bon nombre de révélations indirectes : l'inspiré-possédé, le devin et le chresmologue font en effet d'une manière générale leurs révélations après consultation ; de même, le mystagogue, défini ici au sens strict du terme, opère toujours dans le cadre d'une cérémonie d'initiation que le myste a sollicitée ; quant à un inspiré-élu, il peut réserver ses révélations à ceux qui sont venus le trouver pour entendre sa parole, comme par exemple Pythagore avec ceux qui consentent à devenir ses disciples. Mais cela peut également se produire dans une révélation directe, par exemple, lors d'une descente aux Enfers en état de veille, tel un Ulysse ou un Énée allant d'eux-mêmes à la rencontre du surnaturel, ou même dans le cas d'un songe, si le sommeil a été précédé d'une préparation particulière à l'obtention d'une révélation³⁴.

Enfin on parlera de *révélation fortuite* dans le cas où l'expérience de révélation semble due au hasard (même si, dans une vision providentialiste du monde, elle peut toujours être imputée à une volonté divine en dernier ressort) : par exemple, la découverte fabuleuse d'Évhémère dont nous avons parlé plus haut relève de cette catégorie.

Avant de passer à l'étude des déterminations de contenu, revenons brièvement sur la figure de l'auteur et sur celle du bénéficiaire de la révélation. *L'auteur de la révélation*, comme les analyses précédentes nous l'auront montré, sera toujours, s'il est déterminé, un être témoinnant de la réalité d'un autre monde que celui

34 En effet, certains philosophes, notamment Pythagore et Platon, ont pu prescrire l'observance d'un régime particulier afin de préparer l'esprit à recevoir une révélation au cours de leur sommeil. Voir le témoignage de Cic., *Diu.*, II, 119, à rapprocher par exemple, dans le cas de Platon, de *Rep.*, IX, 571d-572b. Toute la question est de savoir s'il s'agit là réellement d'une forme de révélation, ou d'un accès à la vérité restant d'ordre purement rationnel. Voir, dans le cas de Platon, deux points de vue opposés chez E. Vegleris, « Platon et le rêve de la nuit », *Ktêma*, 7, 1982, p. 53-65 (ici p. 60-62) et É. Chambry (Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VII, 2^e partie, p. 48, n. 3).

de l'expérience commune, en d'autres termes : un dieu au sens large – qu'il se manifeste par révélation directe, ou qu'il soit l'agent divin auquel il faut remonter derrière les intermédiaires dont il se sert dans le cas d'une révélation indirecte –, ou (et ce « ou » est non exclusif, car on peut justement considérer que les révélations indirectes ont deux auteurs, se situant respectivement sur un plan humain et sur un plan divin) un être humain en relation avec le monde des dieux soit par fonction (les devins, les chresmologues, les mystagogues au sens strict), soit par nature en même temps que par fonction (les inspirés-possédés), soit par élection (les inspirés-élus), soit par destinée ou situation particulière ayant conféré un savoir (les morts, les mystagogues au sens large). Mais une révélation peut également ne pas avoir d'auteur déterminé, comme nous venons de le rappeler avec l'expérience d'Évhémère.

Quant au *bénéficiaire de la révélation*, on peut faire les remarques suivantes. D'une part, il pourra s'agir soit d'un individu unique, soit d'un groupe ou d'une collectivité (tous les types d'accès présentés ci-dessus, directs comme indirects, s'y prêtent³⁵). D'autre part, l'identité et la personnalité de ce bénéficiaire peuvent aussi bien n'avoir aucune signification particulière au regard de la révélation qui lui est offerte, qu'en avoir une : en effet, dans certains cas, la révélation est donnée à un individu dont la vertu ou la sagesse le prédisposent en quelque sorte à y accéder. C'est notamment le cas des inspirés-élus auxquels on peut rattacher la figure d'Empédotime dans le mythe d'Héraclide du Pont : en effet, comme les commentateurs modernes l'ont bien souligné³⁶, le nom d'Empédotime apparaît comme une création de toutes pièces de la part d'Héraclide, résultant probablement de la fusion entre celui d'Empédocle et celui d'Hermotime de Clazomènes, figure légendaire dont Héraclide affirmait qu'il avait été l'une des incarnations antérieures de l'âme de Pythagore³⁷ ; on voit alors qu'Empédotime est comme prédisposé, par son nom même, à être le bénéficiaire d'une révélation : il porte en lui la nature de ces hommes merveilleux que sont Empédocle, Hermotime et par là Pythagore, ces inspirés-élus à qui les dieux ont révélé les secrets de l'univers.

Déterminations de contenu

Après l'entrée en contact d'un élément humain avec une transcendance ou un au-delà, la deuxième condition d'une révélation est le dévoilement à cet élément

35 Cela peut être vrai jusque dans le cas du songe, à condition que tous les bénéficiaires de la révélation fassent exactement le même.

36 Voir F. Werhli, *Herakleides Pontikos*, *op. cit.*, p. 91 ; W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 366, n. 89 ; H. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, *op. cit.*, p. 111 n. 79.

37 Voir D. L., VIII, 4-5. Sur Hermotime, voir la synthèse de B. Centrone dans le *DPhA*, t. III, art. 99, p. 668-669.

humain d'un savoir jusque-là caché. Au niveau de distinction le plus large, ce savoir pourra être d'ordre *spéculatif* (les divers types de secrets du monde) et/ou d'ordre *pratique* (l'attitude à adopter).

On peut ramener à trois catégories principales les différentes formes que peut prendre le savoir révélé d'ordre *spéculatif*, en fonction de la strate temporelle à laquelle se réfère ce savoir.

Ce savoir peut consister en une *annonce de l'avenir* : on dira alors que la révélation a une dimension *prophétique*. C'est bien évidemment le cas, au premier chef, des révélations des devins et des chresmologues, et on pourra prendre l'exemple littéraire de la prophétie de Tirésias à Ulysse lors de la *nekyia*, même si le devin dispense moins en réalité une annonce véritable de l'avenir d'Ulysse, qu'une simple indication sur la façon de préserver ses chances de retour³⁸.

28

Ce savoir peut comporter un *dévoilement* ou une *explication du passé* : on pourra dans ce cas qualifier la révélation de *rétrospective*. Cet aspect, dont nous découvrirons plus loin l'importance en étudiant le procédé du *deus ex machina*, peut, pour le moment, être ici encore illustré avec le discours de Tirésias dans l'*Odyssee* : en effet, ce dernier révèle à Ulysse que les persécutions dont Poséidon le pourchasse sont une vengeance du dieu pour le punir d'avoir crevé l'œil de son fils, le cyclope Polyphème³⁹.

Enfin, pour ce qui est du présent, ce savoir peut prendre la forme d'un *dévoilement des secrets de l'univers*. Plusieurs termes pourront ici désigner la révélation en fonction de la nature de ces secrets :

- 1) S'il s'agit d'une explication de la cause cachée de certains phénomènes naturels, on qualifiera la révélation d'*étiologique* : cet aspect est surtout illustré à Rome, dans l'*Épicharme* d'Ennius⁴⁰ et, comme nous le verrons, dans le discours de Pythagore chez Ovide.
- 2) S'il s'agit d'un exposé de la structure de l'univers, des composantes du ciel ou de la terre, on pourra qualifier la révélation de *cosmologique* : nous en avons vu un exemple avec le passage cité de l'*Hermès* d'Ératosthène, et nous verrons cette dimension amplement développée dans le « Songe de Scipion ».
- 3) S'il s'agit d'un dévoilement des principes mêmes de l'être ou de la nature, on qualifiera la révélation de *métaphysique* : c'est, par excellence, le cas du discours de la déesse chez Parménide⁴¹, ou, comme nous l'avons vu plus haut, de la vision de la Justice et de la Vérité chez Épiménide.

³⁸ Ulysse reconnaît cependant dans les paroles de Tirésias « ce qu'ont filé les dieux en personne » (*Od.*, XI, 139).

³⁹ Voir *Od.*, XI, 103.

⁴⁰ Voir *supra*, p. 21.

⁴¹ Sur ce discours, on se contentera de renvoyer ici, au sein d'une très vaste bibliographie, à M. Détiéne, *Les Maîtres de Vérité...*, *op. cit.*, *passim*, et en particulier p. 227-236.

- 4) S'il s'agit d'un dévoilement de la personnalité d'un dieu ou du monde des dieux en général, on parlera de révélation *théologique* : c'est évidemment l'un des objets principaux des initiations dans les cultes à mystères, ou encore des théogonies orphiques ; quant aux exemples littéraires, c'est entre autres le cas de la révélation des Muses chez Hésiode, dont découle la matière de la *Théogonie*, et chez Callimaque, dont ce dernier tire son savoir sur les héros et les bienheureux⁴².
- 5) Enfin, s'il s'agit d'un dévoilement de la nature et du devenir de l'âme après la mort, on parlera de révélation de type *eschatologique* : c'est l'autre aspect, avec l'enseignement relatif à la divinité qui y préside, des révélations des cultes à mystères, par exemple à Éleusis dont l'initié tirait la certitude de l'immortalité de l'âme⁴³, et c'est évidemment l'un des enseignements principaux de l'orphisme et du pythagorisme. Parmi les exemples littéraires déjà évoqués, une révélation qui tombe dans cette catégorie est celle d'Empédocle chez Héraclide du Pont : en fait, en Grèce comme à Rome, des mythes eschatologiques de Platon et d'Héraclide à ceux de Plutarque⁴⁴ en passant par le prologue des *Annales* d'Ennius, l'*Axiochos* du Pseudo-Platon⁴⁵, le « Songe de Scipion », le discours d'Anchise au livre VI de l'*Énéide*⁴⁶ et celui de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*, la matière orphico-pythagoricienne constitue toujours à un degré ou à un autre, le fonds de la révélation.

En second lieu, le savoir révélé peut être d'ordre *pratique*. Il correspondra dans ce cas à une exhortation adressée au bénéficiaire de la révélation, destinée à l'encourager à adopter un certain type de conduite, voire à suivre des préceptes particuliers en conformité avec la volonté divine : on peut alors parler de *dimension parénétiq*ue de la révélation⁴⁷. Évidemment, cette parénèse sera souvent la conséquence directe du savoir spéculatif révélé : soit parce que, son

42 Voir *A. P.*, VII, 42, 7-8 : αἱ δὲ οἱ εἰρομένῳ ἀμφ' ὠγυγίων ἠρώων / Αἴτια καὶ μακάρων εἶπον ἀμειβομέναι.

43 Cf. le témoignage de Cicéron en *Leg.*, II, 36 (voir *infra*, p. 130-131).

44 Comme introduction à ces mythes (celui du *De facie*, celui du *De sera numinis vindicta* et celui du *De genio Socratis*) que nous n'étudierons pas dans cet ouvrage, voir le livre d'Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

45 Sur ce texte, voir *infra*, p. 67-69.

46 Voir *infra*, p. 206-208.

47 On notera ici qu'une simple recommandation qui n'implique pas un effort de vie ou une conversion de la part de celui à qui elle s'adresse ne constitue pas à proprement parler une révélation : c'est pourquoi on ne saurait parler de révélation chez Homère quand des dieux apparaissent aux mortels (et nous avons suggéré plus haut que le caractère régulier de ces apparitions leur ôte déjà leur valeur de révélation) pour leur demander ou leur conseiller telle ou telle chose, ou quand l'ombre de Patrocle se manifeste en rêve à Achille pour lui adresser une prière au sujet de sa sépulture (*Il.*, XXIII, 65 sq.).

avenir lui étant dévoilé, le bénéficiaire de la révélation saura ce qu'il doit faire pour le réaliser (ce qui pose évidemment la question problématique de l'articulation du destin et de la liberté), comme dans la prophétie de Tirésias à Ulysse, appelé à revenir à Ithaque, mais à condition de toujours maîtriser son cœur et celui de ses compagnons, de respecter les troupeaux des vaches du Soleil, etc.⁴⁸ ; soit parce que, accédant à la connaissance de certains principes cachés de l'univers, il devra d'une part soit les communiquer aux autres hommes (c'est en particulier la mission de ceux que nous avons appelés les « inspirés-élus »), soit au contraire les garder pour lui-même (c'est notamment le cas des initiés aux mystères, ou des membres de mouvements comme l'orphisme et le pythagorisme), d'autre part, régler sur eux sa propre conduite, afin de purifier son corps et son âme ou de se préparer à la vie dans l'au-delà (d'où l'adoption, par exemple d'un « genre de vie » orphique, pythagoricien, etc.).

30

Déterminations d'effet

Le dernier aspect de la révélation qu'il convient de distinguer dans cette typologie relève des *déterminations d'effet* : en tant que manifestation du surnaturel dans le monde des hommes et que dévoilement d'un savoir jusque-là caché, la révélation s'accompagne normalement d'une *efficace* particulière sur le bénéficiaire, même si celle-ci n'est pas toujours explicitement évoquée. Cette efficace peut se manifester au moment même de la révélation (on la qualifiera alors d'*immédiate*), ou une fois celle-ci achevée (on la qualifiera alors de *consécutive*).

L'*efficace immédiate* peut prendre des formes aussi variées que la surprise, l'effroi, l'émerveillement, la joie, voire la colère, et provoquer ainsi des exclamations, de la pâleur, des frémissements, un hérissément des cheveux, des larmes, un silence religieux, etc. On peut citer ici comme exemple le verdissement d'épouvante d'Ulysse au moment où les morts lui apparaissent avec des cris horribles⁴⁹.

L'*efficace consécutive* correspondra à l'éventuelle transformation de la vie du bénéficiaire de la révélation une fois celle-ci menée à son terme. Cette transformation consistera principalement en une *vocation* (par exemple vocation poétique chez Hésiode⁵⁰, religieuse pour les initiés aux cultes à mystères, philosophico-religieuse dans le cas de Pythagore puis de ses disciples, législatrice avec un Lycurgue, etc.) et/ou en un *salut*. On pourra qualifier ce salut d'*extérieur* quand l'élément humain est sauvé par l'intervention d'un

48 *Od.*, XI, 105 sq.

49 *Od.*, XI, 43 : ἐμὲ δὲ γλωρὸν δέος ἦρει.

50 *Th.*, 33-34 : καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων, / σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτον τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.

élément surnaturel d'une situation inextricable ou d'extrême péril (comme nous l'examinerons plus loin, c'est ce que mettent en particulier en scène les tragédies avec fin en forme de *deus ex machina*). On parlera de *salut intérieur* lorsque le bénéficiaire de la révélation est sauvé en son âme même : cependant, dans ce cas, le salut véritable du bénéficiaire de la révélation nécessitera de sa part une réforme intérieure et des actes concrets pour le mériter, et il lui faudra alors, en particulier, répondre à l'appel parénétiq ue qui lui aura été adressé ; cet effort pourra d'ailleurs éventuellement être le prix à payer en échange du salut extérieur qui lui aura été octroyé. Comme on s'en doute, l'exemple parfait sera celui de Lucius chez Apulée⁵¹.

Enfin, on soulignera, et cette remarque permettra de conclure cette première phase de l'analyse, qu'aucune de ces déterminations d'effet n'est indispensable à la constitution de l'expérience même de révélation : pour qu'il y ait révélation, il faut et il suffit qu'il y ait un *accès de l'esprit humain à une vérité venue d'en haut, qui ne soit pas le pur fruit de ses propres recherches*, en d'autres termes, que soient mis en jeu à la fois un mode de communication entre l'homme et le surnaturel (au moyen de l'une ou l'autre des déterminations de cadre que nous avons définies), et un savoir caché porté à sa connaissance (qui pourra relever de l'une des différentes déterminations de contenu exposées plus haut).

L'expérience de la révélation : tableau récapitulatif des caractéristiques constitutives

Déterminations de cadre	1) Modes de mise en présence de l'humain et du surnaturel : révélation directe (vision : veille/ songe/voyage merveilleux ; audition ; découverte d'un écrit sacré ; inspiration-élection) ; révélation indirecte (inspiré-élu s'adressant aux autres hommes ; inspiré-possédé ; devin ou chresmologue ; mystagogue) ; révélation spontanée/provoquée /fortuite. 2) Figure de l'auteur de la révélation : déterminée (un dieu ; un humain, par fonction/nature /nature et fonction/destinée ou situation particulière) ou indéterminée. 3) Bénéficiaire de la révélation : un individu ou un groupe ; identité et personnalité marquées ou non.
Déterminations de contenu (au moins une est nécessaire)	1) Annonce de l'avenir : dimension prophétique. 2) Dévoilement ou explication du passé : dimension rétrospective. 3) Dévoilement des secrets de l'univers : dimension étimologique / cosmologique / métaphysique / théologique / eschatologique. 4) L'exhortation à un certain type de vie ou de comportement : dimension parénétiq ue.

51 On notera ici que la révélation peut éventuellement échouer dans son efficace consécutive, si le bénéficiaire de celle-ci reste sourd à la parole divine : cependant, on peut se demander si les nombreux exemples possibles dans l'histoire et dans la littérature anciennes d'hommes ne tenant pas compte d'oracles ou d'objurgations divines ne correspondent pas principalement à des situations où la révélation n'est pas manifeste et où l'esprit humain a dès lors la possibilité de douter de son authenticité et donc de la refuser en tant que telle (Œdipe et les paroles ambiguës de Tirésias dans la scène qui oppose les deux hommes dans la pièce de Sophocle, Penthée face à Dionysos déguisé en être humain dans les *Bacchantes*, etc.)

Déterminations d'effet (<i>facultatives</i>)	1) L'efficace immédiate : réaction du bénéficiaire de la révélation face à l'irruption du surnaturel (surprise, effroi, émerveillement, joie ; pâleur, frissons, larmes, etc.). 2) L'efficace consécutive : vocation (poétique, religieuse, philosophique, législatrice, etc.) ; salut (extérieur et/ou intérieur ; acquis par la révélation ou nécessitant une réforme intérieure).
---	---

La révélation *finale* : fonctions spécifiques

Nous avons envisagé jusqu'à présent le phénomène général de l'expérience de la révélation, en considérant aussi bien les substrats religieux répertoriés dans l'histoire ou la tradition que les mises en scène de révélation, nourries des mêmes substrats, qu'offrent les textes littéraires. À présent, en abordant le problème de ce que nous avons appelé la « révélation finale », ce sont par définition ces seuls textes littéraires qu'il nous faut étudier. Comment penser l'inscription et la fonction d'une révélation dans le mouvement final d'une œuvre ?

32

Les caractéristiques de la « clausule » chez Ph. Hamon

Dans son article classique consacré au problème de la « clausule », entendue au sens du dispositif de fin d'un texte, Philippe Hamon a mis en place un certain nombre de distinctions qui permettent d'étudier la configuration de cette fin et sa place dans l'économie de l'œuvre qu'elle termine⁵². Rappelons ici ces distinctions :

- 1) Clausule prévisible, annoncée // moins, pas prévisible.
- 2) Clausule accentuée // inaccentuée.
- 3) Clausule stéréotypée (conforme à un modèle canonique quelconque identifiable) // clausule renouvelée (non conforme au modèle canonique quelconque qui reste cependant identifiable).
- 4) Clausule conforme (à la clausule propre du genre du texte qui précède) // clausule impropre (empruntée à un autre genre que celui du texte qui précède).
- 5) Clausule non déceptive (entièrement isotope et redondante par rapport au contexte précédent) // clausule déceptive (remet en cause l'ensemble du contexte précédent).
- 6) Clausule fermante (déclenchant une activité mémorielle de rétroaction chez le lecteur) // clausule ouvrante (déclenchant une activité prospective d'attente chez le lecteur).
- 7) Clausule interne (fin de n'importe quelle séquence interne du texte) // clausule externe (terminaison proprement dite du texte).

⁵² Ph. Hamon, « Clausules », art. cit.

Quel usage pouvons-nous faire de cette typologie pour l'étude du motif de la révélation finale ? Deux des distinctions mises en place ne sont pas pertinentes pour notre propos : la deuxième, parce que la révélation finale, par sa mise en jeu du surnaturel et son dévoilement d'un savoir jusque-là caché, constitue nécessairement une clausule accentuée ; la quatrième, parce que le motif de la révélation est irréductible aux critères formels qui président au dispositif ordinaire de la fin (à supposer que celui-ci existe) d'une pièce de théâtre, d'un dialogue philosophique, d'un poème narratif ou d'un roman. En revanche, nous pouvons avec profit nous appuyer sur les autres critères et en tirer les questions suivantes :

[Critère n° 1] La révélation a-t-elle été préparée ou non par la structure textuelle qui l'a précédée ? Y a-t-il, dans l'économie générale de l'œuvre, un jeu de signes avant-coureurs qui annoncent le surgissement final d'une vérité révélée ?

[Critère n° 3] Quels sont les modèles (possibles, mais non imposés, comme il découle de l'exclusion du quatrième critère) auxquels on peut rattacher la révélation compte tenu de la tradition littéraire de l'œuvre dans laquelle elle s'inscrit ? Nous allons voir qu'Euripide, avec le procédé du *deus ex machina*, et Platon, avec celui du mythe eschatologique final, ont instauré, l'un pour la fiction (dramatique d'abord, mais par transposition romanesque également), l'autre pour le dialogue philosophique, deux traditions de révélation finale dont dépendent nos auteurs. Il restera cependant à se poser les questions suivantes : jusqu'à quel point le « Songe de Scipion » est-il dépendant, dans son rapport au *De republica*, du modèle du rôle joué par le mythe eschatologique chez Platon dans l'économie des dialogues concernés, et en particulier le mythe d'Er ? de même, jusqu'à quel point peut-on rattacher la révélation d'Isis chez Apulée au modèle du *deus ex machina* ? enfin, peut-on rapprocher le discours de Pythagore chez Ovide de l'une ou l'autre de ces deux grandes traditions ?

[Critère n° 5] En un sens, la révélation finale est toujours déceptive, puisqu'elle propose un accès à une réalité d'un autre ordre. Cependant, demeure la question de savoir si le contenu qu'elle met au jour vient confirmer ou au contraire remettre en question le sens produit par ce qui précède. Nous allons introduire plus loin des critères plus précis pour appréhender ce problème.

[Critère n° 6] La révélation a-t-elle une fonction résomptive (le savoir qu'elle met en lumière est tendu vers ce qui précède, instaure une dynamique de récapitulation et de clôture de la chaîne des éventuels signes avant-coureurs qui la préparent), ou – et ce « ou » devra être considéré ici comme non exclusif *a priori* – prospective (le savoir qu'elle dévoile, sans pour autant faire oublier le texte qui précède, crée chez le lecteur une tension vers un au-delà du texte) ?

[Critère n° 7] Ici, le problème n'est pas de savoir si la révélation finale constitue une clause interne ou une clause externe, mais plutôt de savoir jusqu'à quel point elle joue un rôle de clause externe sachant que tout en occupant une place de choix dans le mouvement final de l'œuvre, le dernier mot, le « mot de la fin » (matériellement comme pour le sens) ne lui revient pas nécessairement : la question se posera surtout dans le cas du livre XV des *Métamorphoses* d'Ovide, qui, comme nous l'avons déjà signalé⁵³, ne se termine pas avec le discours de Pythagore.

Cependant, il nous faut introduire ici une série de notions supplémentaires pour décrire plus précisément, comme nous l'avons annoncé à propos du cinquième critère de Ph. Hamon, le rapport de cette révélation au texte qui précède.

Les quatre fonctions de la révélation finale

34

Une révélation finale nous semble pouvoir présenter quatre fonctions principales dans la dynamique qu'elle instaure avec la structure antécédente, lesquelles ne s'excluent pas mutuellement, dans la mesure où cette dynamique peut reposer sur un dialogue pluriel entre la fin et le reste de l'œuvre.

On pourra parler de *confirmation* lorsque la révélation finale vient corroborer un élément de la structure qui précède : le savoir apporté par cette révélation permet d'authentifier, de fonder sur une autorité plus haute, car d'origine surnaturelle, une postulation (formulée conceptuellement dans une œuvre philosophique, figurativement dans une œuvre de fiction) qui était auparavant déployée dans les limites d'un univers purement humain, ou en tout cas d'un univers où le divin n'était pas pleinement manifesté.

Inversement, on parlera d'*infirmité* lorsque la révélation finale vient invalider un élément de la structure qui précède : le savoir apporté par la révélation montre rétrospectivement l'erreur, la vanité, le caractère illusoire ou trompeur d'une postulation (ici encore, conceptuelle ou figurée) qui émanait de la méconnaissance d'un ordre supérieur caché. La révélation exprime alors le renversement de l'apparence par la vérité, éventuellement la mise en échec du rationalisme lui-même.

On parlera de *résolution*, quand la révélation finale vient élucider ou dénouer un élément de la structure qui précède : le savoir apporté par la révélation permet de donner une réponse à une énigme, de trouver une issue à un problème qui restait sans réponse définitive. Cette fonction de résolution peut constituer à la fois une confirmation et une infirmité, lorsqu'elle revient, notamment dans le cas de deux thèses en présence, à montrer quelle est la vraie et quelle

53 Voir *supra*, p. 10.

est la fausse. Elle peut également être un moyen de déjouer les règles de la logique humaine, et de faire que ce qui était une contradiction d'un point de vue humain cesse de l'être sur un plan plus élevé⁵⁴.

Enfin, on parlera de *transfiguration* quand la révélation finale vient transformer un élément de la structure qui précède en lui donnant un sens qu'il n'avait pas, ou qu'il ne possédait qu'imparfaitement, à la manière d'un simulacre : le savoir apporté par la révélation, à la différence des cas précédents, oblige à réinterpréter et à réinvestir certains signes dans la perspective de l'illumination finale. En fait, cette transfiguration passe par la confirmation et l'infirmité simultanées d'un même élément : elle le confirme d'un côté, parce qu'elle lui accorde la valeur d'une étape dans le cheminement vers la vérité ; elle l'infirme de l'autre, parce qu'elle nie son autonomie et la validité de sa signification en tant que telle.

Une fois ces concepts mis en place, passons à l'étude des deux types d'exemples de révélation finale dans la littérature grecque que nous avons annoncés : les fins tragiques avec *deus ex machina* et les fins des dialogues platoniciens avec mythe eschatologique.

DEUX EXEMPLES GRECS DE LA FORME DE LA RÉVÉLATION FINALE

Dans les pièces d'Euripide et de Sophocle avec *deus ex machina* et dans les dialogues platoniciens avec mythe eschatologique final, la fin convoque la transcendance dans l'espace respectif de la scène théâtrale et du dialogue philosophique⁵⁵, ici par un récit sur l'au-delà et le devenir des âmes, là par la représentation d'une épiphanie divine. Reste à déterminer dans quelle mesure on peut parler de révélation dans les deux cas et si ces fins ont également valeur

54 On notera que la résolution que nous définissons ici ne peut pas être identifiée à une simple force d'intervention finale, notamment dans le cas d'une fiction dramatique ou narrative. L'exemple des tragédies d'Euripide à dénouement en forme de *deus ex machina*, étudié ci-après, est ici particulièrement éclairant : l'épiphanie divine à la fin de ces tragédies constitue bien dans tous les cas la représentation d'une révélation, mais cette révélation a parfois un rôle avant tout dramaturgique, consistant à amener un dénouement heureux, ou en règle avec les données du mythe (par exemple dans *Iphigénie en Tauride* ou *Hélène*, où Athéna et les Dioscures permettent respectivement à Iphigénie, Oreste et Pylade d'une part, Hélène et Ménélas d'autre part, d'échapper à leurs poursuivants), et apparaît peu en prise avec la structure qui précède ; à l'inverse, dans une pièce comme *Ion*, la révélation d'Athéna, comme nous le verrons, est bel et bien donnée comme une élucidation rétrospective et une résolution des interrogations suscitées par la dynamique dramatique. Il s'agit alors bien dans ce cas d'une *révélation finale*, non d'une simple révélation placée à la fin.

55 On peut ici se demander si Platon, chez qui la structure dialogique pourrait bien correspondre à un réinvestissement philosophique de la *mimésis* théâtrale (de même que, sur le plan du contenu, Platon réinvestit comme on sait les mythes en les rendant conformes aux exigences rationnelles), n'a pas lui-même été influencé, dans ses mythes eschatologiques finaux, par le procédé théâtral du *deus ex machina*.

de révélation dans l'économie des œuvres qu'elles terminent respectivement. Ces problèmes sont d'autant plus importants que nous sommes ici en présence de modèles littéraires dont héritent deux de nos œuvres : en effet, l'épiphanie salvatrice d'Isis au livre final des *Métamorphoses* d'Apulée s'inscrit dans la filiation du dénouement théâtral avec *deus ex machina* ; quant au « Songe de Scipion », qui clôt le *De republica* cicéronien, il correspond formellement au mythe d'Er qui clôt la *République* de Platon.

Le *deus ex machina* chez Euripide et Sophocle

36

Le procédé dramaturgique du *deus ex machina* (θεὸς ἀπὸ μηχανῆς)⁵⁶ consistait à hisser sur le toit de la *skènè*, ou *theologeion* (le « lieu d'où parlent les dieux ») au moyen d'une sorte de grue, ou *mèchanè*, un acteur jouant le rôle d'une divinité, afin de représenter, en fin de pièce, une épiphanie divine venant dénouer l'action. Il apparaît, au sein du corpus des pièces qui nous ont été conservées⁵⁷, dans huit tragédies d'Euripide – *Hippolyte* (épiphanie d'Artémis), *Andromaque* (Thétis), *Les Suppliantes* (Athéna), *Ion* (Athéna), *Iphigénie en Tauride* (Athéna), *Électre* (les Dioscures), *Hélène* (les Dioscures), *Oreste* (Apollon) – et dans une tragédie de Sophocle – *Philoctète* (épiphanie d'Héraclès divinisé). Dans quelle mesure peut-on parler de mise en scène de révélation, et comment cette fin est-elle articulée au reste de l'œuvre ? Il est évidemment impossible, dans le cadre de notre travail, d'examiner un à un tous ces textes, ce qui est, nous le reconnaissons, quelque peu regrettable dans la perspective d'une réponse à la deuxième partie de la question précédente : en effet, s'il y a un certain nombre de caractéristiques formelles qui se retrouvent à peu près à l'identique dans les différentes pièces concernées, en revanche le

56 Voir sur ce sujet notamment : A. Spira, *Untersuchungen zum Deus ex machina bei Sophokles und Euripides*, Kallmünz/Olf, Lassleben, 1960 ; W. Nicolai, *Euripides Dramen mit rettendem Deus ex machina*, Heidelberg, Winter, 1990 ; F. Dunn, *Tragedy's End: Closure and Innovation in Euripidean Drama*, Oxford, University Press, 1996.

57 Il est peu probable qu'Eschyle ait eu recours à ce procédé, dans lequel on s'accorde en général à reconnaître une création d'Euripide imité sur le tard par Sophocle dans le *Philoctète*. Tout au plus, comme F. Dunn l'a souligné (*Tragedy's End*, *op. cit.*, p. 39-40), peut-on estimer que le rôle salvateur d'Athéna, dans la tragédie qui clôt la trilogie de l'*Orestie*, les *Euménides*, a pu influencer les successeurs d'Eschyle, de même que l'intervention d'Athéna à la fin de l'*Odyssée* pour mettre un terme au conflit entre Ulysse et les parents des prétendants a pu servir de modèle à Euripide : il s'agit cependant davantage, dans les deux cas, d'une intervention finale que d'une révélation finale (voir *supra*, p. 22 au sujet du dénouement de l'*Odyssée*). En revanche, on sait que certaines pièces perdues d'Euripide comportaient également un dénouement en forme de *deus ex machina* : voir sur ce point l'article de F. Jouan, « Héros tragique et *deus ex machina* dans deux pièces perdues d'Euripide », dans V. Pirenne-Delforge et E. Suarez de la Torre (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et cultes grecs*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2000, p. 29-39. Par ailleurs, comme l'a suggéré P. Pucci, un dénouement avec *deus ex machina* se trouvait peut-être également dans la pièce perdue de Sophocle intitulée *Tereus* (frg. 589 Radt) : voir « Gods' Intervention and Epiphany in Sophocles », *AJPh*, 115, 1994, p. 15-46.

rapport du dénouement en forme de *deus ex machina* avec l'action qui précède varie évidemment de manière importante d'une pièce à l'autre. C'est pourquoi, ne pouvant considérer en détail chacune de ces pièces, nous avons choisi de nous intéresser à celle qui à notre sens présente à la fois le plus grand nombre de déterminations de révélation telles qu'elles ont été définies précédemment, et un rapport particulièrement étroit entre cette révélation et l'action qui précède : l'*Ion* d'Euripide, base à partir de laquelle nous ferons le cas échéant les rapprochements qui s'imposent avec les autres pièces à *deus ex machina*.

Le *deus ex machina* comme révélation à partir de l'exemple de l'*Ion*

Rappelons ici brièvement l'action de la pièce, dont le cadre se déroule à Delphes, devant le temple d'Apollon. Ainsi que le spectateur l'apprend par un prologue mis dans la bouche d'Hermès (v. 1-81), le héros de la pièce, Ion, est un jeune homme qui ignore tout de ses origines : jadis abandonné par sa mère Créüse qui l'a conçu lors d'une union forcée avec Apollon, il a été sauvé par celui-ci, et, recueilli par la Pythie, il est devenu le gardien de ses trésors à Delphes. Or le dieu a décidé de le donner comme fils à Xouthos, l'homme dont Créüse est devenue l'épouse, mais avec qui elle n'arrive pas à avoir d'enfant ; Xouthos et, à contrecœur, Créüse, ont en effet décidé de se rendre à Delphes pour apprendre du dieu comment lever la malédiction de leur stérilité. Après une rencontre entre Créüse et Ion qui amène la première à raconter à mots couverts son histoire et qui ne débouche pas encore sur une reconnaissance (1^{er} épisode), on voit Xouthos sortir du temple et rencontrer Ion, qu'il reconnaît pour son fils, puisque l'oracle du dieu lui a annoncé que son fils serait le premier homme qu'il verrait au sortir du temple ; Ion accepte bien malgré lui de quitter le service du dieu à Delphes, pour suivre Xouthos et embrasser la royauté qui est contraire à ses idéaux (2^e épisode). Mais Créüse, apprenant du Chœur que son mari a retrouvé son fils, s'estime cruellement trompée par celui-ci et une nouvelle fois par le dieu, et décide d'empoisonner Ion au cours du banquet offert par Xouthos (3^e épisode) : cet empoisonnement échoue et vaut à Créüse une condamnation à mort par les magistrats de Delphes (4^e épisode). Dans l'*exodos*, Créüse, poursuivie par Ion et par les Delphiens, est sur le point d'être mise à mort lorsque apparaît la Pythie, qui porte sur elle le panier dans lequel elle avait trouvé Ion encore nouveau-né : au moment où Créüse reconnaît alors en Ion son fils et où la mère et le fils célèbrent leurs retrouvailles en une effusion lyrique, Athéna apparaît sur le *theologeion*, chargée d'un message de la part d'Apollon à l'intention des deux personnages, pour confirmer la paternité du dieu, expliquer ses décisions passées et présentes, et annoncer la postérité glorieuse d'Ion. C'est ce passage qu'il nous faut ici étudier, en nous demandant en quoi il répond aux critères de révélation que nous avons définis plus haut.

Comme pour toutes les autres pièces à *deus ex machina*, l'apparition inattendue d'une divinité, ici Athéna, constitue le mode de mise en présence entre l'humain et le monde surnaturel : c'est une épiphanie de caractère spontané. Or la sacralité propre à une telle manifestation du divin aux hommes est particulièrement mise en valeur dans cette pièce :

Ion — Ah ! Quel dieu, du haut de la demeure sacrificielle, révèle son visage éclatant de lumière ? Fuyons, mère, de peur de voir les choses divines en dehors du moment où cette vue nous est permise⁵⁸.

La mise en lumière (ἐκφαίνει) du visage divin, la crainte humaine devant le sacré et ses interdits, concourent ici à donner à l'épiphanie d'Athéna la solennité d'une révélation : ce cérémonial épiphannique est également présent dans *Andromaque*, lors de l'apparition de Thétis⁵⁹, et dans *Électre*, au moment de celle des Dioscures⁶⁰.

38

Quant au discours d'Athéna, il cumule un certain nombre des déterminations de contenu que nous avons exposées. Il présente en premier lieu une dimension *rétrospective*, dans la mesure où la déesse, au nom d'Apollon, explique, *révèle* (v. 1559 : ἡμᾶς δὲ πέμπει τοὺς λόγους ὑμῖν φράσαι⁶¹) à Ion et à Créüse la conduite passée et présente du dieu de Delphes : elle confirme au premier qu'il est bien le fils de la seconde et d'Apollon, et que c'est par la volonté de celui-ci qu'il a été recueilli par Hermès afin d'être un jour admis comme fils de Xouthos ; c'est encore par sa volonté que Créüse et son fils ne sont pas morts sous les coups l'un de l'autre⁶². On notera que cette dimension rétrospective n'est pas présente dans l'ensemble des pièces à *deus ex machina*. Elle ne se retrouve en effet que dans : *Hippolyte*, où Artémis révèle à Thésée la perversité de Phèdre et la noblesse de son fils qu'il a injustement voué à la mort⁶³ ; *Iphigénie en Tauride*, où Athéna apprend à Thoas, le roi de Tauride qui veut pourchasser Oreste, Pylade et Iphigénie qui se sont enfuis, que c'est en obéissant à l'oracle d'Apollon qu'Oreste est venu ramener sa sœur⁶⁴ ; *Hélène*, où les Dioscures apprennent à Théoclymène, qui veut pourchasser Hélène et Ménélas, que son union avec Hélène lui est refusée par le destin et que c'est ce même destin qui a

58 *Ion*, 1549-1552 : ἸΩΝ Ἦεα: τίς οἴκων θυοδόκων ὑπερτελής / ἀντήλιον πρόσωπον ἐκφαίνει θεῶν ; / Φεύγωμεν, ὃ τεκοῦσα, μὴ τὰ δαιμόνων ἰόρωμεν, εἰ μὴ καιρός ἐσθ' ἡμᾶς ὄραν (traduction personnelle).

59 *Androm.*, 1226-1230.

60 *Elect.*, 1232-1236.

61 On notera que ce verbe se retrouve dans le *Philoclète*, où Héraclès vient *révéler* les desseins de Zeus : τὰ Διὸς τε φράσων βουλευμάτα σοι (1415).

62 *Ion*, 1560-1568 ; 1595-1600.

63 *Hipp.*, 1296-1312. On remarquera au vers 1298 l'emploi du verbe ἐκδειξαι pour caractériser les *révélations* de la déesse.

64 *I. T.*, 1438-1441.

voulu qu'Hélène habitât le palais de Protée en Égypte tandis que son fantôme était à Troie⁶⁵ ; enfin, *Oreste*, où Apollon confirme à Ménélas que c'est bien en obéissant à sa volonté qu'Oreste a tué sa mère⁶⁶.

Le discours d'Athéna présente en second lieu une *dimension prophétique*. La déesse, se faisant la porte-parole des oracles d'Apollon (v. 1569 : χρησιμὸς θεοῦ), annonce qu'Ion, Créüse, et Xouthos sont promis à un destin heureux (v. 1605 : εὐδαίμων' ὑμῖν πότμον ἔξαγγέλλομαι) : Ion aura quatre fils qui seront les fondateurs de la race ionienne fameuse dans l'univers⁶⁷ ; Xouthos et Créüse auront en outre deux autres fils, Doros et Achaios, qui fonderont respectivement la race dorienne et la race achéenne⁶⁸. Ce caractère prophétique se double d'une dimension *parénétiq*ue certes peu marquée, qui consiste ici simplement en certaines recommandations pour que le destin promis se réalise : Créüse doit asseoir son fils sur le trône royal du pays de Cécrops et ne pas révéler à Xouthos la vérité sur les origines d'Ion⁶⁹. Cette double détermination, prophétique et parénétiq,ue, se retrouve dans toutes les pièces à *deus ex machina* sans exception. On se contentera ici de souligner d'une part, la récurrence du thème de l'avenir glorieux promis aux élus des dieux allant même dans certains cas jusqu'à l'apothéose⁷⁰, d'autre part, la détermination parfois plus importante de la parénèse, qui peut prendre la forme d'une exhortation à l'observance de la piété⁷¹, ou encore à la fermeté d'âme face à la souffrance⁷².

Enfin, le discours d'Athéna dans *Ion* comporte une forme de révélation d'ordre *théologique*. C'est ce que montre l'une des dernières phrases prononcées par la déesse : « L'action des dieux tarde toujours plus ou moins, mais elle finit par l'emporter. » (Αεὶ γὰρ οὖν / χρόνια μὲν τὰ τῶν θεῶν πῶς, ἐς τέλος δ' οὐκ ἀσθενῆ⁷³). Le discours d'Athéna a donc pour objet d'affirmer l'existence d'une providence divine qui s'impose malgré les apparences et malgré les délais incompréhensibles pour l'esprit humain, en d'autres termes l'existence d'une *sera numinis vindicta*, pour reprendre le titre latin du célèbre traité philosophique de Plutarque. Cette affirmation d'un ordre divin qui règle les affaires humaines

65 *Hel.*, 1646 sq.

66 *Or.*, 1665-1667 (les deux derniers vers étant prononcés par Oreste qui affirme y trouver rétrospectivement la confirmation que les oracles du dieu étaient bien véridiques).

67 *Ion*, 1573-1588.

68 *Ibid.*, 1589-1594.

69 *Ibid.*, 1571-1573 ; 1601-1603.

70 C'est le cas dans *Andromaque* (annonce de l'apothéose de Pélée), et dans *Hélène* et *Oreste* (annonce de l'apothéose d'Hélène).

71 Voir par exemple, *Philoct.*, 1440-1441.

72 Voir par exemple *Androm.*, 1233-1234, où l'on rencontre justement le verbe *παραίνειν* (« conseiller, exhorter ») : Καὶ πρῶτα μὲν σοι τοῖς παρεστώσιν κακοῖς μηδὲν τι λίαν δυσφορεῖν παρήγεσα. Pour d'autres exemples d'emploi du verbe *παραίνειν*, voir *Hippol.*, 1435 ; *Philoct.*, 1434.

73 *Ion*, 1614-1615 (traduction personnelle).

se retrouve dans plusieurs autres pièces d'Euripide à *deus ex machina*, où cet ordre est pensé tantôt avec le visage d'une providence bienfaisante punissant les méchants et récompensant les justes tout en les éprouvant⁷⁴, tantôt avec celui d'un destin auquel les dieux eux-mêmes sont soumis⁷⁵.

Or ce point nous semble particulièrement intéressant pour aborder – mais non résoudre – le problème épineux de la détermination de la valeur religieuse du procédé du *deus ex machina* chez Euripide, au-delà de sa fonction purement dramatique. En effet, alors que les commentateurs du *Philoctète* de Sophocle⁷⁶ ont en général vu dans l'apparition finale d'Héraclès une expression de la croyance en une justice divine qui finit par se manifester après son silence et qui affirme le triomphe de la piété et de la vérité sur le mensonge (incarné dans la pièce par Ulysse), les *dei ex machina* d'Euripide ont beaucoup plus divisé les exégètes : quelle est la valeur de ce procédé sous la plume de ce penseur réputé rationaliste et critique à l'égard de la religion traditionnelle ? De fait, tandis que pour certains le *deus ex machina* correspondrait à une critique plus ou moins voilée du mythe et des dieux aux interventions tardives⁷⁷, pour d'autres, bien loin de traduire une ironie, il correspondrait à une intention d'édification religieuse⁷⁸. Nous estimons ce débat impossible à trancher, et nous en voulons pour preuve les remarques précédentes sur la dimension « théologique » du discours des dieux *ex machina* chez Euripide : il nous semble possible d'y voir aussi bien une ironie cinglante de la part du poète à l'égard des dieux et de leurs inconséquences – n'y aurait-il pas, par exemple, une intention ironique dans l'épiphanie d'Athéna dans l'*Ion*, qui s'est substituée à celle d'Apollon, parce que ce dernier craint des reproches pour sa conduite passée⁷⁹ ? –, qu'une expression de la foi en une réalité de l'ordre divin au-delà des apparences contraires de ce monde, qui annoncerait dès lors, dès les premières pièces d'Euripide, la religiosité, il est vrai elle aussi ambiguë, des *Bacchantes*. Quoi qu'il en soit,

74 Voir *I. A.*, 1610-1611 ; *Hippol.*, 1339-1341 ; *Hel.*, 1678-1679. Voir aussi, chez Sophocle, *Phil.*, 1441-1442, où il est dit que pour Zeus, tout passe après la piété.

75 Voir *I. T.*, 1486 : τὸ γὰρ χρεὼν σοῦ τε καὶ θεῶν κρατεῖ. Voir aussi le principe de non-contradiction dans l'action divine, qui implique qu'un dieu ne puisse pas s'opposer à la volonté d'un autre : on le trouve formulé dans l'*Hippolyte*, 1327-1330, où Artémis explique pourquoi elle n'a pas pu sauver son protégé des coups d'Aphrodite et dans l'*Hélène*, 1660-1661, où les Dioscures expliquent pourquoi ils ne sont pas intervenus plus tôt pour sauver leur sœur.

76 Voir par exemple A. Spira, *Untersuchungen zum Deus ex machina*, *op. cit.*, p. 27-32 ; J. Poe, *Heroism and Divine Justice in Sophocles' « Philoctetes »*, Lugduni Batavorum, Brill, 1977 ; C. Gill, « Bow, Oracle and Epiphany in Sophocles' *Philoctetes* », *G&R*, 27, 1980, p. 137-146 ; J. Jouanna, *Sophocle*, Paris, Fayard, 2007, p. 417-418.

77 Voir par exemple : V. Longo, « *Deus ex machina* e religione in Euripide », dans *Lanx Satura, Nicolao terzaghi oblata miscellanea philologica*, Genova, Flli Pagano, 1963, p. 237-248.

78 Voir A. Spira, *Untersuchungen zum Deus ex machina*, *op. cit.*, p. 76, précisément à propos de l'*Ion* ; A. Burnett, *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 128-129.

79 *Ion.*, v. 1556-1559.

Euripide convoque, à défaut d'y croire, un registre religieux et providentialiste qui fait écho à l'attente humaine d'une révélation de la justice divine.

Enfin, après les déterminations de cadre et de contenu, disons un mot des déterminations d'effet de l'intervention d'Athéna dans *Ion*. Au titre de ce que nous avons appelé l'efficace immédiate, nous nous contenterons de renvoyer aux vers cités précédemment, où s'exprime la crainte éprouvée par Ion devant la manifestation divine. Quant à l'efficace consécutive, il suffit ici pour la déterminer de considérer les répliques d'Ion et de Créüse qui suivent le discours d'Athéna : Ion déclare avoir désormais la certitude d'être le fils d'Apollon et de Créüse⁸⁰ ; de son côté, cette dernière renonce à son ressentiment envers Apollon et loue le dieu de sa conduite et de ses oracles⁸¹. On peut donc dire que la révélation produit ici un salut d'ordre intérieur, consistant en une double réconciliation, cette fois définitive, avec l'être cher (une mère et un fils réciproquement) et avec le divin : il s'agit en quelque sorte de la confirmation et de la sublimation du salut d'ordre extérieur qui venait d'être acquis par la reconnaissance de Créüse et d'Ion, qui a empêché au dernier moment la mise à mort de la mère par son fils. Cette dimension salvifique de la révélation se retrouve dans toutes les pièces à *deus ex machina* : la divinité qui se manifeste offre un salut soit extérieur, en assurant la survie de certains personnages en extrême péril ou en empêchant des conflits futurs⁸², soit intérieur, en apportant une consolation aux âmes en proie à l'affliction⁸³. Bref, l'apparition d'Athéna comme *dea ex machina* dans *Ion* présente toutes les caractéristiques d'une révélation. Reste à déterminer comment cette révélation en fin d'œuvre est liée à ce qui précède, c'est-à-dire comment est instaurée une polarisation du mouvement dramatique vers la révélation finale.

Le *deus ex machina* comme révélation finale

Il est vrai que pour qui considère les différentes pièces d'Euripide à *deus ex machina*, le dénouement ainsi apporté par l'apparition soudaine d'une divinité

80 *Ibid.*, v. 1607-1608 : *πείθομαι δ' εἶναι πατρός Λοξίου καὶ τῆσδε.*

81 *Ibid.*, v. 1609-1613.

82 C'est le cas dans : *Iphigénie en Tauride* (Athéna contraint Thoas à cesser de poursuivre Iphigénie, Oreste et Pylade) ; *Hélène* (les Dioscures obligent Théoclymène à cesser de poursuivre Hélène et Ménélas) ; *Électre* (les Dioscures enseignent à Oreste ce qu'il doit faire pour échapper à la poursuite des Kères après le meurtre de sa mère) ; *Oreste* (Apollon empêche Oreste enragé de tuer Hélène) ; *Les Suppliantes* (Athéna exige d'Adraste, le roi d'Argos, qu'il ne fasse jamais la guerre à Athènes).

83 C'est le cas dans *Hippolyte* (Artémis cherche à consoler Thésée de la mort de son fils) ; *Andromaque* (Thétis fait de même avec Pélée après la mort de leur petit-fils Néoptolème) ; *Philoctète* (Héraclès console Philoctète en l'assurant de sa guérison et de sa gloire futures s'il suit les Grecs à Troie). On peut à nouveau citer *Iphigénie en Tauride*, *Hélène* et *Oreste* si on se place du point de vue respectif de Thoas, Théoclymène et Oreste dont la vaine colère est apaisée par les dieux.

peut sembler dans la plupart des cas être assez extérieur au drame, et faire office d'un moyen pour le terminer commodément en le rendant compatible avec les données générales du mythe. À l'inverse, l'épiphany d'Héraclès à la fin du *Philoctète* de Sophocle passe aux yeux des commentateurs pour intimement liée au drame qui précède : on a pu faire remarquer qu'elle permet la mise en lumière du thème sous-jacent de la pièce, celui du respect des dieux pour la franchise et l'amitié, et non pour la tromperie⁸⁴, et qu'elle ne fait que confirmer sur le mode d'une vision finale directe la réalité d'une présence constamment pressentie et évoquée tout au long de la pièce⁸⁵.

42

Or il nous semble que s'il est une tragédie d'Euripide où l'on retrouve une dynamique analogue, c'est bien l'*Ion*. En effet, c'est dans cette pièce que la révélation finale du *deus ex machina* fait le plus corps avec le drame : ce dernier est construit sur la base de la double énigme de l'origine humaine et de la volonté divine, à laquelle le discours d'Athéna, à la faveur de son caractère rétrospectif étudié plus haut, apporte une élucidation finale (il s'agit à ce titre d'une *clausule fermante*, mais également *ouvrante* par sa prophétie tournée vers un au-delà temporel de l'action représentée). De plus, même si cette révélation garde un caractère imprévu à deux titres – à la fois parce que, comme la plupart des manifestations divines, elle se fait par surprise, et parce qu'ici l'action humaine a déjoué les plans d'Apollon qui ne souhaitait justement pas que fussent dévoilés ses amours passées avec Créüse⁸⁶ – elle est malgré tout préparée par divers signes du drame lui-même. Sans rentrer dans une étude systématique qui nous entraînerait trop loin, on suggérera simplement ici que, dans une pièce qui a pour cadre le temple d'Apollon à Delphes et dont l'un des personnages est la Pythie, l'omniprésence du motif de la parole oraculaire⁸⁷ crée en quelque sorte l'attente d'une parole de vérité qui illumine *in fine* l'ombre dans laquelle les personnages du drame sont plongés ; par ailleurs, le prologue d'Hermès, en affirmant qu'Apollon oriente, malgré les apparences, les aléas de la *tychè*⁸⁸, suggère d'avance la possibilité d'une intervention providentielle du dieu pour faire triompher sa volonté et annonce la dimension *théologique* de la révélation d'Athéna qui proclame que la justice des dieux l'emporte toujours malgré

84 Voir C. Gill, « Bow, Oracle and Epiphany », art. cit., p. 144.

85 Voir F. Dunn, *Tragedy's End*, op. cit., p. 38-39.

86 Le prologue prononcé par Hermès indique en effet qu'Apollon avait prévu de donner Ion comme fils à Xouthos et Créüse tout en gardant secrète sa conduite passée (voir 69-73). Sur la question de l'interaction de la volonté divine et de la liberté humaine dans la pièce, voir : A. Burnett, « Human Resistance and Divine Persuasion in Euripides' *Ion* », *CPh*, 57, 1962, p. 85-103 ; M. Lloyd, « Divine and Human Action in Euripides' *Ion* », *A & A*, 32, 1986, p. 33-45 ; V. Giannopoulos, « Divine Agency and Tyche in Euripides' *Ion*: Ambiguity and Shifting Perspectives », *JCS*, 24-25, 1999-2000, p. 257-271.

87 Voir par exemple, 6 (ἄμφοδεῖ), 7 (θεοπίζων), 363 (μαντεύσεται), 369 (προφητεύσει), etc.

88 Voir 67-68 : Λοξίας δὲ τὴν τύχην ἐς τοῦτ' ἐλαύνει, κοῦ λῆληθεν, ὡς δοκεῖ.

des délais⁸⁹ ; enfin, le premier *stasimon* s'ouvre sur une invocation à Athéna, appelée à venir vers le temple pythique⁹⁰, ce qui préfigure son épiphanie comme porte-parole d'Apollon. On peut donc dire que cette révélation finale constitue une *clausule* simultanément *imprévisible et prévisible*.

En outre cette révélation, dans son rapport à ce qui précède, ressortit simultanément à une fonction de *confirmation* et de *résolution* : de confirmation, parce qu'elle donne la certitude ultime du lien qui unit Créüse et Ion, couronnant ainsi la révélation humaine qui avait précédé⁹¹ (en ce sens, elle est *non déceptive*) ; de *résolution*, parce qu'elle résout la tension qui traversait le drame entre présence et silence du divin, entre confiance humaine dans la providence d'Apollon et doute quant à la réalité de cette providence ou de son caractère réellement bienfaisant. Ainsi cette révélation, loin d'être un élément extérieur à l'œuvre qu'elle conclut, fait coïncider le savoir qu'elle apporte en tant que dévoilement, avec celui qu'elle fournit en tant que fin : le mouvement de la pièce suggère bien une quête de la vérité qui trouve son aboutissement dans une révélation divine. Peut-on faire des remarques analogues dans le cas du mythe eschatologique final chez Platon ?

Le mythe eschatologique final chez Platon

Il est bien connu qu'au sein du corpus des mythes platoniciens⁹², se dégage, par opposition, notamment, aux mythes qu'on peut qualifier de généalogiques, et qui concernent les origines du monde, des dieux, des hommes, des cités,

⁸⁹ Voir *supra*, p. 39-40.

⁹⁰ *Ibid.*, 452 sq.

⁹¹ Michel Foucault, dans ses cours au Collège de France de 1982-1983 consacrés à la notion de *parrhêsia* (« la franchise », « la liberté de parole ») et publiés sous le titre *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris, Le Seuil/Gallimard coll. « Hautes Études », 2008, a proposé une analyse très intéressante de la pièce (voir p. 77 sq.) en étudiant l'articulation des différents niveaux de « dire-vrai » qu'elle met en jeu : oracle/aveu humain/liberté de parole dans la sphère politique. En effet, Ion est appelé, par le discours d'Athéna, à réintégrer Athènes, ville de la *parrhêsia*. Dans cette perspective, la substitution d'Athéna à Apollon à la fin de la pièce s'expliquerait en grande partie par des enjeux politiques : déesse d'Athènes, et déesse de la raison par opposition à Apollon, dieu de la vérité oraculaire, elle permettrait, par son propre dire-vrai, de clore un parcours dont les étapes précédentes ont été le silence du dire-vrai apollinien sur la faute commise et la clameur du dire-vrai humain (débouchant sur des imprécations et des aveux), annonçant ainsi le déplacement symbolique de la parole de vérité de Delphes à Athènes.

⁹² Sur la question des mythes platoniciens, voir par exemple, parmi les études à caractère général : L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1994 ; P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930 ; M. Janka et C. Schäfer (dir.), *Platon als Mythologie. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002 ; J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, 1996 ; K. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, University Press, 2000 ; J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, München, Kösel, 1965.

etc.⁹³, le groupe des mythes eschatologiques, qui portent sur le devenir de l'âme individuelle : il comprend le mythe final du *Gorgias*, celui du *Phédon* et le mythe d'Er le Pamphylien au livre X de la *République*⁹⁴. Or ces trois mythes présentent une unité remarquable à trois titres : unité thématique, parce qu'ils développent des conceptions similaires sur l'âme humaine et son jugement dans l'au-delà ; unité axiologique, parce que ces trois mythes font entendre une parole qui, à l'inverse de la plupart des autres mythes platoniciens, n'est pas donnée comme un divertissement, ou un subterfuge pédagogique ou même une hypothèse vraisemblable, mais comme une parole de vérité qui fonde une croyance d'ordre plus ou moins religieux ; unité littéraire enfin, par leur présence commune à la fin respective des œuvres qui les mettent en scène, ce qui pose la question de la polarisation du mouvement de ces œuvres vers leur mythe final. N'avons-nous pas ainsi réunies certaines conditions de ce que nous appelons la révélation finale ? Pour répondre à cette question, nous allons, comme nous l'avons fait pour l'étude du *deus ex machina*, prendre un texte pour fil directeur de l'analyse tout en opérant certains rapprochements avec les deux autres : ce texte sera le mythe d'Er. Par sa mise en scène d'une expérience individuelle des mystères de l'au-delà et par sa fonction au sein du vaste et complexe ensemble qu'est la *République*, ce mythe nous semble en effet répondre le mieux aux critères de la révélation finale, en même temps qu'il constitue, comme on sait, un modèle essentiel du « Songe de Scipion ».

Or pour déterminer dans quelle mesure on peut parler de révélation à propos du mythe d'Er, il convient de distinguer deux niveaux d'analyse. En effet, au-delà de l'expérience racontée par le mythe, il faut interroger la valeur du mythe lui-même comme parole prétendant fournir un accès particulier à la vérité, ce qui pose évidemment la question de sa nature propre et de son rapport au *logos*, à la parole rationnelle. Nous allons nous intéresser à ces deux aspects successivement.

L'expérience de la révélation dans le mythe d'Er

Alors que le *mythos* exposé dans le *Gorgias* et dans le *Phédon* est donné comme le fruit d'une tradition anonyme dont Socrate se fait le porte-parole auprès de

93 C'est le cas des mythes suivants : l'origine du monde et le démiurge dans le *Timée* ; Prométhée dans le *Protagoras* ; l'androgynie et la naissance de l'amour dans le *Banquet* ; les cigales et l'invention de l'écriture dans le *Phèdre* ; l'Athènes ancienne et l'Atlantide dans le *Timée* et le *Critias* ; l'âge d'or et Cronos dans le *Politique* et dans les *Lois* ; les autochtones dans les *Lois* et la *République*.

94 Un mythe qui résiste à cette opposition et qui tient simultanément du généalogique, de l'eschatologique, et du présent de l'âme humaine est celui de l'attelage ailé dans le *Phèdre*.

ses interlocuteurs⁹⁵, celui du livre X de la *République* est donné comme émanant d'un individu auquel il est arrivé une aventure extraordinaire :

Ce n'est point, dis-je, un récit d'Alkinoos que je vais te faire, mais le récit d'un brave, Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie. Il était mort dans une bataille. Dix jours après, comme on ramassait les morts déjà putréfiés, on le releva, lui, en bon état, on le porta chez lui pour l'ensevelir, et, le douzième jour, ayant été mis sur le bûcher, il revint à la vie. Alors il raconta ce qu'il avait vu là-bas. Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, il s'était mis en route avec beaucoup d'autres, et ils étaient arrivés dans un endroit merveilleux [...] ⁹⁶

Le mythe raconté par Socrate figure ainsi une double expérience de révélation : il y a en effet un premier niveau de révélation, de type direct, pour Er dont l'âme, séparée de son corps, fait un voyage dans l'au-delà où les secrets de l'âme et de l'univers vont lui être enseignés, et un deuxième niveau de révélation, de type indirect, pour les hommes à qui Er, revenu à la vie, communique son savoir, fondant ainsi la tradition qui a été transmise de génération en génération jusqu'à Socrate. Er, de simple mortel qu'il était, devient donc, à la manière d'un mystagogue, le héraut de vérités d'origine surnaturelle. Telle est d'ailleurs la mission précise que lui ont assignée les juges infernaux rencontrés dès son arrivée :

Comme il s'approchait à son tour, les juges lui dirent qu'il devait porter aux hommes les nouvelles de ce monde souterrain et qu'ils lui donnaient l'ordre d'écouter et d'observer ce qui se passait en cet endroit⁹⁷.

Ces mots annoncent la nature à la fois auditive et visuelle de la révélation à laquelle Er est convié : celui-ci va être en effet successivement le témoin du jugement des âmes, de leurs récompenses et de leurs punitions, (614d-616b), du spectacle des sphères célestes et du fuseau de la Nécessité (616b-617d), du choix des genres de vie par les âmes appelées à se réincarner, orchestré par

95 *Gorg.*, 524a : Ταῦτ' ἔστιν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκόωσ[...]; *Phaed.*, 107d : λέγεται δὲ οὕτως [...].

96 *Rep.*, X, 614b-c (texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1934) : Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγὼ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρῶς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφίλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν νεκρῶν ἦδη διεφθαρμένων, ὑγίης μὲν ἀνηρέθη, κοιμισθεὶς δ' οἴκαδε μέλλων θάπτεσθαι δωδεκαταίος ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω, ἀναβιοῦς δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι. Ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον [...].

97 *Ibid.*, 614d (traduction E. Chambry légèrement modifiée) : Ἐαυτοῦ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δεοὶ αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιντο οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα ἐν τῷ τόπῳ.

un « prophète », un interprète de la volonté divine⁹⁸ (617d-620d) et enfin du retour des âmes sur la terre après avoir bu l'eau du Léthé (620d-621b). Nous n'entrerons pas ici dans l'analyse détaillée du contenu philosophique de cette révélation infernale ni dans la comparaison qu'elle appelle avec les idées exposées dans le mythe du *Gorgias* et dans celui du *Phédon* – qui excèdent toutes deux de beaucoup les limites de notre propos. Nous rappellerons seulement que les conceptions ici exposées relèvent non de la mythologie traditionnelle, mais du fonds orphique et pythagoricien : on verra sur ce point, en premier lieu, l'étude classique de Perceval Frutiger⁹⁹, qui, tout en récusant l'idée ancienne de Dieterich selon laquelle les mythes eschatologiques platoniciens seraient une transcription pure et simple d'une catabase orphique¹⁰⁰, avait montré, grâce à des rapprochements systématiques entre les textes platoniciens et certains passages d'Empédocle, de Pindare, et des tablettes orphiques¹⁰¹, comment, de la question de l'origine divine et des cycles de naissance de l'âme à celle des divers motifs de la géographie infernale, Platon recueille l'essentiel du symbolisme orphico-pythagoricien¹⁰². Par ailleurs, les paroles des juges infernaux citées plus haut indiquent la dimension parénétiq ue de cette révélation : si Er doit communiquer aux hommes son expérience, c'est parce qu'elle comporte un savoir sur le devenir de l'âme qui intéresse au premier chef la conduite de la vie individuelle dès cette terre, et fonde la nécessité d'une pratique de la justice pour ne pas souiller son âme. Telle est bien la leçon qu'en tire Socrate (621b-d), mais que nous aborderons plus loin pour ne pas mêler les deux plans du récit (celui du mythe et celui de Socrate racontant le mythe)¹⁰³.

Bref, le mythe d'Er met bel et bien en place les éléments constitutifs d'une révélation, puisqu'il en réunit des déterminations de cadre (une révélation directe par voyage dans l'au-delà qui se dédouble en révélation indirecte par récit d'un mort revenu à la vie) et des déterminations de contenu (révélation

98 Il est en effet appelé *προφήτης* en 617d et 619b : la traduction de Chambry par *hiérophante*, terme emprunté au vocabulaire des mystères d'Éléusis, nous semble introduire une connotation étrangère au texte.

99 P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, op. cit., p. 254-260. Pour la bibliographie plus récente, on pourra voir les indications données dans *Les Mythes de Platon*, textes choisis et présentés par J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004, p. 267-269.

100 A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, Teubner, 1893, p. 124 sq.

101 Les fragments orphiques offrant les parallèles les plus saisissants ont pour référence, dans l'édition Diels-Kranz des *Vorsokratiker*, *Orph.*, B, fr. 17-21.

102 P. Frutiger a en outre souligné que certaines conceptions astronomiques du mythe d'Er portent spécifiquement la marque de l'influence pythagoricienne : c'est le cas notamment du motif de l'harmonie des sphères (617b), dont la paternité est attribuée aux pythagoriciens par le témoignage formel d'Aristote, *De caelo*, II, 9, 290b.

103 Sur les problèmes formels que pose cet emboîtement, voir l'article de F.-X. Druet, « Les niveaux du récit dans le mythe d'Er (Platon, *République* 10, 613e - 621d) », *LEC*, 66, 1998, p. 23-32.

de type eschatologique doublée d'une finalité parénétiq̄ue). Mais quelle est la valeur de ce matériau dans ses rapports à la parole rationnelle ?

Le mythe eschatologique chez Platon, un discours révélé ?

Nous venons de voir que le contenu du mythe d'Er comporte des éléments de révélation : mais qu'en est-il de la forme même de ce récit comme mythe, de l'acte même de convocation de cette parole par Socrate dans l'espace de son dialogue avec ses interlocuteurs dans la *République*, mais également dans le *Gorgias* et dans le *Phédon* ? Faut-il voir dans l'appel final au mythe eschatologique la figuration d'un accès à une parole révélée ?

Une première réponse possible est que, chez Platon, le mythe eschatologique, aussi riche soit-il en symboles religieux, reste fondamentalement soumis à l'exigence rationnelle. Cette thèse a reçu de solides arguments en sa faveur dans l'ouvrage très important de K. Morgan sur les liens entre mythe et philosophie des présocratiques à Platon¹⁰⁴, auquel nous renvoyons le lecteur pour le détail de la démonstration. Morgan, en se fondant sur une analyse serrée du *Gorgias*, du *Phédon*, et de la *République*, montre que le mythe final n'intervient précisément dans ces dialogues qu'après que l'argumentation rationnelle a reçu son dû. Mieux, dans la mesure même où Platon cherche à opposer aux mythes des poètes une mythologie de vérité – ce que montre notamment la *République* où le mythe d'Er se veut une sorte de réponse aux mythes des poètes critiqués dans le dialogue¹⁰⁵ – il tire celle-ci vers le *logos* de raison. Particulièrement éclairant à cet égard est le texte du *Gorgias*, dans lequel Socrate, au moment de raconter son récit, affirme qu'il le considère comme un *logos*, et non comme un simple *mythos* comme va sans doute le faire Calliclès, parce qu'il tient pour vrai ce qu'il contient¹⁰⁶. Il est vrai que certains, comme Dodds¹⁰⁷, ont vu dans ce *logos* l'expression d'une vérité d'ordre religieux. Mais il est peut-être plus convaincant d'admettre avec Morgan que Platon cherche à présenter le mythe comme une extension de l'argumentation rationnelle, ce que semble confirmer l'emploi par Socrate, après son récit, du verbe λογίζομαι (« je conclus par un raisonnement, j'infère ») en 524b, qui montre que le mythe n'est qu'une étape dans le travail de raison : en l'occurrence, la conclusion ici établie par Socrate est que la mort est une séparation de l'âme d'avec le corps, point qui fait justement l'objet d'une démonstration dans le *Phédon*. La différence entre le *logos* et le *mythos* eschatologique conforme aux exigences de

104 K. Morgan, *Myth and Philosophy...*, op. cit., p. 186 sq.

105 Nous revenons un peu plus loin sur ce point : voir p. 53-54.

106 *Gorg.*, 523a : Ἀκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσει μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθοῦ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

107 Plato. *Gorgias*, éd. par E. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 377.

la raison tiendrait donc essentiellement à la nature narrative et fabulatrice du second¹⁰⁸, ce que montre bien le *Phédon*, où discours non mythique et discours mythique ne se distinguent guère du point de vue du contenu, puisqu'ils visent tous deux à justifier l'immortalité de l'âme. Ainsi, contrairement aux orphiques et aux pythagoriciens dont les idées emplissent pourtant ces mythes, Platon, loin d'accepter leurs vérités comme de purs articles de foi, aurait cherché à les fonder sur une assise rationnelle rigoureuse : tout se passerait comme si Platon avait ramené vers la sphère de la raison le matériau religieux de ses sources orphico-pythagoriciennes¹⁰⁹.

Inversement, on a pu soutenir que le mythe eschatologique chez Platon représenterait une sorte de révélation originelle d'origine divine, dépassant les limites de la raison, et donnant accès à une vérité plus haute invérifiable, mais conduisant à la certitude intérieure¹¹⁰. À l'appui d'une telle thèse, on peut se référer en particulier aux paroles de Socrate qui suivent l'exposé du mythe dans les trois œuvres :

48

Usons donc comme d'un guide du discours que nous venons d'entrevoir, lui qui nous révèle que ce genre de vie est le meilleur¹¹¹.

Ce risque, en effet, mérite d'être couru, et il faut, dans les choses de ce domaine, se faire à soi-même comme une incantation : c'est pourquoi, vous voyez, je m'attarde moi-même à ce mythe¹¹².

Et c'est ainsi, Glaucon, que le mythe a été sauvé de l'oubli et ne s'est pas perdu.

Il peut, si nous y ajoutons foi, nous sauver nous-mêmes¹¹³.

¹⁰⁸ On notera cependant avec P. Murray, « What is a *Muthos* for Plato? », dans R. Buxter (dir.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, University Press, 1999, p. 257-258, que Socrate, dans la *République*, attire à plusieurs reprises l'attention sur le statut quasi mythique de sa construction théorique (voir par ex. II, 376d : ὡςπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες ; VI, 501e : ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ). Si chez Platon le μῦθος ratiocine, le λόγος mythologise et affabule, du moins métaphoriquement : c'est la preuve qu'il n'y pas rupture, mais complémentarité essentielle entre ces deux modalités du discours platonicien.

¹⁰⁹ Pour une conclusion analogue, voir : L. Albinus, « The Katabasis of Er. Plato's Use of Myths, Exemplified by the Myth of Er », dans E. Ostenfeld (dir.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus, University Press, 1998, p. 91-105. Voir également les remarques de H. Gottschalk dans *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 110-111.

¹¹⁰ Voir notamment les études de J. Pieper, *Über die platonischen Mythen, op. cit.* ; « Über die Wahrheit des platonischen Mythen », dans K. Oehler et R. Schaeffler (dir.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Klostermann, p. 289-296.

¹¹¹ *Gorg.*, 527e : Ὡςπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρῆσώμεθα τῷ νῦν παραφανέντι, ὃς ἡμῖν σημαίνει ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου.

¹¹² *Phaed.*, 114d : Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὡςπερ ἐπαδεῖν ἑαυτῷ· διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον (traduction P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1983).

¹¹³ *Rep.*, X, 621b-c : Καὶ οὕτως, ὃ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ (traduction E. Chambry).

Dans l'extrait du *Gorgias*, deux termes doivent retenir notre attention : les verbes παραφαίνειν et σημαίνειν. On peut hésiter sur le sens à donner au premier : faut-il suivre les sens proposés par le dictionnaire de Bailly pour ce verbe employé au moyen ou au passif, à savoir « se montrer d'une manière inattendue, survenir à l'improviste »¹¹⁴ ? Faut-il traduire, comme Léon Robin dans l'édition de la *Pléiade*¹¹⁵, l'expression τῷ λόγῳ τῷ νῦν παραφανέντι par « la conception dont la lumière éclaire à présent notre marche », sachant qu'à l'actif, ce verbe peut vouloir dire « éclairer auprès », « accompagner en éclairant »¹¹⁶ ? Faut-il rendre cette expression avec Alfred Croiset¹¹⁷, par « les vérités qui viennent de nous apparaître » ? Ou convient-il de traduire par « le discours qui vient de nous être révélé », comme le fait J.-F. Pradeau dans son édition révisée du texte traduit par Croiset¹¹⁸, et considérer ainsi que la valeur du radical φαίν- l'emporte ici sur celle du préverbe παρά, et que le mythe a été « montré », « mis en lumière » dans une vision de l'esprit qui pourrait être comparable à celle des mystères ou d'une épiphanie divine ? Nous avons préféré traduire de notre côté par « le discours que nous venons d'entrevoir », parce que ce sens de παραφαίνεσθαι s'accorde bien avec les autres occurrences du terme chez Platon¹¹⁹. En revanche, le sens de « révéler » nous semble d'imposer bien davantage pour le deuxième verbe, σημαίνειν. En effet, comme on l'a suggéré à juste titre¹²⁰, le « signe » (σημα) que fournit le mythe doit probablement être compris comme une vérité communiquée à l'esprit non par des voies rationnelles, mais à la manière d'un oracle : le verbe σημαίνειν est en effet souvent employé en grec pour renvoyée à l'acte d'indication ou de prédiction de la volonté divine¹²¹, elle-même désignée par σημα¹²².

Le deuxième extrait est particulièrement intéressant du point de vue des rapports complexes entre raison et croyance religieuse chez Platon. D'un côté, les vérités enseignées par le mythe ne peuvent faire l'objet d'une certitude absolue en raison : à l'inverse par exemple d'un pythagoricien qui accepterait

114 Le Liddell-Scott donne pour le passif de ce verbe, les sens de *to appear, to disclose itself*.

115 Platon, *Œuvres complètes*, Paris, 1950, p. 490.

116 Voir les exemples donnés par le Bailly pour ce sens : Ar., *Ran.*, 1362 ; Plut., *T. Gracch.*, 14.

117 Platon, *Œuvres complètes*, tome III, 2^e partie, *Gorgias, Ménon*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1923.

118 Platon, *Gorgias*, Les Belles lettres, coll. « Classiques de poche », 1997.

119 Voir *Theaet.*, 199c : δεινότερον μέντοι πάθος ἄλλο παραφαίνεσθαι μοι δοκεῖ et *Soph.*, 231b où l'on retrouve l'expression presque à l'identique : ἐν τῷ νῦν λόγῳ παραφανέντι – sans aucune connotation religieuse.

120 Voir H. Betz, « The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius », dans D. Hellholm (dir.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 588.

121 Voir entre autres les exemples chez Xénophon donnés par le Bailly : *Mem.*, I, 1, 2 ; I, 4, 9 ; *An.*, VI, 1, 31, etc.

122 Voir par exemple Pind., *Pyth.*, IV, 355 : θεοῦ σάμασι πιθέσθαι (« obéir aux signes de la volonté divine »).

l'immortalité de l'âme comme un pur article de foi, Socrate admet que sur ce sujet, la croyance ne peut être dépassée, et que défendre une telle thèse suppose qu'on coure un « risque ». Mais d'un autre côté, au moment même où la parole de révélation semble comme rappelée à l'ordre par la parole de raison, les rapports s'inversent, non seulement parce que ce risque est « beau », « vaut la peine d'être couru »¹²³, ce qui signifie que la raison, loin de tout agnosticisme, accepte la validité de ce dont elle ne parvient pourtant pas à rendre compte, mais aussi parce que le mythe doit être repassé par l'esprit « comme une invocation » (ὡσπερ ἐπικδεῖν) : c'est réintroduire le vocabulaire des pythagoriciens¹²⁴, qui pour soigner les maladies et les passions, recouraient à des incantations magiques (ἐπωδαί), comme on le sait par les témoignages de Porphyre et surtout de Jamblique qui émet l'hypothèse que le terme a acquis ce sens dans l'usage commun à partir du procédé des pythagoriciens de « chanter au-dessus » du malade¹²⁵ ; et Platon lui-même, dans le *Charmide*, fait dire à Socrate qu'il a appris une « incantation » de l'un des médecins thraces de Zalmoxis, que la tradition donne justement comme l'élève de Pythagore¹²⁶. Le mythe eschatologique retrouve alors son statut de parole de révélation qui s'impose à l'esprit en forçant sa raison.

Enfin, dans l'extrait de la *République*, le mythe est investi d'un pouvoir salvifique que n'a pas la parole rationnelle, et qui est comparable à celui qu'apporte une révélation : le polyptote (ἔσώθη/σώσειεν) permet à cet égard de lier les deux aspects d'un accès vertical au sens, puisque l'autorité de la tradition véhiculée par une parole qui a été sauvée à travers les générations fonde la possibilité d'un salut de l'homme lui-même qui remonte vers la vérité.

Pour concilier les deux points de vue que nous avons présentés, on dira que Platon soumet certes la parole des mythes eschatologiques à l'exigence de raison, mais que ces mythes, par leur contenu et par l'espoir dont ils sont investis, continuent à porter la promesse, héritée de l'orphisme et du pythagorisme, d'un accès à la vérité qui excède le champ de la pure raison. Socrate d'ailleurs, racontant ces mythes, change lui-même de régime de parole : devenant alors semblable à un pythagoricien, à la manière de l'auteur éponyme de l'exposé cosmogonique du *Timée*, il suspend tout à coup la dialectique, la maïeutique et l'ironie, pour laisser advenir une parole didactique qui impose le silence à l'interlocuteur, lui fait voir la vérité au lieu de la lui faire retrouver par le raisonnement, et l'appelle avec gravité à sa vocation de justice.

123 Sur cette expression, voir l'article classique de J. Salviat, « Risque et mythe dans le *Phédon* », *REG*, 78, 1965, p. 23-29.

124 Ce terme d'« incantation » apparaît déjà dans le *Phédon* en 77e.

125 Voir Porph., *V. P.*, 33 ; Jambl., *V. P.*, 114.

126 Plat., *Charm.* 157a ; voir Hdt., IV, 95 pour les liens présumés entre Zalmoxis et Pythagore.

Il nous reste à présent à examiner comment le mythe eschatologique, qui met en scène une révélation et a lui-même, sinon le statut réel, du moins les atours d'une parole révélée, apporte une illumination finale dans l'espace de l'œuvre qu'elle vient clore : nous allons reprendre ici l'étude particulière du mythe d'Er, dans ses rapports avec l'architecture de la *République*¹²⁷.

Le mythe d'Er comme révélation finale : la place du mythe dans l'économie de la République

Si certains critiques ont pu considérer le livre X de la *République* comme une sorte d'appendice artificiellement relié au reste du dialogue¹²⁸, la tendance qui semble aujourd'hui dominante parmi les commentateurs est celle qui consiste à mettre en lumière les liens profonds qui unissent le livre final de l'œuvre, et en particulier le mythe d'Er, avec les neuf premiers livres¹²⁹. Nous nous proposons ici de donner un aperçu de ces liens en nous appuyant sur les fonctions de la révélation finale que nous avons définies précédemment.

Le mythe d'Er a tout d'abord une fonction de *confirmation* à plusieurs titres. Au niveau le plus général, il corrobore la thèse qui traverse l'ensemble de l'œuvre, à savoir l'exigence de la pratique de la justice. Mais, tandis que la parole rationnelle ne peut que démontrer les récompenses de l'homme juste et les châtiments de l'homme injuste ici-bas, le mythe a pour fonction de couronner cette démonstration en révélant (même si cette révélation, on l'a vu, obéit encore chez Platon à une logique de raison) que ces sanctions se prolongent et s'amplifient dans l'au-delà : telle est bien l'intention qui

¹²⁷ Pour la question du rapport entre les mythes finaux du *Gorgias* et du *Phédon* avec le reste de l'œuvre, voir en particulier, outre K. Morgan, *Myth and Philosophy...*, *op. cit.*, l'article de G. Rechenauer, « Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons neue Rhetorik im Schlussmythos des *Gorgias* », et celui de T. Ebert « "Wenn Ich einen schönen Mythos vertragen darf..." Zu Status, Herkunft und Funktion des Schlussmythos in Platons *Phaidon* », dans M. Janka et C. Schäfer (dir.), *Platon als Mythologe*, *op. cit.*, respectivement p. 231-250 et 251-269.

¹²⁸ Voir par exemple : G. Else, *The Structure and Date of Book 10 of Plato's « Republic »*, Heidelberg, Winter, 1972 ; J. Annas, *An Introduction to Plato's « Republic »*, Oxford, Clarendon Press, 1981 ; jugement partiellement revu dans « Plato's Myths of Judgement », *Phronesis*, 27, 1982, p. 119-143.

¹²⁹ Voir notamment : C. Segal, « "The Myth Was Saved": Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic* », *Hermes*, 106, 1978, p. 315-336 ; D. Babut, « L'unité du livre X de la République et sa fonction dans le dialogue », *BAGB*, 1983, p. 31-54 ; D. Clay, « Plato's First Words », *YCS*, 29, 1992, p. 113-129 ; R. Rutherford, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London, Duckworth, 1995, p. 214-218 ; V. Kalfas, « Plato's "Real Astronomy" and the Myth of Er », *Elenchos*, 17, 1996, p. 5-20 ; R. Johnson, « Does Plato's Myth of Er Contribute to the Argument of the *Republic*? », *Philosophy and Rhetoric*, 32, 1999, p. 1-13 ; S. Halliwell, « The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er », dans G. Ferrari (dir.), *The Cambridge Companion to Plato's « Republic »*, Cambridge, University Press, 2007, p. 445-473.

préside au récit du mythe par Socrate, comme l'indique son introduction¹³⁰. En particulier, dans un effet de boucle du texte sur lui-même, le mythe est une *ultime* (au double sens de « dernière » et de « suprême ») justification de la thèse de Socrate défendue dès le livre I face au sophiste Thrasymaque¹³¹, et reprise au moyen de nouveaux arguments aux livres IX et X¹³², relative au malheur du tyran opposé au bonheur du juste : le mythe d'Er fait voir de manière particulièrement insistante les punitions des grands criminels, qui sont presque tous des tyrans¹³³, et la séduction dangereuse de la tyrannie au moment du choix des genres de vie pour la prochaine réincarnation des âmes¹³⁴ ; de plus, comme l'a souligné à juste titre R. Rutherford¹³⁵, le mythe, en montrant que certaines âmes humaines se réincarnent, selon le principe de la métempsycose, dans le corps des animaux qui correspondent à leur caractère dans leur vie antérieure¹³⁶, semble clore et apporter une justification rétrospective à la série d'images qui associent l'homme tyrannique à une bête féroce, ce que l'on voit notamment au début du dialogue, où Thrasymaque est comparé à un animal sauvage prêt à bondir sur ses interlocuteurs pour les mettre en pièces¹³⁷, et en VIII, 565d-e, où Socrate raconte une légende selon laquelle le tyran qui a fait couler le sang se transforme en loup.

Par ailleurs, les neuf premiers livres de la *République* contiennent plusieurs références aux idées orphico-pythagoriciennes qui sont exposées dans le mythe d'Er. C'est le cas, pour faire le lien avec l'exemple précédent, de la théorie de la réincarnation : en VI, 498d, Socrate évoque « une nouvelle existence », où ses adversaires, à commencer par Thrasymaque, auront encore à se confronter aux arguments de la philosophie – allusion à mots couverts (δι' αἰνιγμάτων, comme diraient les Grecs) à la doctrine qui est présentée à la fin de l'œuvre et qui permet ainsi une élucidation rétrospective de la formule. De même, quand Socrate évoque les liens établis par les pythagoriciens entre l'astronomie et l'harmonie musicale¹³⁸, il y a comme une annonce de l'accord qui résulte

¹³⁰ *Rep.*, X, 613e-614a.

¹³¹ I, 348a-354c. Si l'on se place du point de vue de Thrasymaque, la révélation finale a évidemment la fonction inverse, celle d'*infirmation*. Cependant, il est plus logique de se placer du point de vue de celui qui est à la fois le narrateur rapportant le dialogue et l'architecte de la cité idéale, Socrate : d'où la précellence de la fonction de *confirmation*.

¹³² Voir respectivement : IX, 576c-592b et X, 608c-613e.

¹³³ X, 615d : σχεδόν τι αὐτῶν τοὺς πλείστους τυράννους.

¹³⁴ X, 619b-c.

¹³⁵ *The Art of Plato, op. cit.*, p. 217.

¹³⁶ X, 620a-d.

¹³⁷ I, 336b : ὡσπερ θηρίον ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διασπασόμενος.

¹³⁸ VII, 530d : notons que cet hommage implicite à la science des pythagoriciens n'empêche pas Platon de critiquer leur fascination pour la mesure des intervalles, qu'il présente dans le passage (530d-531d) de manière assez ironique. Sur la notion d'harmonie, voir également III, 397b sq. et IV, 430e.

des notes musicales produites par les sirènes qui se tiennent sur chacune des sphères célestes, accord qu'évoque le mythe d'Er dans son tableau de la structure de l'univers¹³⁹. On osera même ici une hypothèse qui à notre connaissance n'a pas été encore proposée : en construisant sa *République* en dix livres, Platon n'aurait-il pas cherché à convoquer le symbolisme de la décade pythagoricienne ? On sait que le nombre 10 entrait dans la composition de la formule de la *tétractys* pythagoricienne ($1+2+3+4 = 10$), union du point (1), de la droite (2), de la surface (3) et du volume (4), censée renfermer les secrets de l'univers¹⁴⁰. Or l'une des maximes du catéchisme des Acousmatiques, c'est-à-dire des dogmes pythagoriciens chargés d'un sens symbolique, est la suivante : « Qu'est-ce que l'oracle de Delphes ? — La tétractys, c'est-à-dire l'harmonie dans laquelle chantent les Sirènes. » (Τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς ; τετρακτύς· ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ἣ αἱ Σειρήνες¹⁴¹). En évoquant précisément dans le mythe d'Er l'harmonie du chant des sirènes, Platon ne chercherait-il pas à faire un lien entre le symbolisme de la décade et le nombre porté par le livre dans lequel le mythe apparaît¹⁴² ? Cette hypothèse est d'autant plus séduisante que le mythe d'Er est justement, à la manière de l'addition des quatre premiers nombres qui donne 10, le point de convergence des livres précédents, en même temps que leur dépassement dans une parole plus haute.

De plus, la révélation du mythe d'Er présente une fonction de *transfiguration*. En effet, la révélation finale permet de réinvestir certains motifs apparus au cours de l'œuvre en transformant leur signification propre pour les intégrer dans une sphère plus élevée de sens. C'est en particulier le cas du motif du mythe. Comme on le sait, Socrate critique à plusieurs reprises la mythologie traditionnelle dans la *République* : aux livres II et III (376c-398b) pour des raisons éthiques – les poètes encouragent l'impiété et l'injustice en représentant les dieux eux-mêmes corrompus par les vices humains et en peignant de manière complaisante le bonheur des hommes injustes et le malheur des hommes justes –, et au livre X (595a-608b) pour des raisons ontologiques – la poésie relève de l'imitation du sensible, et se trouve donc doublement dégradée par rapport à l'intelligible. Dès lors, le mythe d'Er doit être tenu pour la révélation finale de ce que peut et doit être une poésie conforme aux exigences philosophiques et à

139 X, 617b.

140 Sur cette notion, voir W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 186-188.

141 Jambl., *V. P.*, 82.

142 Sur la figure des sirènes dans le pythagorisme, voir L. Breglia Pulci Doria, « Le Sirene di Pitagora », dans A. Cassio, P. Poccetti (dir.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Pisa/Roma, Istituto editoriale poligrafici internazionale, 1994, p. 55-77 ; voir aussi P. Boyancé, « Les Muses et l'harmonie des sphères », dans *Mélanges F. Grat*, Paris, s.n., 1946, t. I, p. 3-16.

la véritable piété¹⁴³. Platon *confirme* ainsi le discours mythique en s'appropriant sa forme narrative et son efficacité psychagogique, tout en l'*infirmité* et en le vidant de son contenu habituel. En particulier, le mythe d'Er est un substitut aux récits traditionnels sur l'Hadès évoqués par Céphale au livre I (330d-e) et condamnés au livre III (386b-387c), comme la célèbre *nekyia* du livre XI de l'*Odyssée* dont sont cités quelques vers¹⁴⁴. Il est à cet égard très significatif que Socrate commence le récit du mythe d'Er en précisant à Glaucon qu'il ne va pas faire « un récit d'Alkinoos »¹⁴⁵, c'est-à-dire un récit homérique : le mythe d'Er est bien une catabase, mais une catabase purifiée, transfigurée. On notera par ailleurs avec intérêt, à la suite de D. Babut¹⁴⁶, que cette révélation finale de la possibilité d'un mythe philosophique est cependant annoncée de manière voilée au livre II par Socrate, qui, à la question d'Adimante lui demandant quels récits il convient de raconter aux futurs citoyens en lieu et place des mythes traditionnels, afin de les éduquer dès leur jeune âge à la vertu, répond : οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι (« nous ne sommes pas poètes toi et moi pour le moment »)¹⁴⁷ : il est tentant de lire dans le ἐν τῷ παρόντι un refus provisoire qui annonce le mythe d'Er.

Au titre de la fonction de transfiguration de la révélation, on peut également mentionner l'hypothèse ingénieuse proposée par C. Segal et reprise par plusieurs commentateurs¹⁴⁸, qui consiste à mettre en relation le mythe d'Er avec les tout premiers mots de la *République* qui évoquent la fête des Bendidies en l'honneur d'Artémis :

J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, pour faire ma prière à la déesse et aussi pour regarder comment on célèbrerait la fête, puisqu'elle avait lieu alors pour la première fois¹⁴⁹.

Pour Segal, ce préambule, derrière son apparence anodine, servirait subtilement, par l'emploi des termes κατέβην (« j'étais descendu ») et θεάσασθαι (« regarder »), à mettre en place, parallèlement au niveau d'organisation philosophique de l'œuvre, un autre niveau de nature mythique,

¹⁴³ Sur ce point, voir par exemple : D. Babut, « L'unité du livre X... », art. cit., p. 50 ; P. Murray, « What is a Muthos for Plato? », art. cit., p. 257-258 ; R. Rutherford, *The Art of Plato, op. cit.*, p. 219.

¹⁴⁴ III, 386c : il s'agit des paroles de l'ombre d'Achille à Ulysse.

¹⁴⁵ X, 614b.

¹⁴⁶ D. Babut, « L'unité du livre X... », art. cit., p. 51.

¹⁴⁷ II, 378e-379a.

¹⁴⁸ C. Segal, « "The Myth Was Saved" », art. cit, repris notamment par D. Clay « Plato's First Words », art. cit. et P. Murray, « What is a Muthos for Plato? », art. cit.

¹⁴⁹ I, 327a : Κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῇ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες (traduction E. Chambry légèrement modifiée).

fondé sur les motifs de la descente et de la vision et convergeant vers le mythe d'Er¹⁵⁰. Dans cette perspective, la révélation finale permettrait non seulement une élucidation rétrospective des signes voilés du préambule, mais encore leur transfiguration dans un espace de sens plus haut : la descente au Pirée et le spectacle de la fête de la déesse deviennent respectivement catabase dans l'au-delà et contemplation des secrets de l'univers et de l'âme¹⁵¹.

Ces remarques nous permettraient de conclure ce chapitre préliminaire. L'exemple du mythe d'Er nous semble bien montrer le surcroît de sens que la révélation gagne en étant placée à la fin d'une œuvre : par un jeu subtilement maîtrisé d'effets d'annonce discrets, d'élucidation rétrospective et de réinvestissement des signes¹⁵², elle traduit l'aboutissement et le couronnement d'une quête de la vérité.

150 Les autres maillons de cette chaîne pourraient être notamment le récit du mythe de Gygès, qui évoque sa descente dans les entrailles de la terre suivie d'une vision de toutes sortes de merveilles racontées par les mythes (II, 359d : καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἅ μυθολογοῦσιν θαυμαστά), et l'allégorie de la caverne (notamment VII, 517a sq.), où, comme on sait, il est question de montée, de descente et de contemplation de la lumière. Parallèlement à l'image de la descente, on peut s'intéresser, comme l'a suggéré R. Rutherford, *The Art of Plato*, *op. cit.*, p. 216, aux images du voyage (πορεία, πορεύεσθαι) qui traversent l'œuvre (IV, 435d ; V, 452c ; VI, 504b-c ; VII, 532e ; VIII, 568c ; IX, 584d) et qui aboutissent à l'évocation du voyage des âmes dans le mythe d'Er (X, 614c-621d).

151 Voir par exemple X, 614d : θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τόπῳ et 619e : τὴν θεᾶν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν, formule dont Segal suggère qu'elle pourrait constituer une réponse à la formule employée dans le préambule (I, 328a) pour évoquer le spectacle digne d'intérêt que constitue la fête nocturne en l'honneur de la déesse : καὶ πρὸς γε παννυχίδα ποιήσουσιν, ἣν ἄξιον θεάσασθαι.

152 D'où une dimension « fermante », « résomptive » de cette clause qui est cependant « ouvrante » en tant qu'elle fait accéder l'esprit à un au-delà des bornes du monde humain sur lequel faisait fond le reste de l'œuvre.

PREMIÈRE PARTIE

Le « Songe de Scipion »
(Cicéron, *De republica*, livre VI)

ÉTUDE DU « SONGE DE SCIPION »

PRÉAMBULE : LE CONTEXTE PHILOSOPHIQUE DU *SOMNIVM SCIPIONIS*

Le « Songe de Scipion », par sa matière, un condensé d'idées essentiellement pythagoriciennes et platoniciennes sur l'âme et l'univers, et son cadre, un songe de vision apocalyptique, peut être considéré comme l'héritier de quelques grands modèles, parmi lesquels les mythes eschatologiques de Platon et en particulier celui d'Er le Pamphylien qui clôt la *République* comme le « Songe » termine le *De republica*, ainsi que le mythe d'Empédotime chez Héraclide du Pont ou encore la révélation d'Homère dans le prologue des *Annales* d'Ennius¹. Pourtant, il serait erroné de voir seulement dans le « Songe » un retour à des modèles vieux de un à trois siècles. En effet, Cicéron s'inscrit de surcroît dans un mouvement intellectuel bien précis de son temps : celui du renouveau, dans la philosophie hellénistique et romaine de la fin de la République, d'un platonisme pythagorisant et même d'un courant romain, autour de penseurs comme Nigidius Figulus et Varron, se réclamant explicitement de Pythagore : l'une des conséquences les plus spectaculaires et les plus importantes de ce renouveau pour la compréhension du « Songe de Scipion » est la réaffirmation de la doctrine de l'immortalité de l'âme mise à mal par la plupart des écoles philosophiques hellénistiques.

En effet, non contente d'être purement et simplement niée par l'épicurisme² ou d'être réduite à une survie limitée après la mort chez les stoïciens³, l'immortalité de l'âme devint vraisemblablement une thèse problématique au sein même de l'Académie après son virage sceptique avec Arcésilas puis Carnéade qui prônèrent d'une manière générale, dans le domaine de la connaissance, l'*epochè*, la suspension du jugement. De fait, rien n'indique, dans les témoignages qui nous sont parvenus de ces philosophes⁴, la présence du thème de l'immortalité

1 Sur ces textes, voir le chapitre précédent, en particulier, p. 19-20 et 21.

2 Voir Épic., *Hrdt.*, 63-67 ; Lucr., III, *passim*.

3 Telle est, avec des variantes chez tel ou tel auteur, la thèse générale du stoïcisme sur le sujet, seule l'âme des sages ayant le privilège de durer plus longtemps, jusqu'à la prochaine conflagration universelle (*ekpyrosis*) ; sur ce sujet et pour les diverses références, voir R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

4 Les témoignages sur la Nouvelle Académie ont été réunis dans deux articles de H. Mette : « Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos », *Lustrum*, 26, 1984, p. 7-94 ; « Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zu Kleitomachos », *Lustrum*, 27, 1985, p. 39-148.

de l'âme, tandis que les doctrines afférentes de l'existence des dieux, de la providence et de la divination furent soumises à une critique rationnelle systématique⁵ ; par ailleurs, il est frappant de constater que la Nouvelle Académie, dans le même temps, prit ses distances avec la part pythagoricienne du platonisme – précisément la plus dogmatique et la plus encline à affirmer l'immortalité de l'âme –, ce dont on trouve trace chez Cicéron, qui fait critiquer par le néoacadémicien Cotta la doctrine pythagoricienne de la musique céleste⁶, et qui indique à plusieurs reprises que le scepticisme académicien se déclarait l'héritier du couple formé par Platon et Socrate, ainsi que de présocratiques aussi divers que Démocrite, Anaxagore, Empédocle, Parménide ou Xénophane, sans que le nom de Pythagore soit jamais mentionné⁷. Et inversement, c'est précisément au moment du renouveau de la doctrine de l'immortalité de l'âme que l'on voit le retour en grâce du patronage de Pythagore, et de l'une des œuvres réputées les plus pythagoriciennes de Platon, le *Timée*, vraisemblablement délaissé par la Nouvelle Académie⁸. Évoquons ici brièvement quelques figures qui illustrent à des degrés divers ce renouveau.

Posidonius

Le temps est loin où l'on voyait en Posidonius d'Apamée (135-51 av. J.-C.) – disciple de Panétius, fondateur d'une école stoïcienne à Rhodes en 110 ou en 109, polymathe s'étant illustré dans presque tous les domaines du savoir, et réputé pour s'être vivement intéressé à Platon, voire pour avoir platonisé le stoïcisme – le principal agent du renouveau des idées platoniciennes mais aussi pythagoriciennes à Rome et l'auteur d'une eschatologie qui aurait été la source d'écrits aussi nombreux que le « Songe de Scipion », le premier livre des

5 Voir par exemple, dans le contexte certes dialectique d'une réfutation de la physique stoïcienne, l'exposé que Cicéron met dans la bouche de l'académicien Cotta au livre III du *De natura deorum* où celui-ci s'autorise de Carnéade pour montrer l'insuffisance des arguments en faveur de ces différentes thèses (voir III, 29).

6 Cic., *N. D.*, III, 27 : *nisi uero loqui solem cum luna putamus cum propius accesserit, aut ad harmoniam canere mundum ut Pythagoras existimat.*

7 Voir Cic., *De or.*, III, 36 ; *Ac.*, I, 44 ; II, 72-76. Cf. Plut., *Adv. Col.*, 1122A.

8 C'est l'hypothèse de G. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's « Timaeus »*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 120-121. Voir aussi M. Frede, « Numenius », *ANRW*, II, 36, 2, 1987, p. 1034-1075 (ici p. 1043), et H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, London/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1985, p. 130, qui voient dans le regain d'intérêt pour Pythagore une réaction au scepticisme académicien. Les réserves de la Nouvelle Académie à l'égard de la doctrine de l'immortalité de l'âme et plus généralement de l'héritage pythagoricien du platonisme posent évidemment un problème de taille, dans la mesure où Cicéron, qui fut formé par Philon de Larissa, scholarque de la Nouvelle Académie de 110 à 86 av. J.-C., se revendique de cette dernière. Comment l'Arpinate parvient-il à conjuguer cette affiliation avec les idées qu'il exprime dans le « Songe de Scipion » ainsi que dans ses autres œuvres ? Nous aborderons ce problème dans le chapitre suivant, p. 124-142.

Tusculanes, le livre VI de l'*Énéide*, la *Consolation à Marcia* de Sénèque ou encore les mythes de Plutarque. Comme cela a été montré depuis⁹, non seulement les savantes reconstitutions d'une eschatologie posidonienne perdue auxquelles on s'était ingénié étaient largement fantaisistes et arbitraires, mais de plus, rien, dans les fragments des œuvres de Posidonius qui nous sont parvenus, ne permet d'affirmer positivement que celui-ci aurait renoncé à la théorie de la survie limitée de l'âme après la mort qui est celle du stoïcisme de Zénon à Panétius pour embrasser la vision pythagoricienne et platonicienne de l'immortalité de l'âme. En revanche, on sait que Posidonius se référa à plusieurs reprises à l'autorité de Pythagore et/ou de Platon, par exemple pour soutenir contre le monisme de Chrysippe la thèse de l'existence d'une partie irrationnelle de l'âme¹⁰, ou bien au sujet de l'assimilation des comètes aux planètes¹¹ ; surtout, le philosophe stoïcien s'intéressa vivement au *Timée*, dont il proposa peut-être même un commentaire¹², et qui semble lui avoir permis d'offrir une vision syncrétique, à la fois platonicienne et stoïcienne, de l'Âme du monde¹³, et d'affirmer le rôle fondamental du nombre dans la constitution de l'univers¹⁴. On peut ainsi estimer que Posidonius a eu un rôle non négligeable de passeur : par sa célébrité et son audience auprès des Romains de son temps, notamment Pompée et Cicéron qui allèrent l'écouter à Rhodes¹⁵ – et l'on sait même que Cicéron considérait Posidonius comme l'un de ses quatre principaux maîtres avec Antiochus, Philon de Larissa et le stoïcien Diodote¹⁶ – il a dû contribuer au renouveau de l'intérêt

- 9 On trouvera une mise au point utile et les grandes références bibliographiques sur ce qui fut la question posidonienne dans le livre de R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens...*, *op. cit.*, p. 95-102. L'édition de référence des fragments de l'œuvre de Posidonius est celle de L. Edelstein et I. Kidd, *Posidonius. 1, The Fragments*, Cambridge, University Press, 1972, à laquelle nous empruntons la numérotation des fragments évoqués ci-après (voir aussi l'édition récente d'E. Vimercati, *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani, 2004). Pour une analyse du rôle de Posidonius dans la transmission du pythagorisme à Rome, voir L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano dalle origini alle fine della repubblica*, Torino, Università di Torino, 1955, p. 268-280.
- 10 Voir T95/F165 (= Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, IV, 425).
- 11 Voir F131-132 (= *Scholia in Aratum*, 1091).
- 12 Parmi les nombreux fragments attestant de l'intérêt de Posidonius pour le *Timée* (F28, 31, 49, 141, 149, 205, 291), le fragment F85 (= Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 93) emploie une formule qui ne permet pas de dire s'il en écrivit un commentaire en bonne et due forme : Φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος.
- 13 Voir sur ce point les analyses de G. Reydams-Schils, « Posidonius and the *Timaeus* », *CQ*, 47/2, 1997, p. 455-476.
- 14 Voir F291 (= Théon de Smyrne, p. 103, 16 sq. Hiller) à rapprocher de *Tim.*, 35a-b. Sur la question du rôle de Posidonius dans la transmission de l'arithmologie pythagoricienne, voir l'article ancien de F. Robbins, « Posidonius and the Sources of Pythagorean Arithmology », *CPh*, 15, 1920, p. 309-322.
- 15 Voir les témoignages T29 à T39.
- 16 Cic., *N. D.*, I, 6 : *principes illi Diodotus Philo Antiochus Posidonius a quibus instituti sumus*. Profitons de cette note pour évoquer la figure de Diodote dont nous n'aurons pas l'occasion de reparler par la suite : un passage des *Tusculanes*, V, 113, nous apprend que ce philosophe, qui vécut pendant de nombreuses années dans la maison de Cicéron, pratiquait, alors même

à Rome pour la figure de Pythagore, et pour sa doctrine de l'âme et du nombre, même s'il ne la reprenait que sur certains aspects à son compte.

Antiochus d'Ascalon

La réévaluation à la baisse du rôle de Posidonius dans le renouveau des idées platoniciennes et pythagoriciennes en Grèce et à Rome a conduit certains critiques à reporter ce rôle sur Antiochus d'Ascalon (vers 130-68 av. J.-C.), philosophe connu pour s'être insurgé vers 88 contre Philon de Larissa et l'orientation sceptique de la Nouvelle Académie, et pour avoir prôné un retour à l'Ancienne Académie et au dogmatisme tout en recourant largement au langage stoïcien et en prétendant retrouver dans le Portique la doctrine de Platon¹⁷. Ce transfert d'influence de Posidonius vers Antiochus a notamment été illustré, parmi les savants français, par Pierre Boyancé, qui d'étude en étude a plus ou moins substitué, au « panposidonianisme » qu'il dénonçait, un certain « panantiochisme »¹⁸. Son argumentation vise à montrer qu'Antiochus serait le maillon commun auquel on peut rattacher : d'une part, tout un pan de l'influence pythagoricienne à Rome à la fin de la République et au début de l'Empire, de Varron et Cicéron, qui furent ses élèves à Athènes¹⁹, à Virgile ; d'autre part, la diffusion de cette même influence à Alexandrie, où Antiochus séjourna de 87 à 84 environ, influence perceptible en particulier chez Philon²⁰. Cette argumentation ne parvient pas cependant à emporter entièrement la conviction, pour deux raisons principales. Tout d'abord, rien, dans les œuvres où Cicéron se

62

qu'il était devenu aveugle, la lyre à la façon des pythagoriciens (*fidibus Pythagoreorum more uteretur*) et fut un professeur de géométrie (*geometriae munus tuebatur*). On peut tenir pour probable que Diodote a contribué à familiariser Cicéron avec les thèmes de l'harmonie musicale qui se retrouve au cœur du « Songe de Scipion », même si le rôle de cette figure mal connue aux confluent du stoïcisme et du pythagorisme reste difficile à préciser : voir les remarques de P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux, Féret et fils, 1936, p. 106.

17 Sur Antiochus, voir notamment : J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, Duckworth, 1977, p. 52-106 ; J. Gucker, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1978 ; J. Barnes, « Antiochus of Ascalon », dans M. Griffin, J. Barnes (dir.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 51-96. Les fragments ont été édités par H. Mette, dans « Philon von Larissa und Antiochos von Askalon », *Lustrum*, 28-29, 1986-1987, p. 25-63.

18 Voir par ex. : « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG*, 65, 1952, p. 312-349 ; « Études philoniennes », *REG*, 76, 1963, p. 64-110 ; « L'influence pythagoricienne sur Platon », dans *Filosofia e Scienze in Magna Grecia*, Napoli, l'Arte tipografica, 1966, p. 73-113 ; « Étymologie et théologie chez Varron », *REL*, 53, 1975, p. 99-115.

19 Pour Varron, entre 84 et 82 (voir Cic., *Ad Att.*, XIII, 12, 3 ; *Ac.*, I, 12) ; pour Cicéron, pendant six mois en 79 (voir Cic., *Brut.*, 315 ; *Fin.*, V, 1).

20 Selon J. Dillon, *The Middle Platonists*, *op. cit.*, p. 61-62 et 115, cette influence se serait exercée par l'intermédiaire des disciples alexandrins principaux d'Antiochus (voir Cic., *Ac.*, II, 12). Sur la question du pythagorisme de Philon d'Alexandrie, voir par exemple l'étude de D. Runia, « Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean'? » dans *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden, Brill, 1995, p. 54-76.

fait le porte-parole de la doctrine d'Antiochus, à savoir les *Académiques* et le livre V du *De finibus*, n'indique une présence autre qu'anecdotique du pythagorisme chez l'Ascalonite : chez ce platonicien stoïcisant dont nous connaissons surtout la théorie de la connaissance et l'éthique, on peine à retrouver une conception d'essence pythagoricienne sur l'âme et son immortalité²¹. De plus, la thèse de Boyancé explique mal la profonde différence entre le pythagorisme romain de la fin de la République et du début de l'Empire et le pythagorisme alexandrin de Philon ou d'Eudore²² : en effet, le phénomène des cercles pythagoriciens à Rome, du *sodalitium* nigidien à la Basilique de la Porte Majeure en passant par l'école des Sextii²³, n'a pas eu d'équivalent à Alexandrie ; en outre, les disciplines d'élection du pythagorisme romain, la grammaire, l'astronomie, la mantique, auxquelles il convient d'ajouter l'étude des *mirabilia naturae* ainsi que la doctrine de l'âme, de son immortalité céleste et de sa métensomatose, marquent un fort contraste avec les spéculations pythagoriciennes d'un Eudore ou d'un Philon sur la doctrine des principes ontologiques²⁴. Il reste cependant probable qu'Antiochus, en s'opposant au scepticisme de la Nouvelle Académie et en affirmant la nécessité d'un retour au dogmatisme de l'Ancienne Académie, a joué un rôle favorable, au moins indirectement, dans la revalorisation de l'héritage pythagorien du platonisme et dans la rupture au moins partielle avec l'immanentisme des philosophies hellénistiques²⁵.

- 21 Voir les remarques analogues de H. Dörrie, « Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 28, 1974, p. 13-29 (ici p. 21-22). On remarquera en outre que le début de l'exposé de la doctrine d'Antiochus par Varron dans les *Académiques* (I, 15) reprend à son compte la tradition (voir Plat., *Phaed.*, 96a-99d ; Xen., *Mem.*, I, 1, 11-13, IV, 7, 6) selon laquelle Socrate se serait détourné de l'étude des mystères de la nature – objet spéculatif typiquement pythagorien (voir Cic., *Rep.*, I, 16) – pour se consacrer à ce qui est essentiel pour l'homme, l'éthique et la science du bien vivre.
- 22 Sur le pythagorisme d'Eudore, voir G. Calvetti, « Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo a. C. », *RFN*, 69, 1977, p. 3-19.
- 23 Sur l'école des Sextii, voir *infra*, p. 192-194 ; sur la Basilique de la Porte Majeure, voir *infra*, p. 197-201.
- 24 Cette différence a été notée par A. Petit, « Le pythagorisme à Rome à la fin de la République et au début de l'Empire », *ALMArv*, 15, 1988, p. 23-32. Voir aussi l'article de B. Centrone qui opère une déconstruction de la notion englobante de « néopythagorisme », et arrive à la conclusion que, d'un point de vue conceptuel, il n'y a peut-être jamais eu à proprement parler de néopythagorisme, mais plutôt différentes façons de se référer à Pythagore et à sa doctrine : « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo », dans A. Brancacci (dir.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 137-168.
- 25 Ceci est d'autant plus vraisemblable que les successeurs immédiats de Platon, représentatifs de l'Ancienne Académie, ont eux aussi largement pythagorisé, notamment Speusippe, Xénocrate, et Héraclide du Pont (voir W. Burkert, *Lore and Science...*, op. cit., p. 53 sq.).

Une autre figure que nous pouvons évoquer brièvement ici est celle d'Alexandre de Milet, surnommé Polyhistor en raison de ses connaissances encyclopédiques, sur la vie et l'influence duquel on sait peu de chose²⁶. Les témoignages dont nous disposons nous apprennent qu'il fut acheté comme captif par Cornélius Lentulus à l'époque de la guerre contre Mithridate puis devint le pédagogue de ses enfants²⁷. Par la suite, affranchi et gratifié par Sylla, à l'époque de sa dictature, du droit de citoyenneté romaine, il fit partie des disciples du grammairien Cratès et exerça lui-même cette profession : en particulier, Suétone fait de lui le maître d'Hygin, l'affranchi et bibliothécaire d'Auguste. Alexandre Polyhistor présente pour nous l'intérêt d'être l'auteur d'un traité *Sur les symboles pythagoriciens* (Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων) dont on ne sait malheureusement presque plus rien, ainsi que d'une somme intitulée *Succession des philosophes* (Φιλοσόφων διαδοχαί) qui comportait un assez long passage tiré d'un écrit pythagoricien apocryphe de l'époque hellénistique²⁸, les *Mémoires pythagoriciens* (Πυθαγορικά ὑπομνήματα), d'après le témoignage de Diogène Laërce qui reproduit cet extrait²⁹. De cet exposé, on peut ici retenir qu'il affirme l'origine céleste et l'immortalité de l'âme individuelle (*loc. cit.*, 28), propose des éléments d'eschatologie sur la destinée des âmes après la mort (*ibid.*, 31), et pose l'origine divine des songes (*ibid.*, 33). Il est ainsi possible d'imaginer, à titre de pure hypothèse, qu'Alexandre Polyhistor, par ses activités d'enseignement, a contribué à la diffusion des *Mémoires pythagoriciens* et par là même au renouveau des idées pythagoriciennes sur l'âme à Rome³⁰. En tout cas, même en admettant que Cicéron n'ait jamais entendu parler ni d'Alexandre ni des *Mémoires*, on note un certain nombre de convergences qui

26 On peut en particulier s'interroger avec J. Dillon, *The Middle Platonists*, Duckworth, 1977, p. 117, sur le silence de Cicéron sur son nom, alors qu'il devait selon toute vraisemblance en avoir entendu parler : l'a-t-il ignoré suite à quelque inimitié entre eux, ou au contraire parce qu'il n'a pas eu le temps de le rencontrer personnellement ?

27 Voir *Souda*, A 1129 ; t. I, p. 104, 29-34 Adler ; Suet., *De gramm.*, 20 ; Servius, *In Verg. Aen.*, X, 388.

28 Sur cette littérature, voir les travaux de H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademi, 1961 ; *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademi, 1965 ainsi que la synthèse plus récente de B. Centrone, « La letteratura pseudopitagorica: origini, diffusione e finalità », dans G. Cerri (dir.), *La letteratura pseudepigrafica nella cultura greca e romana*, Napoli, Istituto universitario orientale, 2000, p. 429-452.

29 D. L., VIII, 24-32. Sur ce texte à l'interprétation difficile, voir B. Centrone, « L'VIII libro delle "Vite" di Diogene Laerzio », *ANRW*, II, 36, 6, p. 4183-4217, ainsi que les études plus anciennes d'A. Delatte, *La « Vie de Pythagore » de Diogène Laërce*, Bruxelles, Lamertin, 1922, p. 198-237 et d'A.-J. Festugière, « Les *Mémoires pythagoriques* cités par Alexandre Polyhistor », *REG*, 58, 1945, p. 1-65.

30 Voir sur ce point les remarques de L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, *op. cit.*, p. 280-287.

traduisent bien une inscription commune dans un même terreau d'idées à la fin de la République.

Nigidius Figulus

Le pythagorisme romain de l'époque trouve par ailleurs un représentant fameux en la personne de Nigidius Figulus (vers 100-45 av. J.-C.)³¹, que Cicéron, qui fut son ami personnel depuis le temps de la conjuration de Catilina³², présente dans le préambule de sa traduction du *Timée*³³ comme celui qui ressuscita à Rome l'enseignement pythagoricien³⁴. De fait, Nigidius organisa une sorte de confrérie se revendiquant de Pythagore³⁵, qui se heurta du reste à une hostilité certaine de la part de ses contemporains sans doute en raison de son caractère élitiste et fermé, voire initiatique, ainsi que de la personnalité de Nigidius qui, adepte de la divination et plus généralement de pratiques plus ou moins occultes³⁶, put être considéré comme un *magus*³⁷. Il semble au premier abord tentant de voir dans la figure de Nigidius et dans sa confrérie un relais possible auprès de Cicéron dans la connaissance par ce dernier du pythagorisme,

- 31 Sur Nigidius, voir notamment : A. Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1962 ; D. Liuzzi, *Nigidio Figulo « astrologo et mago ». Testimonianze et frammenti*, Lecce, Milella, 1981 ; N. D'Anna, *Publio Nigidio Figulo. Un pitagorico a Roma nel 1° secolo a. C.*, Milano/San Donato, Archè/PiZeta, 2008. Voir aussi L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, *op. cit.*, p. 287-310.
- 32 Voir à ce sujet Cic., *Ad fam.*, IV, 13.
- 33 Sur cette œuvre cicéronienne peu connue, voir notamment R. Giomini, *Ricerche sul testo del « Timeo » ciceroniano*, Roma, Signorelli, 1967 ; C. Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », dans G. Reydams-Schils (dir.), *Plato's « Timaeus » as a Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-109.
- 34 Cic., *Tim.*, I, 1 : *denique sic iudico post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque uiguisset, hunc (sc. Nigidium) exstitisse, qui illam renouaret.*
- 35 Voir Ps.-Cic. *In Sall. resp.*, 5, 14 qui parle du *sodalitium sacrilegii Nigidiani* et Schol. Bob. *Ad Cic. In Vat.*, VI, 1 : *Fuit autem illis temporibus Nigidius quidam, uir doctrina et eruditione studiorum praestantissimus, ad quem plurimi conueniebant. Haec ab obtrectatoribus ueluti factio minus probabilis iactitabatur, quamuis ipsi Pythagorae sectatores existimari uellent.* Sur cette confrérie, voir D. Musial, « *Sodalitium Nigidiani* : les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *RHR*, 218, 2001, p. 339-367.
- 36 Voir les témoignages de Luc., *Phars.*, I, 639-645 ; Suet., *Aug.*, 94 ; Apul., *Apol.*, 42, 6-7. Voir aussi Cic., *In Vat.*, 14, où l'orateur accuse son adversaire de se livrer à la nécromancie et de déshonorer ainsi son titre autoproclamé de pythagoricien : *Vatinius fit-il partie du cercle de Nigidius comme semble l'admettre le scholiaste du texte cicéronien cité à la note précédente, et la nécromancie y était-elle une pratique répandue ? L'hypothèse est permise.*
- 37 On sait par la *Chronique* de saint Jérôme pour l'année 45 av. J.-C. (= Euseb., *Hieron. Chron.*, Ol. 183, 4) que « Nigidius Figulus, pythagoricien et mage mour[ut] en exil » (*Nigidius Figulus Pythagoricus et magus in exilio moritur*). On admet en général depuis L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, *op. cit.*, p. 291-292 que la formule *Pythagoricus et magus*, que l'on retrouve d'ailleurs dans la *Chronique* de saint Jérôme pour l'année 28, à propos d'Anaxilaos de Larissa (voir *infra*, p. 189-190), reproduit selon toute vraisemblance le motif officiel de l'exil de Nigidius – le motif réel étant sans doute d'ordre purement politique dans la mesure où Nigidius s'était tenu aux côtés de Pompée pendant la guerre civile.

ce qui pourrait expliquer de surcroît pourquoi le « Songe de Scipion », au-delà de ses modèles purement littéraires, expose la doctrine de l'immortalité de l'âme et des secrets célestes sous la forme d'une expérience de révélation dont nous verrons qu'elle présente un caractère initiatique. Cependant, il faut bien avouer que l'examen des fragments des œuvres nigidiennes ne permet pas d'accréditer de manière convaincante cette hypothèse³⁸ : certes, Nigidius est bien l'auteur d'un *De somniis* traitant d'oniromancie et d'un *De sphaera* qui évoque de nombreux cas de catastérismes, mais, autant que l'état très fragmentaire de ces œuvres nous permet d'en juger, il n'apparaît là aucun rapprochement probant avec le texte cicéronien. Plus généralement, et de façon assez surprenante, des pans majeurs de la pensée pythagoricienne, comme les doctrines arithmologiques et musicales, qui sont pourtant étroitement liées à la croyance en l'immortalité céleste de l'âme, semblent totalement absents de l'œuvre nigidienne.

Varron

C'est en fait chez Varron (116-27 av. J.-C.)³⁹, qui gravita selon toute vraisemblance autour de Nigidius et partagea en tout cas avec lui un intérêt majeur pour des disciplines comme la grammaire, la divination ou l'astronomie⁴⁰, mais dont la pensée fut en outre enrichie, entre autres à la faveur de l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon, par une connaissance de l'Académie, que l'on peut mettre au jour les rapprochements les plus remarquables avec la matière du « Songe de Scipion ». En étudiant ce dernier, nous aurons l'occasion d'exposer quelques-uns de ces rapprochements (sur la question de la musique des sphères, des propriétés des nombres, ou encore de la conception du dernier degré du savoir comme une initiation religieuse), mais nous souhaitons évoquer ici l'existence d'un édifice qui montre la parenté d'inspiration entre le texte cicéronien et les idées religieuses de celui qui « loua Pythagore, le premier à avoir soutenu l'éternité de

38 Les œuvres attribuées à Nigidius sont, outre deux sommes monumentales qui comportaient respectivement au moins dix-neuf et vingt-neuf livres, les *Commentarii grammatici* et le *De diis* : des traités de divination (*De augurio priuato*, *De extis*, *De somniis*, *Calendrier brontoscopique*), auxquels on peut rattacher un traité sur les phénomènes célestes, le *De sphaera* ; des traités de philosophie naturelle au sens large recouvrant la géographie (*De terris*), la climatologie (*De uentis*), la physiologie humaine et la diététique (*De hominum naturalibus*), et la zoologie (*De animalibus*) ; enfin, un traité intitulé *De gestu* évoquant le port de la toge et des gestes de l'orateur.

39 Comme synthèse sur Varron, voir l'ouvrage d'Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997. Sur la question de son pythagorisme, voir en outre, du même auteur, « Pythagorisme et encyclopédisme chez Varron », dans Ch.-M. Ternes (dir.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre Wiltheim, 1998, p. 81-88, ainsi que L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, op. cit., p. 319-334.

40 Voir Apul., *Apol.*, 42, 6-7 ainsi que les témoignages d'Aulu-Gelle qui souligne à plusieurs reprises la parenté de leurs recherches et les rapproche pour leur savoir encyclopédique : *N. A.*, III, 10 ; IV, 9 et 16 ; V, 21 ; XIX, 14 (voir aussi Serv., *Ad Aen.*, X, 175).

l'âme »⁴¹ et qui demanda à être enseveli dans des feuilles de myrte, d'olivier, et de peuplier noir à la manière des pythagoriciens⁴² : il s'agit de la volière (*auiarium*), que Varron se fit construire dans sa maison de campagne à Casinum et dont il nous a laissé une description assez détaillée dans un passage du *De re rustica*⁴³. Cette volière présentait la particularité d'être un lieu de séjour non seulement pour les oiseaux, mais aussi pour les hommes : au bout d'une partie rectangulaire de 72 sur 48 pieds, se trouvait un sentier qui permettait d'accéder à une partie circulaire de 27 pieds de diamètre, sorte de *tholos* dont la coupole représentait la voûte céleste, où l'on était convié à séjourner, puisque que s'y trouvait une salle à manger. Or, comme l'ont montré L. Deschamps et G. Sauron à sa suite⁴⁴, un tel édifice se comprend mieux à la lumière de la mystique pythagoricienne chère à Varron : en effet, les dimensions retenues par Varron sont chacune un multiple de trois, et le diamètre de la *tholos* en particulier, 27 pieds, peut être rapproché d'un passage où Varron évoque justement la symbolique lunaire de ce nombre aux yeux de Pythagore⁴⁵. L'*auiarium* varronien semble ainsi avoir représenté la destinée du sage pythagoricien, qui, après sa route rectiligne et terrestre, accède à la contemplation astrale dans la perfection circulaire. Comme l'a suggéré G. Sauron⁴⁶, le rapprochement est particulièrement séduisant avec le « Songe de Scipion », où l'on retrouve, comme nous le verrons, la présence d'un mysticisme arithmologique et où la vie terrestre est comparée à une route et à un chemin conduisant au ciel⁴⁷, lui-même assimilé à un temple⁴⁸ : il semble d'ailleurs que Cicéron ait bien connu la villa de Varron, comme il ressort d'un passage de la deuxième *Philippique* qui évoque la haute tenue intellectuelle des réunions qui s'y déroulaient⁴⁹, ce qui permet d'envisager, même si l'hypothèse reste invérifiable, que le « Songe de Scipion » ait pu être en partie inspiré par l'*auiarium* varronien.

41 Voir Symmaque, *Epist.*, I, 4.

42 Voir Plin., *H. N.*, XXXV, 160.

43 Varr., *R. R.*, III, 5, 10-17.

44 L. Deschamps, « La salle à manger de Varron à Casinum ou "Dis-moi où tu manges, je te dirai qui tu es" », *Bulletin de la société toulousaine d'études classiques*, 191-192, 1987, p. 63-93 ; G. Sauron, « *Quis deum ?* » *L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, Rome/Paris, École française de Rome/ De Boccard, 1994, p. 137-167. Voir également R. Étienne, « La volière cosmique de Varron à Casinum (Italie) », *REA*, 108, 2006, p. 299-312.

45 Varron, ap. Aulu-Gelle, *N. A.*, I, 20 : *Numeri cubum Pythagoras uim habere lunaris circuli dixit, quod luna orbem suum lustrat septem et uiginti diebus* (« Pythagore a dit que le cube du nombre trois contient la puissance du circuit lunaire, parce que la lune parcourt son orbite en vingt-sept jours. »).

46 « *Quis deum ?* », *op. cit.* p. 166-167.

47 Voir *Rep.*, VI, 17 et 26.

48 Voir *ibid.*, 15 et 17.

49 Cic., *Phil.*, II, 105. Sur les rapports entre Cicéron et Varron, voir l'article de K. Kumaniecki, « Cicerone e Varrone, storia di una conoscenza », *Athenaeum*, 40, 1962, p. 221-243.

Enfin, pour clore cette présentation initiale, on peut dire un mot de l'*Axiochos*, dialogue apocryphe de Platon que les spécialistes se sont, depuis l'étude fondatrice de J. Chevalier⁵⁰, accordés à dater, sur la base de l'examen de son style, de ses anachronismes, de ses emprunts philosophiques, du I^{er} siècle av. J.-C. et à attribuer à un auteur se rattachant au courant « néopythagoricien ». Ce dialogue porte sur la mort, et ressortit au genre de la consolation, dans la mesure où Socrate s'emploie à dissiper la tristesse d'*Axiochos* à l'idée de trépas, en lui enseignant que l'âme est immortelle. Ce qui nous intéressera ici, c'est la façon dont cette œuvre renoue avec la forme platonicienne du mythe final, en conférant de nouveau à la parole mythique le statut d'une parole révélée. Socrate affirme en effet tenir son discours d'un mage, Gobryès, qui dit tenir son savoir de son grand-père qui lui-même l'avait appris au moyen de tablettes de bronze apportées de chez les Hyperboréens⁵¹ : c'est ainsi se référer à une tradition émanant d'une autorité religieuse (un mage), et non pas rationnelle, pour fonder la croyance en l'immortalité de l'âme et faire de ce mythe un discours sacré, car les Hyperboréens sont un peuple plus ou moins légendaire⁵² entretenant des liens étroits avec Apollon, Orphée et Pythagore⁵³. Par ailleurs, ce mythe apparaît comme le point culminant du dialogue, comme l'aboutissement de sa dynamique ascendante. En effet, Socrate commence le dialogue en développant plusieurs arguments destinés à montrer qu'il ne faut pas redouter la perte de la vie terrestre, arguments qui, aux yeux d'*Axiochos*, sont rebattus et n'apportent aucune consolation. Socrate passe alors à une deuxième phase, où il défend cette fois positivement l'idée d'un bonheur de l'âme après la mort : après un dernier argument rationnel qui commence à faire son effet et à redonner courage à *Axiochos* (les œuvres de l'esprit humain sont le signe de sa nature divine, appelée à persister après la mort et à jouir d'une contemplation parfaite, 370b-371a), Socrate raconte le mythe, qui convainc totalement son interlocuteur, et lui fait même désirer la mort comme un bien :

50 Voir J. Chevalier, *Étude critique de l'« Axiochos »*, Paris, Alcan, 1915 ; J. Souilhé, Platon, *Œuvres complètes, Dialogues apocryphes*, tome XIII, 3^e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 123-136 ; J. Hershbell, *Pseudo-Plato, « Axiochos »*, Chico, Scholars Press, 1981.

51 *Axioch.*, 371a. L'existence de Gobryès est attestée par Hérodote (VII, 72) qui nous apprend qu'il était l'un des chefs de l'armée de Xerxès. Mais ses activités « magiques » sont problématiques : voir H. Swoboda, *PW*, 7, 1912, s. v. « Gobryas », p. 1151, 2 et 4. Sur le motif de la révélation à partir de la découverte d'un texte sacré, voir *supra*, p. 22.

52 Si les poètes comme Pindare louaient leur vertu et leur piété (voir *Pyth.*, X, 49-56), Hérodote doutait déjà à la même époque de leur existence (voir IV, 32-36).

53 Pythagore reçut, parmi ses surnoms, celui d'« Apollon Hyperboréen » du fait de la ressemblance frappante qu'*Abaris*, prêtre d'Apollon issu de ce peuple, lui trouva avec le dieu : voir Jambl., *V. P.*, 30 ; 90-91 et les remarques de W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 149-150. Quant à Orphée, une tradition rapportée par Servius (*ad Aen.*, III, 98) raconte qu'il reçut un oracle d'Apollon Hyperboréen.

c'est ainsi donner à la parole de révélation du mythe une efficace et un pouvoir salvifique que n'a pas, ou que possède en tout cas à un degré moindre, la parole rationnelle. Il est évidemment impossible de dire si cette œuvre fut connue de Cicéron ou non : elle illustre en tout cas le prestige de la forme du mythe eschatologique final à son époque, à la faveur du renouveau du platonisme pythagorisant dans le monde hellénistique.

L'ÉCRITURE DE LA RÉVÉLATION DANS LE « SONGE DE SCIPION »

L'étude de l'écriture de la révélation dans le *Somnium Scipionis* se fera en trois temps. Le premier et le principal d'entre eux consistera en une lecture suivie de celui-ci, à partir de la mise en évidence des séquences narratives qui construisent la trame apocalyptique. Nous présenterons ensuite deux analyses, l'une antique, celle de Macrobe, l'autre moderne, celle de G. Wojaczek, qui offrent chacune une interprétation d'ensemble particulièrement élaborée du « Songe de Scipion » comme manifestation religieuse. Enfin, nous récapitulerons les acquis de l'analyse au moyen des catégories propres à l'expérience de la révélation définies dans le chapitre préliminaire. Les citations et les traductions seront empruntées, sauf mention particulière, à l'édition E. Bréguet dans la CUF⁵⁴.

Étude suivie du « Songe »

S'il y a assurément plusieurs façons d'opérer un découpage du *Somnium Scipionis*, par exemple selon les frontières que l'on assigne au cadre préparatoire du songe ou aux différentes phases de la vision de Scipion⁵⁵, nous proposerons pour notre part une partition en cinq séquences déterminées par les moments principaux du récit, qui seront étudiées successivement dans les pages qui suivent :

Première séquence (9-10) : le cadre du songe (la rencontre de Scipion et de Massinissa et l'endormissement de Scipion).

Deuxième séquence (10-13) : l'apparition de l'Africain et ses premières révélations.

Troisième séquence (14-16) : l'apparition de Paul-Émile.

Quatrième séquence (17-25) : la révélation des secrets célestes par l'Africain.

54 Cicéron, *La République*, tome II, livre II-VI, éd. par E. Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980. Pour un recensement des études consacrées au « Songe de Scipion », voir la bibliographie générale, p. 470-472.

55 Pour d'autres découpages que le nôtre, voir par exemple celui des éditions suivantes : E. Bréguet, éd. cit. ; K. Büchner, *Somnium Scipionis. Quellen - Gestalt - Sinn*, Wiesbaden, Steiner, 1976 ; A. Ronconi, *Somnium Scipionis. Introduzione e commento*, Firenze, Le Monnier, 1961. Voir aussi l'étude de G. Wojaczek, « ΟΡΓΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ. Zur philosophischen Initiation in Ciceros *Somnium Scipionis* », *WJA*, 9, 1983, p. 123-145 ; 11, 1985, p. 93-128, que nous présenterons plus loin (voir *infra*, p. 106-108).

Cinquième séquence (26-29) : l'engagement de Scipion et l'ultime révélation de l'immortalité de l'âme.

Première séquence : la rencontre de Scipion et de Massinissa et l'endormissement de Scipion (*Somn.*, 9-10)

Le texte du « Songe » commence par le récit de Scipion Émilien de sa rencontre, lors de son tribunat militaire en Afrique⁵⁶, avec le vieux roi numide Massinissa⁵⁷, allié de Rome depuis la deuxième guerre punique et ancien ami de son grand-père adoptif, Scipion l'Africain :

Cum in Africam uenissem M.' Manilio consuli ad quartam legionem tribunus, ut scitis, militum, nihil mihi fuit potius quam ut Masinissam conuenirem, regem familiae nostrae iustis de causis amicissimum. Ad quem ut ueni, complexus me senex collacrimauit aliquantoque post suspexit ad caelum et : « Grates, inquit, tibi ago, summe Sol, uobisque, reliqui caelites, quod, ante quam ex hac uita migro, conspicio in meo regno et his tectis P. Cornelium Scipionem cuius ego nomine ipso recreor ; ita numquam ex animo meo discedit illius optimi atque inuictissimi uiri memoria. » Deinde ego illum de suo regno, ille me de nostra re publica percontatus est multisque uerbis ultro citroque habitis ille nobis consumptus est dies. Post autem apparatu regio accepti, sermonem in multam noctem produximus, cum senex nihil nisi de Africano loqueretur omniaque eius non facta solum sed etiam dicta meminisset. (Somn., 9-10.)

Arrivé en Afrique pour servir, comme vous le savez, en qualité de tribun militaire, dans la quatrième légion, auprès du consul Manius Manilius, je n'eus rien de plus pressé que de rendre visite à Massinissa, roi qui, pour de justes raisons, était fort lié d'amitié avec notre famille. Dès que je fus en sa présence, le vieillard fondit en larmes en m'embrassant et, un instant après, levant les yeux au ciel, il dit : « Je te rends grâce, Soleil souverain, et à vous aussi, les autres dieux du ciel, de m'avoir permis, avant que je ne quitte cette vie, de voir dans mon royaume et sous mon toit Publius Cornélius Scipion, dont le nom seul me fait revivre ; tant il est vrai que le souvenir du héros généreux et invincible qui le portait ne quitte jamais mon cœur. » Je l'interrogeai ensuite sur son royaume, tandis qu'il s'informait de notre république ; nous passâmes ainsi toute la journée en échangeant de nombreux propos. Puis, après un festin d'une magnificence vraiment royale, nous prolongeâmes notre conversation fort avant

56 L'événement eut lieu au début de la troisième guerre punique en 149 av. J.-C. (soit vingt ans avant la date fictive du dialogue du *De republica*) : Scipion, né en 184, avait donc alors 35 ans.

57 Sur les problèmes chronologiques que posent cette rencontre et certains autres détails historiques du « Songe », voir J. Evrard-Gillis, « Historicité et composition littéraire dans le *Somnium Scipionis* : quelques observations », *AncSoc*, 8, 1977, p. 217-222. Voir aussi, sur cette introduction, R. Knab, « Zur Einleitung des *Somnium Scipionis* », *Hermes*, 112, 1984, p. 501-504.

dans la nuit : le vieillard ne parlait que de l'Africain et se rappelait non seulement toutes ses actions, mais aussi toutes ses paroles⁵⁸.

Sous son apparence anodine, ce préambule prépare en fait subtilement le récit du songe qui va suivre. Il comporte en effet divers motifs qui s'y retrouvent. Ainsi, l'étreinte (*complexus*) de Scipion par Massinissa et l'émotion très vive (*conlacrimavit*) de ce dernier du vieillard semblent annoncer la rencontre de Scipion avec son père Paul-Émile au cours du songe⁵⁹. Par ailleurs, la prière de remerciement du vieux roi au « Soleil souverain » (*Sol summe*) et aux « autres dieux du ciel » (*reliqui caelites*) préfigure la révélation des réalités divines astrales, et notamment de l'hégémonie solaire⁶⁰, tout en anticipant également sur celle de l'immortalité de l'âme : en effet, l'expression « avant que je ne quitte cette vie » (*ante quam ex hac uita migro*), où le verbe français « quitter » ne rend qu'imparfaitement le terme latin *migrare* qui véhicule une idée non de fin, mais bien de passage, de migration, fait signe vers les idées pythagorico-platoniciennes sur l'âme qui constituent la matière du songe. Enfin, la conversation de Scipion et de Massinissa porte exclusivement sur l'Africain, qui va apparaître en songe à Scipion et être le principal agent des révélations qui lui seront faites.

Or cette correspondance entre certains éléments de la rencontre de Scipion et de Massinissa et le songe qui suit pose d'emblée un problème d'interprétation que le texte laisse intentionnellement ouvert : le songe est-il une manifestation surnaturelle en réponse à une évocation, ou au contraire une élaboration purement physique de l'esprit de Scipion à partir de la matière de l'expérience de la veille ? La suite du texte fait d'ailleurs délibérément fond sur cette ambiguïté :

Deinde ut cubitum discessimus, me et de uia fessum et qui ad multam noctem uigilassem artior quam solebat somnus complexus est. Hic mihi (credo equidem ex hoc quod eramus locuti ; fit enim fere ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale quale de Homero scribit Ennius de quo uidelicet saepissime uigilans solebat cogitare et loqui) [...]. (Somn., 10.)

58 Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

59 *Somn.*, 14 : *Quem ut uidi, equidem uim lacrimarum profudi, ille autem me complexus [...]*. J. Stevens, « The Imagery of Cicero's *Somnium Scipionis* », *SLLRH*, 13, 2006, p. 155-169, a suggéré un rapprochement de cette image de l'étreinte (qui se retrouve en *Somn.*, 10 avec l'étreinte du sommeil) avec les autres motifs circulaires du « Songe », comme l'orbite des sphères célestes (*Somn.*, 18-19). Cette analyse, et celle selon laquelle il y aurait une annonce des neuf sphères célestes à travers la mention successive de neuf « lieux » (le ciel, le soleil, les autres corps célestes (*reliqui caelites*), le monde humain, le royaume, la maison, le cœur et enfin la mémoire de Massinissa) nous paraissent plus ingénieuses que convaincantes.

60 *Ibid.*, 17 : *Sol, dux et princeps et moderator luminum reliquorum*. Ce rapprochement a déjà été suggéré par R. Coleman, « The Dream of Cicero », *PCPS*, 10, 1964, p. 1-14 (ici p. 3).

Là-dessus, lorsque nous nous fûmes séparés pour prendre du repos, fatigué du voyage et de cette veille jusqu'à une heure avancée de la nuit, je fus gagné par un sommeil plus profond que d'habitude. Et voici ce qui m'arriva (je crois bien que ce fut provoqué par le sujet de notre conversation ; il est, en effet, fréquent que nos réflexions et nos entretiens suscitent, dans le sommeil, un phénomène semblable à celui dont parle Ennius à propos d'Homère, qui était assurément très souvent, pendant ses veilles, l'objet de ses pensées et de ses propos) [...]

72

Ce passage suggère une tension entre dimension merveilleuse et origine naturelle de l'expérience de Scipion⁶¹ : son sommeil plus profond qu'à l'ordinaire (*artior quam solebat somnus*⁶²) est-il le signe de l'affleurement du surnaturel, ou au contraire le résultat purement physiologique d'un festin royal et d'une veille tardive ? et l'apparition qui va suivre est-elle une présence réelle, ou au contraire le fruit de la conversation qui vient d'avoir lieu ? Pointe ici en effet une allusion aux doctrines philosophiques qui affirment que le rêve est le produit ou le résidu des pensées ou des expériences de l'état éveillé, parmi lesquelles l'aristotélisme⁶³ et l'épicurisme, comme on le voit notamment chez Lucrèce⁶⁴. Il est vrai que Scipion semble incliner vers l'explication rationnelle, mais on remarquera qu'il s'agit là d'une hypothèse personnelle, non d'une certitude (*credo equidem*) ; on peut aussi se demander si cette réserve n'exprime pas aussi une forme de délicatesse de Scipion à l'égard de ses interlocuteurs, consistant à ne pas présenter son rêve, qui révèle son éléction à la gloire et à l'immortalité⁶⁵, comme un fait trop certain. Cette ambiguïté se prolonge d'ailleurs avec l'évocation d'Ennius rêvant d'Homère – allusion, bien entendu, au prologue des *Annales*⁶⁶. En effet, l'un des songes divinatoires les plus célèbres à Rome semble être ainsi ravalé au rang d'un phénomène purement naturel : et pourtant, évoquer Ennius, n'est-ce

61 On se souvient qu'une telle ambiguïté est précisément constitutive du fantastique selon T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Le Seuil, 1970.

62 Le motif du sommeil profond comme cadre privilégié pour un songe prophétique se retrouve dans un certain nombre de textes : voir par exemple l'évocation par Quintus du songe prémonitoire de Cicéron où celui-ci vit lui apparaître Marius (*Diu.*, I, 59 : *arte et grauiter dormire te coepisse* ; sur ce songe, voir *infra*, p. 147) ; voir aussi le songe de Lucius au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée (XI, 3, 1 : *animum [...] sopor circumfusus oppressit* ; voir *infra*, p. 335).

63 Voir Arstt., *Parua naturalium, Insomn.*, 461a18, b21 et 28 ; *De diu. per somn.*, 463a25 ; cf. Cic., *Diu.*, II, 128 (voir *infra*, p. 146).

64 Lucr., IV, 963-965 (sur ce passage de Lucrèce, voir *infra*, p. 120). Cette idée est également présente, dans la littérature latine antérieure à Lucrèce, chez le poète tragique Accius cité par Cicéron en *Diu.*, I, 45 : *quae in uita usurpant omnes, cogitant, curant, uident, quaeque agunt uigilantes agitantque, ea si cui in somno accidunt minus mirumst*.

65 La prophétie du songe annonce aussi un événement douloureux à entendre à deux titres pour les amis de Scipion : son possible assassinat par ses proches (12 : *impias propinquorum manus*).

66 Sur ce texte, voir *supra*, p. 21.

pas paradoxalement revendiquer le patronage d'une expérience de nature religieuse et philosophique dont l'objet, la révélation de l'immortalité de l'âme, est précisément celui du songe qui va suivre ? À cet égard, il ne nous semble guère vraisemblable de voir dans ce passage une dénonciation pure et simple des *somnia Pythagorea* d'Ennius, comme dit Horace⁶⁷, dans la mesure où une telle dénonciation rejaillirait nécessairement sur l'ensemble du songe de Scipion qui perdrait dès lors toute valeur non seulement comme songe, mais aussi comme expression de la doctrine de l'immortalité de l'âme.

En outre, il convient de souligner que Cicéron, en choisissant le cadre d'un songe pour sa révélation, n'a pas reconduit le schéma d'une tradition religieuse émanant d'un ressuscité que lui fournissait son principal modèle platonicien, celui du mythe d'Er. Sur ce point, il convient de se référer à deux témoignages concordants : celui de Macrobe, qui nous apprend dans son *Commentaire* que Cicéron, dans un passage perdu du *De republica*⁶⁸, tout en déplorant que le mythe d'Er eût été la risée d'« hommes ignorants »⁶⁹, évita de s'exposer aux mêmes reproches et préféra recourir à la fiction d'un songe plutôt qu'à celle d'une résurrection⁷⁰ ; celui de l'autre commentateur antique du *Somnium*, Favonius Eulogius, qui affirme que Cicéron chercha dans le songe le support d'une vision rationnelle, capable d'être reconnue non comme une simple rêverie philosophique ou une fable incroyable sujette aux moqueries des épicuriens, mais comme une conjecture d'homme sage⁷¹. Ces deux témoignages montrent que le songe, pour Cicéron, est d'abord un procédé narratif parmi d'autres formes possibles de fiction. Mais le fait que le songe lui ait paru un cadre plus vraisemblable que celui du mythe d'Er est porteur d'une ambiguïté : d'un côté, Cicéron, pour des raisons à la fois positives et négatives (échapper aux critiques épicuriennes), a manifestement cherché une fiction

67 Hor., *Ep.*, II, 1, 52.

68 Il nous paraît probable, comme l'a proposé E. Bréguet dans son édition, que ce passage ait figuré dans le préambule du livre V, dans la mesure où Cicéron, qui ne parle en son nom que dans les préambules (livres I, III et V), devait y exposer les thèmes abordés lors de la troisième et dernière journée de discussion entre Scipion et ses amis.

69 Cette formule vise les épicuriens, et en particulier Colotès évoqué plus loin par Macrobe (I, 2, 3-4), qui reprocha à Platon d'avoir usé d'une fiction invraisemblable au lieu d'exposer directement son propos. Ces critiques sont confirmées par Plutarque, qui rédigea un *Contre Colotès* (= *Mor.*, 74), et par Proclus (*In remp.*, XVI, 105, 23-106 Kroll), qui transmet la réfutation des thèses de Colotès que proposa également Porphyre, et nous apprend que l'épicurien reprochait à Platon, outre le grief mentionné par Macrobe, de s'être mis en contradiction avec lui-même en mettant en scène une fable sur l'Hadès dont il condamne par ailleurs l'usage chez les poètes, et aussi d'avoir recouru à un procédé inutile dans la mesure où la foule ne peut comprendre le sens caché des mythes, tandis que les sages n'en ont pas besoin.

70 Macr., *In Somn.*, I, 1, 9.

71 Favon., *Disp.*, I, 1. On peut compléter ces deux témoignages par celui de saint Augustin, qui nous apprend qu'aux yeux de l'Arpinate la résurrection d'un mort dans le mythe d'Er représentait non une vérité, mais un jeu de la part de Platon : voir *Ciu.*, XXII, 28.

susceptible de moins heurter le sens commun et les exigences de la raison ; mais inversement, en racontant un songe de révélation qui se rapproche du vraisemblable, Cicéron semble avoir en même temps cherché à préserver la dimension religieuse de l'expérience qu'il met en scène, qui reste un *horizon possible* du phénomène du songe, même si celui-ci relève, en premier lieu, du procédé littéraire⁷². Quoi qu'il en soit, c'est dans ce cadre qu'intervient le début de la révélation.

Deuxième séquence : l'apparition de l'Africain à Scipion et les premières révélations
(*Somn.*, 10-13)

Le récit du songe commence ainsi :

Africanus se ostendit ea forma quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior ; quem ubi adgnoui, equidem cohorrui ; sed ille : « Ades, inquit, animo et omitte timorem, Scipio, et quae dicam memoriae trade. » (*Somn.*, 10.)

74

L'Africain se montra sous les traits que je connaissais plus par son portrait que d'après son propre visage. Quand je le reconnus, je fus saisi d'un violent frisson. Mais il me dit : « Reprends-toi et chasse ta crainte, Scipion, et grave dans ta mémoire mes paroles. »⁷³

Le songe est donc le théâtre d'une manifestation spontanée (*se ostendit*) de Scipion l'Africain. On remarquera avec F. Guillaumont que cette expression insiste sur le caractère objectif de la vision, par rapport au subjectif *uisus* *Homerus adesse poeta* d'Ennius qui correspond à l'ἔδοξ' ἰδεῖν des Grecs⁷⁴ : en d'autres termes, les doutes quant à la réalité du rêve ne sont que des hypothèses rétrospectives ; dans l'expérience vécue par Scipion, les choses, comme toute la suite du songe va le confirmer, ont été perçues sur le mode d'une présence réelle. L'apparition du défunt provoque d'ailleurs chez le dormeur une violente réaction physique (*cohorrui*), qui renvoie à l'effroi humain devant le surgissement du surnaturel. Mais l'Africain exhorte aussitôt Scipion à l'apaisement (*ades animo et omitte timorem*), et à l'attention (*quae dicam memoriae trade*), ce qui suggère d'emblée que va prendre place une révélation⁷⁵.

L'apparition de l'Africain est alors immédiatement suivie d'une prophétie, dont nous citerons d'abord la première partie :

72 Nous aurons à compléter ces analyses et à vérifier leur validité, lorsque nous étudierons ce que les autres œuvres de Cicéron disent du songe : voir *infra*, p. 142-153.

73 Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

74 F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, Latomus, 1984, p. 130.

75 Nous verrons plus loin en présentant l'analyse de G. Wojaczek les parallèles que l'on peut établir entre ces formules et certains rituels des cultes à mystères.

« *Videsne illam urbem quae parere populo Romano coacta per me renouat pristina bella nec potest quiescere ? (Ostendebat autem Carthaginem de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco). Ad quam tu oppugnandam nunc uenis paene miles. Hanc hoc biennio consul euertes, eritque cognomen id tibi per te partum quod habes adhuc a nobis hereditarium. Cum autem Carthaginem deleueris, triumphum egeris censorque fueris et obieris legatus Aegyptum, Syriam, Asiam, Graeciam, deligere iterum consul absens bellumque maximum conficies, Numantiam excindes. Sed cum eris curru in Capitolium inuectus, offendes rem publicam consiliis perturbatam nepotis mei.* » (Somn., 11.)

« Vois-tu là-bas cette ville que j'avais soumise de force au peuple romain ? Elle recommence les guerres d'autrefois, incapable de se tenir tranquille ? » Et il montrait Carthage d'une région très élevée et pleine d'étoiles qui répandaient une éblouissante lumière. « Tu viens maintenant presque en simple soldat participer à son siège ; mais, dans deux ans, c'est en qualité de consul que tu la détruiras, et tu mériteras par tes propres actions le surnom que tu n'as fait, jusqu'ici, qu'hériter de moi. Après la destruction de Carthage, la célébration de ton triomphe, ta censure, et après être allé, comme ambassadeur, en Égypte, en Syrie, en Asie et en Grèce, tu seras élu, malgré ton absence, consul pour la seconde fois et tu mèneras à son terme une très grande guerre en rasant la ville de Numance. Mais quand un char de triomphe t'aura transporté au Capitole, tu trouveras l'État profondément troublé par les projets de mon petit-fils. »⁷⁶

Rappelons ici quelques événements historiques bien connus pour préciser les allusions du passage : Scipion Émilien fut élu consul en 147⁷⁷, prit le commandement de l'armée d'Afrique et, après s'être emparé de Carthage, la fit raser au printemps 146, ce qui lui valut le surnom d'*Africanus* et les honneurs du triomphe ; il fut ensuite élu censeur en 142, voyagea comme ambassadeur en 140-139, puis, sans s'être présenté comme candidat, fut à nouveau désigné consul en 134 pour achever la guerre de Numance, ville qui finit par connaître le même sort que Carthage en 133 ; rentrant alors à Rome, il trouva l'État bouleversé par les réformes agraires révolutionnaires de Tibérius Gracchus, petit-fils de l'Africain par sa mère Cornélie. Le songe étant censé avoir eu lieu au début de la troisième guerre punique, alors que Scipion n'était que simple soldat, tous ces événements encore inconnus font l'objet d'un dévoilement prophétique, marqué, bien sûr, par l'emploi des futurs et des futurs antérieurs. On retiendra également de ce passage la phrase : *Ostendebat autem Carthaginem*

⁷⁶ Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

⁷⁷ De manière doublement illégale, parce qu'il n'avait pas l'âge requis (37 ans) et n'avait pas été préteur.

de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco (« Et il montrait Carthage d'une région très élevée et pleine d'étoiles qui répandaient une éblouissante lumière ».) En effet, elle sous-entend que l'âme de Scipion s'est élevée avec l'Africain vers les hauteurs du ciel : elle anticipe ainsi sur la révélation des merveilles célestes et sur la contemplation de la lumière produite par les astres découverts par Scipion, lumière qui est elle-même un symbole de révélation, d'illumination philosophique et religieuse⁷⁸.

Analysons à présent la deuxième partie de la prophétie :

76

Hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii consilii que tui. Sed eius temporis ancipitem uideo quasi fatorum uiam. Nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque conuerterit duoque hi numeri, quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota conuertet ciuitas ; te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur ; tu eris unus in quo nitatur ciuitatis salus ac, ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris. (Somn., 12.)

C'est alors, Africain, que tu devras faire voir à ta patrie la lumière de ton âme, de tes talents, de ta sagesse. Mais j'aperçois comme deux voies qui s'ouvrent à la destinée en ce moment-là. En effet, quand ta vie aura achevé le cycle de huit fois sept allées et venues du soleil sur sa courbe et que ces deux nombres, considérés comme parfaits l'un et l'autre, pour des raisons différentes, auront marqué, par la révolution naturelle du monde, l'achèvement de la somme des années fixées par le destin, alors la cité tout entière se tournera vers toi seul et vers le nom que tu portes ; c'est sur toi que le sénat, sur toi que nos alliés, sur toi que les Latins fixeront leurs regards ; c'est sur toi seul que reposera le salut de la cité ; bref, il faut, à ce moment, que tu sois, en qualité de dictateur, le restaurateur de l'État, si tu peux échapper aux mains criminelles de tes proches⁷⁹.

La prophétie de l'Africain se poursuit donc, mais en révélant cette fois un destin qui n'est pas encore entièrement déterminé, qui reste incertain, à double issue (*ancipitem uiam*) : pour résoudre la grave crise politique introduite par les Gracques, Rome mettra tous espoirs en Scipion, mais celui-ci sera en danger de mort jusque du côté des siens. Pour ce qui est des faits historiques, on sait qu'en 129, Scipion, peut-être sur le point de se voir attribuer la dictature⁸⁰,

⁷⁸ Voir *Somn.*, 16-19.

⁷⁹ Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

⁸⁰ Sur cette question très discutée, voir : D. Engels, « *Cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque conuerterit*: zur Bedeutung des 56. Lebensjahres für Scipio Africanus d. J., Cicero und Pompeius. Überlegungen zur Identität des *rector rei publicae* im *Somnium*

et le matin même du jour où il devait prononcer un important discours au sujet des réformes agraires des Gracques, fut retrouvé mort dans son lit : or, parmi les explications qui furent proposées par les Anciens pour cette mort qui est demeurée jusqu'à aujourd'hui un mystère, figura, outre les hypothèses de la mort naturelle et du suicide, celle, la plus probable, de l'assassinat, qui aurait pu être commandité par un des alliés de Tibérius Gracchus, Carbo ou Fulvius Flaccus, voire par Caius Gracchus, frère de Tibérius et donc cousin en même temps que beau-frère de Scipion⁸¹, sa tante Cornélie ou même sa femme Sempronia⁸².

Différentes interprétations de ce motif du destin incertain ont été apportées : par exemple, pour M. Fuhrmann, l'annonce du véritable destin de Scipion aurait rendu vain l'appel à l'action politique qui constitue le véritable propos du « Songe »⁸³ ; selon R. Montanari-Caldini, une telle annonce n'aurait pas permis de maintenir l'atmosphère sereine indispensable à la fin du dialogue⁸⁴, et aurait par ailleurs signifié, de la part de Cicéron, une adhésion au déterminisme rigide qu'il combat sur le plan philosophique dans le *De fato*⁸⁵. Mais nous reprendrons

Scipionis (Cicero, *de republica* VI, 7, 12) », *Latomus*, 69/1, 2010, p. 198-200 ; J.-L. Ferrary, « Cicéron et la dictature », dans F. Hinard (dir.), *Dictatures*, Paris, De Boccard, 1986, p. 97-105 (ici p. 103-105) ; J. Geiger, « Contemporary Politics in Cicero's *De Republica* », *CPh*, 79, 1984, p. 38-43 (ici p. 41-42) ; C. Nicolet, « Le *De Republica* (VI, 12) et la dictature de Scipion », *REL*, 42, 1964, p. 212-230 ; T. Stevenson, « Readings of Scipio's Dictatorship in Cicero's *De republica* (6.12) », *CQ*, 55, 2005, p. 140-152.

- 81 Scipion fut le cousin des Gracques en tant que fils adoptif de P. Cornelius Scipio, frère de Cornélie, mère de Tibérius et de Caius ; il fut leur beau-frère, parce qu'il épousa leur sœur, Sempronia.
- 82 Selon certaines versions, les deux femmes auraient agi de concert pour empêcher Scipion d'abroger les réformes de leur fils et frère respectif ; selon d'autres versions, Sempronia aurait pu agir seule par dépit de femme laide et stérile mal aimée par Scipion. Pour un examen des sources antiques et des différentes hypothèses, voir par exemple : I. Worthington, « The Death of Scipio Aemilianus », *Hermes*, 117, 1989, p. 253-256.
- 83 Voir M. Fuhrmann, « Scipios Traum: Philosophische Verheissung in drängender politischer Lage », dans V. Losemann (dir.), *Imperium Romanum: Studien zu Geschichte und Rezeption*, Stuttgart, Steiner, 1998, p. 252-266 (ici p. 264).
- 84 Voir R. Montanari Caldini, « Necessità e libertà nel *Somnium Scipionis* », *A&R*, 29, 1984, p. 17-41 : la vive réaction suscitée par cette annonce auprès des amis de Scipion, qui oblige ce dernier à les appeler au calme (*Somn.*, 12 : *Hic cum exclamauisset Laelius ingemissentque uehementius ceteri, leniter arridens Scipio : « St ! quaeso, inquit, ne me ex somno excitetis et parumper audite cetera. »*) serait un indice de la façon dont le dialogue, selon un simple principe de vraisemblance psychologique, aurait nécessairement tourné si la mort de Scipion avait été annoncée comme une certitude. Montanari-Caldini a prolongé sa réflexion en s'intéressant dans un article ultérieur au motif du sourire de Scipion, passablement énigmatique, évoqué dans ce passage : voir « Il sorriso dell'Emiliano nel *Somnium Scipionis* », *InvLuc*, 21, 1999, p. 79-91.
- 85 Voir aussi l'article de J. Hammerstaedt, « Nichts als ein Traum? Die Bedeutung der Weissagung in Ciceros *Somnium Scipionis* », *SIFC*, 3a, 2002, p. 154-170, qui réfute ces deux interprétations.

plutôt pour notre part l'explication proposée entre autres par E. Bréguet⁸⁶, qui rapproche l'idée d'une *anceps fatorum uia* de la théorie des « climactères », c'est-à-dire des âges critiques de la vie, lesquels, selon les disciples d'Esculape et les astrologues chaldéens, se produisent par cycles de sept ou de neuf ans. On sait grâce à Aulu-Gelle que cette théorie fut reprise à Rome notamment par Varron :

[Varron] affirme également que les dangers de la vie et des destinées humaines, que les Chaldéens appellent « climactères », sont les plus graves tous les sept ans⁸⁷.

78

Ce passage est issu d'un chapitre des *Nuits Attiques*, où Aulu-Gelle expose les spéculations varroniennes sur les propriétés merveilleuses du nombre 7⁸⁸ : or on retrouve précisément un écho de ces spéculations dans le texte cicéronien, puisque est évoquée, pour justifier le destin particulier qui attend Scipion lors de sa 56^e année, la « plénitude », c'est-à-dire la perfection du nombre 7, à côté de celle du nombre 8, ce qui nous renvoie directement au propos général de l'exposé varronien et, bien sûr, à son arrière-plan lié à la mystique pythagoricienne du nombre. Si le « Songe » reste il est vrai très elliptique à ce sujet, contrairement aux commentaires qu'en ont laissé Macrobe et Favonius Eulogius, où cette notion de plénitude et les propriétés des nombres sept et huit font l'objet de développements substantiels⁸⁹, ces brèves indications arithmologiques contribuent cependant à arrimer la prophétie faite à Scipion à une métaphysique, c'est-à-dire à une science des principes de la nature⁹⁰, ce qui

86 E. Bréguet, éd. cit., p. 182, n. 1. Voir aussi les références données par M. Armisen-Marchetti dans son édition du *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe, Paris, Les Belles Lettres, 2001, t. I, p. 153-154, n. 156.

87 Gell., *N. A.*, III, 10, 9 : *Pericula quoque uitae fortunarumque hominum, quae « climacteras » Chaldaei appellant, grauissimos quosque fieri affirmat septenarios*. Voir aussi Plin., *N. H.*, VII, 161 et Plin., *Ep.*, II, 20, 3.

88 Voir Gell., *N. A.*, III, 10, 7-15. La plupart des éléments de ce passage se retrouvent dans le long développement que Philon d'Alexandrie consacre aux merveilles du nombre 7 dans le *De opificio mundi* (89-128), où il se réfère notamment à l'autorité des pythagoriciens. Pour l'hypothèse selon laquelle Antiochus d'Ascalon serait la source commune de Varron et de Philon en matière d'arithmologie, et en particulier sur la question de l'hebdomade, voir A. Grilli, « Sul numero sette » dans *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina. Scritti in onore di B. Riposati*, Rieti/Milano, Centro di studi varroniani/Università cattolica S. Cuore, 1979, t. I, p. 203-219.

89 Voir Macr., *In Somn.*, I, 5, 3 sq. et Favon., *Disp.*, chap. 11-18. Macrobe définit cette *plenitudo*-perfection (laquelle n'a ici rien à voir avec la propriété de certains nombres d'être la somme de leurs diviseurs), à la fois comme une caractéristique commune à tous les nombres, qui tient à leur nature de réalité incorporelle (*In Somn.*, I, 5, 4-13) et comme une vertu spécifique à certains d'entre eux, parmi lesquels le nombre huit et le nombre sept, qui tient à leurs propriétés, qu'il énumère longuement (*ibid.*, I, 5, 15 sq.)

90 Sur le thème pythagoricien du nombre comme fondement de toutes choses chez Cicéron, voir *Ac.*, II, 118 et *Tusc.*, I, 20.

annonce la suite de la révélation faite à Scipion, et en particulier le passage consacré à la musique des sphères, où l'on retrouve justement l'association du nombre 8 et du nombre 7 : en effet, l'Africain apprend plus loin à Scipion que les huit sphères célestes autres que la Terre produisent sept sons distincts, le nombre 7 étant le « nœud de toutes choses » reproduit par des hommes instruits sur les cordes de la lyre et dans leurs chants⁹¹. On notera de plus l'étroite correspondance entre la symbolique de ces nombres et le fond du propos du « Songe », puisque selon les pythagoriciens, le nombre 8 représente la « justice »⁹², tandis que le nombre 7 est une image du Recteur de l'Univers⁹³ : or, comme nous allons le voir, la suite du songe contient plusieurs allusions au dieu suprême gouvernant l'univers⁹⁴, modèle d'harmonie cosmique que l'action humaine doit précisément chercher à reproduire par la pratique de la justice⁹⁵.

Ces éléments se retrouvent justement dans le passage qui clôt la deuxième séquence de la révélation :

Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto : omnibus qui patriam conseruauerint, adiuuerint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum ubi beati aeuo sempiterno fruuntur. Nihil est enim illi principi deo qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati quae ciuitates appellantur ; harum rectores et conseruatores hinc profecti huc reuertuntur. (Somn., 13.)

Mais, pour que tu sois, Africain, encore plus empressé à te faire le tuteur de l'État, retiens bien ceci : tous ceux qui ont contribué au salut, à la prospérité, à l'accroissement de leur patrie, peuvent compter qu'ils trouveront dans le ciel une place bien définie qui leur est assignée, pour qu'ils y jouissent, dans le bonheur, d'une vie éternelle. Rien, en effet, de tout ce qui, du moins, se produit sur la terre, n'est plus agréable à ce dieu suprême qui gouverne l'univers que les réunions et les associations humaines, qui se sont formées en vertu d'un accord sur le droit et que l'on nomme cités. Ceux qui assurent leur direction et leur sauvegarde sont venus d'ici et reviennent ici.

⁹¹ *Somn.*, 18 : *Illi autem octo cursus, in quibus eadem uis est duorum, septem efficiunt distinctos interuallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est ; quod docti homines neruis imitati atque cantibus.*

⁹² *Macr.*, *In Somn.*, I, 5, 17 : *Pythagorici uero hunc numerum (sc. octo) iustitiam uocauerunt.*

⁹³ Voir *Phil.*, *De op.*, 100 : τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἕξομοιοῦσι [...] οἱ Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων.

⁹⁴ Voir *Somn.*, 13, 15, 17, 26.

⁹⁵ Voir par exemple, pour une formulation explicite de l'exigence qui traverse par ailleurs l'ensemble du « Songe », *Somn.*, 16 : *iustitiam cole.*

Ce passage peut être considéré comme un véritable nœud du « Songe », qui en résume à lui seul la portée. Avec une fonction pour ainsi dire programmatique, il annonce en effet l'articulation étroite entre la dimension didactique et la finalité parénétiq ue de la révélation⁹⁶. L'impératif du dévouement à l'égard de la patrie, qui sera repris plusieurs fois dans la suite du « Songe »⁹⁷, apparaît comme la conséquence éthique nécessaire de la connaissance des mystères de l'univers, dont deux sont ici esquissés : il s'agit d'une part de l'existence d'un ordre cosmique représenté par le dieu suprême gouvernant l'univers et soucieux de la réalisation de l'harmonie sur terre, d'autre part de l'immortalité céleste de l'âme réservée aux grands hommes d'État. En ce qui concerne le premier thème, il est intéressant de noter que la description de la nature et de l'activité du dieu suprême, dont l'existence sera rappelée à plusieurs reprises dans le « Songe »⁹⁸, et qui est évoqué ici de manière trop générale pour qu'on puisse le rattacher à une doctrine précise, fait intervenir un vocabulaire qui a une résonance politique (*princeps ; regere*), d'autant, que, par une discrète figure de dérivation lexicale, la racine de *regere* réapparaît à la fin du passage dans le terme *rectores* qui désigne les hommes d'État : ce vocabulaire est le premier appel implicite du *Somnium* à une fondation du politique sur le cosmologique, à une confrontation du gouvernement de la cité humaine avec celui qui s'exerce dans l'univers. Quant à la récompense de l'immortalité céleste, J. Powell, dans son commentaire⁹⁹, a critiqué à juste titre les interprétations réductrices selon lesquelles Cicéron en aurait fait plus ou moins l'apanage des grands hommes politiques : en effet, non seulement la suite du « Songe » indique que la vie purement spéculative est également récompensée par l'immortalité céleste¹⁰⁰, mais de plus la formulation même du passage, en évoquant l'existence d'une place déterminée dans le ciel (*certum locum*) pour les hommes d'État, suggère l'existence de places réservées aux autres formes d'excellence¹⁰¹.

96 Cette association a fait précisément l'objet de l'article de G. Bretzigeimer, « Zur Paränese und Didaxe in Ciceros *Somnium Scipionis* », *WS*, 19, 1985, 125-160.

97 *Somn.*, 16 et 25.

98 Voir *Somn.*, 15, où l'univers contemplé par Scipion est appelé le temple de ce dieu ; 17, où ce dieu est identifié à la sphère céleste extérieure enveloppant toutes les autres ; 26, où sont rappelés sa précellence et son gouvernement sur le monde.

99 Voir Cicero, *On Friendship and The Dream of Scipio*, éd. par J. Powell, Warminster, Aris & Phillips, 1990, p. 152.

100 *Somn.*, 18.

101 Cicéron suit d'ailleurs Platon : voir *Phaed.*, 82a-b : εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες. Ce passage du *Phédon* infirme donc, par exemple, les analyses, du reste assez injustes, d'A.-J. Festugière, qui avait soutenu que l'immortalité céleste promise aux grands hommes serait la seule note d'originalité cicéronienne dans le « Songe » au sein d'un ensemble de lieux communs : voir son étude « Les thèmes du *Songe de Scipion* », *Eranos*, 44, 1946, p. 370-388.

Cette première partie du rêve et deuxième séquence du *Somnium Scipionis* met donc en place, selon les cas explicitement ou implicitement, les motifs de l'épiphanie, du voyage céleste, de la prophétie, du dévoilement des secrets de l'univers et de la parénèse. Comme nous allons le voir, tous ces motifs, à l'exception de la prophétie, sont repris dans la séquence suivante, avec l'apparition de Paul-Émile.

Troisième séquence : l'apparition et les révélations de Paul-Émile (*Somn.*, 14-16)

Citons ici le début du passage :

Hic ego, etsi eram perterritus non tam mortis metu quam insidiarum a meis, quaesiui tamen uiueretne ipse et Paulus pater et alii quos nos extinctos arbitraremur. « Immo uero, inquit, hi uiuunt qui e corporum uinclis tamquam e carcere euolauerunt, uestra uero quae dicitur uita mors est. Quin tu aspicias ad te uenientem Paulum patrem ? » Quem ut uidi, equidem uim lacrimarum profudi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat. (Somn., 14.)

Alors, malgré l'épouvante qui m'avait saisi, moins par la crainte de la mort que par peur de la trahison de mes proches, je lui demandai s'il était lui-même en vie, ainsi que mon père Paul et d'autres, que nous considérons comme morts. « Au contraire, dit-il, ceux-là vivent vraiment qui ont pris leur vol pour échapper aux chaînes du corps, comme à une prison ; en revanche, votre vie, comme on l'appelle, c'est la mort. Eh bien ! Ne vois-tu pas ton père Paul, qui vient à toi ? » Dès que je l'aperçus, je fondis en larmes ; et lui, me tenant embrassé, cherchait, par ses baisers, à faire cesser mes pleurs.

D'une certaine manière, la question de Scipion Émilien montre qu'il n'a pas encore compris le mystère de l'immortalité de l'âme et qu'il reste pour le moment prisonnier des représentations humaines traditionnelles sur la vie et la mort. Pour commencer à parler dans le vocabulaire des mystères dont nous verrons plus loin toute la parenté avec le texte cicéronien, on peut dire que Scipion est comme un myste qui serait ici encore au début de son initiation. L'Africain est alors obligé de révéler le renversement des notions du vivre et du mourir qu'impose l'expérience de l'au-delà¹⁰² : ce faisant, il reprend les images orphico-pythagorico-platoniciennes qui associent le corps à une

¹⁰² Cette idée, qui remonte à Héraclite (*Vors.*, 22 B 62 et 77), se lit dans un passage célèbre de Platon citant Euripide (*Gorg.*, 492a). On la retrouve chez Cicéron en *Scaur.*, 5 : voir, sur ce dernier passage, *infra*, p. 129.

prison¹⁰³ et l'âme à une substance ailée prenant son envol lors de la mort¹⁰⁴. Et, à l'appui de ces affirmations, se produit la deuxième épiphanie du « Songe », celle de Paul-Émile¹⁰⁵, suivie, comme la première, d'une vive réaction de Scipion : cette dernière semble pourtant devoir ici s'expliquer par l'émotion purement humaine découlant des retrouvailles avec un être cher, et non pas, comme dans le premier cas, par le saisissement produit par la rencontre avec le surnaturel¹⁰⁶.

Scipion commet alors à nouveau une erreur de jugement en demandant à son père s'il ne convient pas de se hâter de les rejoindre, lui et l'Africain, au lieu de s'attarder sur terre, c'est-à-dire d'abrégier sa vie par le suicide :

Atque ego, ut primum fletu represso loqui posse coepi : « Quaeso, inquam, pater sanctissime atque optume, quoniam haec est uita, ut Africanum audio dicere, quid moror in terris ? Quin huc ad uos uenire propero ? ». (Somn., 15.)

82

Aussitôt que j'eus refoulé mes larmes et retrouvé la possibilité de parler, je m'écriai : « Je t'en prie, ô toi, le plus vénéré et le meilleurs des pères, puisque la vie est celle qui règne ici, selon les paroles de l'Africain que je viens d'entendre, pourquoi m'attarder sur la terre ? pourquoi ne pas me hâter de venir vous rejoindre ici ?

Paul-Émile est ainsi conduit à révéler l'interdit qui frappe un tel geste :

Nisi enim deus is cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberauerit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum quem in hoc templo medium uides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et

¹⁰³ L'idée que l'âme a été jetée dans la prison du corps en expiation d'une faute est d'origine orphique (voir Platon, *Crat.*, 400c) et pythagoricienne (voir Philolaos, *Vors.*, 44B14, où l'on trouve, comme chez Platon en *Phaed.*, 62b l'image du corps comme φρουρά) ; elle se retrouve souvent chez Cicéron (voir *Scaur.*, 5 ; *Tusc.*, I, 74 ; 118 ; II, 48 ; *Lael.*, 14), ainsi que dans de nombreux autres textes antiques : *Axioch.*, 365e ; *Virg.*, *Aen.*, VI, 734 ; *Philon*, *Ebr.*, 101 ; *Somn.*, I, 139 ; *Sen.*, *Pol.*, 9, 3 ; *Ep.*, 26, 10, etc. Sur cette tradition, voir l'article de P. Courcelle, « Traditions platoniciennes et traditions chrétiennes du corps-prison », *REL*, 43, 1965, p. 406-442.

¹⁰⁴ Cette image, qui a des origines poétiques (voir *Hom.*, *Il.*, XIX, 454 ; XXII, 362 ; *Eur.*, *El.*, 177 ; *Or.*, 675 ; *Aristoph.*, *Av.*, 1445 ; *Nub.*, 319), est très fréquente chez Platon : *Phaedr.*, 246a, 248d, etc. ; *Phaed.*, 70a, 109e ; *Rep.*, V, 469d ; *Tim.*, 81d ; *Leg.*, X, 905a. On la retrouve chez Cicéron en *Lael.*, 14 (sur ce dernier texte, voir *infra*, p. 140-141).

¹⁰⁵ E. Bréguet, éd. cit., p. 183, n. 1, affirme qu'« il est traditionnel que deux personnes se partagent l'apocalypse » mais sans donner aucun exemple. En tout cas, les autres textes apocalyptiques gréco-latins comparables ne comportent, quand celui-ci est précisé, qu'un seul auteur de la révélation (Tirésias au livre XI de l'*Odyssée* ; Homère dans les *Annales* et Épicharme dans l'opuscule du même nom d'Ennius ; Anchise au livre VI de l'*Énéide*), ce qui est pour nous le signe d'une originalité cicéronienne.

¹⁰⁶ Nous verrons cependant que G. Wojaczek intègre ces pleurs de Scipion dans l'économie de sa lecture mystériologique du « Songe » (voir *infra*, p. 107).

stellas uocatis, quae globosae et rotundae, diuinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius a quo ille est uobis datus ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum assignatum a deo defugisse uideamini. (Somn., 15.)

À moins que la divinité, dont tout ce que tu aperçois ici est le temple, ne t'ait délivré de cette prison qu'est le corps, l'accès dans ce lieu ne peut t'être ouvert. Les hommes ont été créés pour remplir cette mission : être les gardiens de ce globe qu'on appelle la terre. Ils ont reçu une âme faite de la substance de ces feux éternels, que vous nommez constellations et étoiles ; celles-ci, arrondies en forme de globes et douées d'âmes divines, parcourent à une vitesse stupéfiante leurs orbites circulaires. Voilà pourquoi, Publius, toi et tous les hommes pieux devez retenir votre âme dans la garde du corps et ne pas quitter la vie humaine sans l'ordre de celui qui vous a donné cette âme ; sans cela, vous paraîtriez vous dérober par la fuite à la mission que la divinité vous a assignée parmi les hommes.

Ce passage, dont la première phrase, par sa comparaison de l'univers avec un temple, est un nouveau signe de la dimension hiératique de l'expérience vécue par Scipion¹⁰⁷, associe étroitement savoir théorique (l'âme est de nature divine et de même substance que les astres) et impératif éthique interdisant le suicide. Cette interdiction, qui a des racines orphiques et surtout pythagoriciennes¹⁰⁸, va de pair avec une mission positive, consistant dans un rôle de gardien du monde (*qui tuerentur illum globum*) qui exprime sur le plan cosmique la vocation tutélaire de l'homme déjà prescrite par l'Africain sur le plan politique (13 : *ad tutandam rem publicam*). La suite du propos de Paul-Émile confirme d'ailleurs très exactement ceux du vainqueur d'Hannibal :

Sed sic, Scipio, ut auus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est ; ea uita uia est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam uixerunt et corpore laxati illum incolunt locum quem uides (erat autem is splendidissimo candore inter

¹⁰⁷ La comparaison de l'univers à un « temple » est fréquente dans l'Antiquité : voir Arstt., frg. 14 Rose ; Enn., *Ann.*, 541, Vahlen² ; Cic., *Leg.*, II, 26-27 ; Manil., *Astron.*, I, 20-24 ; Sen., *Ben.*, VII, 7, 3 ; *Ep.*, 90, 28 ; Plut., *De Tranq. an.*, 20, 477C ; Dion Chrys., *Olymp.*, 12. Sur cette question, voir P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 115-119.

¹⁰⁸ Sur l'origine pythagoricienne de cet interdit (Platon en *Phaed.*, 61e l'attribue à Philolaos), voir l'article de L. Arcese, « La condanna del suicidio nell'etica pitagorica », *Helikon*, 6, 1966, p. 679-684. Cicéron l'exprime également en *Scaur.*, 4-5, *Tusc.*, I, 74 et *C. M.*, 73. Voir également la riche note de J. Powell, éd. cit., p. 153-154.

flammas circus elucens), quem uos, ut a Graeis accepistis, orbem lacteum nuncupatis.
(*Somn.*, 16)

Toi, au contraire, Scipion, comme ton grand-père ici présent, comme moi, qui t'ai engendré, pratique la justice et les devoirs de la piété ; ils sont considérables, quand il s'agit des parents et des proches ; mais ils sont les plus grands de tous, quand il s'agit de la patrie ; c'est cette vie-là qui est la voie conduisant au ciel et dans cette réunion des hommes qui ont déjà achevé leur vie et qui, délivrés des liens du corps, habitent cette région que tu as sous les yeux (c'était un espace circulaire, qui, au milieu des flammes, brillait de la plus éblouissante blancheur) ; vous l'appellez, comme vous l'avez appris des Grecs, la « Voie lactée ».

84 Ce passage reprend la parénèse du premier discours de l'Africain en insistant ici encore singulièrement sur son application dans la sphère politique, tout en liant à nouveau mérite terrestre et immortalité céleste de l'homme d'État. Il confirme également le motif du voyage céleste¹⁰⁹, ainsi que la dimension visuelle de la révélation du « Songe » en déployant le thème de la contemplation astrale qui avait été jusqu'à présent seulement esquissé dans une phrase incidente¹¹⁰ : l'âme de Scipion est en effet parvenue dans une région merveilleuse qui, comme le suggère la parenthèse explicative de Scipion narrateur au sein du discours de son grand-père, se signale, dans un espace circulaire (*circus*) symbole de perfection et de divinité, par l'abondance surnaturelle de lumière qui en émane, bien traduite par la saturation de la phrase par des termes renvoyant à l'idée d'une luminosité éclatante, dont un superlatif d'un adjectif exprimant déjà une réalité superlative et qui met pour ainsi dire au défi les sens humains (*splendidissimo candore inter flammas [...] elucens*). Cette région n'est autre que la Voie lactée (*orbem lacteum*)¹¹¹, siège des immortels bienheureux selon les croyances pythagoriciennes, qui constitue le véritable Hadès, par opposition à l'Hadès souterrain des croyances populaires¹¹². Scipion s'abîme alors dans la contemplation céleste :

109 Sur les nombreux avatars dans la littérature de l'époque hellénistique et romaine de ce thème qui remonte au moins à Pindare, cité par Platon en *Thaet.*, 173e-174a, voir A.-J. Festugière, « Les thèmes du *Songe de Scipion* », art. cit., et R. Jones, « Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe », *CPh*, 21, 1926, p. 97-113.

110 *Somn.*, 11 : *ostendebat autem Karthaginem de excelso et pleno stellarum, inlustris et claro quodam loco.*

111 *Orbis lacteus* traduit l'expression grecque γαλάκτιος κύκλος, plus souvent rendue en latin par *lacteus circulus* : voir A. Le Bœuffe, *Les Noms latins d'astres et de constellations*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 151-152.

112 Voir Macr., *In Somn.*, I, 12, 3 ; Porph., *De antro Nympharum*, 28 ; Procl., *In remp.*, II, 130, 2. Voir également les autres références données par P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 133-137, qui émet l'hypothèse que Cicéron a puisé cette théorie chez Héraclide du Pont.

Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia uidebantur. Erant autem eae stellae quas numquam ex hoc loco uidimus et eae magnitudines omnium quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima quae ultima a caelo, citima a terris luce lucebat aliena. Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile uincebant. Iam uero ipsa terra ita mihi parua uisa est ut me imperi nostri quo quasi punctum eius attingimus paeniteret. (Somn., 16)

De ce lieu, je contemplais l'univers tout entier et tout ce que je voyais me semblait d'une merveilleuse beauté. Il y avait des étoiles que nous n'avons jamais vues de nos régions et les dimensions de tous les corps célestes étaient plus grandes que nous ne l'avons jamais supposé ; parmi eux, le plus petit, qui se trouvait le plus éloigné du ciel et le plus proche de la terre, ne brillait que d'une lumière empruntée ; quant aux sphères stellaires, elles dépassaient facilement le globe terrestre par leur grandeur. Et dès lors la terre elle-même me sembla si petite que j'étais humilié de ce que notre empire n'en occupât, pour ainsi dire, qu'un point.

La révélation tient ici à la découverte de réalités sidérales qui outrepassent les limites de l'expérience et de l'imagination commune (*numquam [...] uidimus ; numquam suspicati sumus*) et mettent en lumière le caractère dérisoire du monde des hommes au regard de l'immensité du ciel¹¹³, thème qui sera repris et amplifié dans la suite du « Songe » dans le passage consacré à la pauvreté de la gloire terrestre (20-25) : s'ensuit pour Scipion un sentiment de fierté blessée et de déception (*me paeniteret*) d'un Romain face à la prise de conscience de la vanité de son empire, façon de marquer une étape pénible et pourtant nécessaire dans la conversion du regard exigée par la révélation et dans le cheminement vers la sagesse qui consiste, comme les œuvres philosophiques ultérieures de Cicéron se plaisent à le rappeler, à tirer de la joie de la contemplation céleste la capacité à savoir laisser les choses humaines à leur place¹¹⁴.

Moment de *pathos* au sein du « Songe », l'apparition de Paul-Émile ne constitue donc pas pour autant une pause dans la dynamique de la révélation : elle permet de confirmer l'essentiel des éléments déjà présents dans le premier discours de l'Africain, ce qui crée un effet non seulement de miroir, mais aussi de *crescendo* dans le dévoilement progressif des mystères de l'univers et de l'âme.

113 L'idée que la terre dans sa totalité n'est qu'un point infime en comparaison de l'univers est d'ailleurs un leitmotiv de l'astronomie antique (voir Gémios, XVI, 29 ; Théon de Smyrne, p. 120, 11 Hiller ; Cléomède, I, 11, 1, p. 102 Ziegler ; Calcidius, 59 ; Martianus Capella, VI, 584), de même que la supériorité de la taille de certaines étoiles sur celle de la Terre (voir Arstt., *Météor.*, I, 3, 339b ; *De caelo*, II, 14, 298a ; Manil., I, 408 sq. ; Cléomède, II, 3, 2, p. 176, 12 Ziegler).

114 Voir notamment : *Ac.*, II, 127 ; *Fin.*, IV, 11 ; *Tusc.*, IV, 37 ; V, 69-71.

Une nouvelle séquence s'ouvre alors : la figure de Paul-Émile disparaît de la scène, et l'Africain reprend la parole pour poursuivre ses révélations.

Quatrième séquence : la révélation des secrets célestes (Somn., 17-25)

Cette nouvelle séquence du « Songe » comporte elle-même trois phases : révélation des neuf sphères célestes, révélation de la musique qu'elles produisent, et enfin révélation de la vanité de la gloire terrestre. Il apparaît que ces trois étapes successives sont étroitement liées aux réactions de l'initié qu'est Scipion comme le montre le début de la séquence :

Quam cum magis intuerer : « Quaeso, inquit Africanus, quousque humi defixa tua mens erit ? Nonne aspicias, quae in templa ueneris ? ». (Somn., 17)

Comme je regardais la terre plus attentivement encore, « Je t'en prie, me dit l'Africain, jusques à quand laisseras-tu ton esprit fixé sur le sol terrestre ? Ne vois-tu pas dans quels espaces sacrés tu es parvenu ? »

86

Comme précédemment¹¹⁵, et comme ce sera plus loin encore une fois le cas¹¹⁶, Scipion reste en partie captif de ses attaches terrestres, et doit encore être guidé avant d'engager spontanément son âme dans la voie de la contemplation céleste. C'est alors qu'intervient la présentation des neuf sphères célestes, en un long passage dont nous retiendrons les jalons essentiels :

Nouem tibi orbibus uel potius globis conexa sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros ; [...] cui subiecti sunt septem qui uersantur retro contrario motu atque caelum : [...] Saturniam [...] Iouis [...] Martium ; deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat. [...] Veneris [...] Mercurii [...] in infimoque orbe Luna [...] Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos ; supra Lunam sunt aeterna omnia. Nam ea, quae est media et nona, Tellus, neque mouetur et infima est [...] (Somn., 17.)

Tu peux contempler les neuf cercles, ou plutôt les neuf sphères, qui forment la contexture de l'univers ; l'une d'elles est la sphère céleste, la sphère extérieure, qui enveloppe toutes les autres ; c'est la divinité très haute elle-même, qui maintient ensemble et à leur place toutes les autres. [...] Au-dessous d'elle se trouvent sept autres sphères qui tournent d'un mouvement rétrograde, dans un sens contraire à celui du ciel : [...] Saturne [...] Jupiter [...] Mars [...].

¹¹⁵ *Ibid.*, 14 et 15.

¹¹⁶ *Ibid.*, 20.

Au-dessous et à peu près à mi-distance règne le Soleil, le guide, le premier, le modérateur de tous les autres luminaires ; il est l'âme et la puissance régulatrice du monde ; sa grandeur est telle qu'il éclaire et remplit de sa lumière l'univers tout entier. [...] Vénus [...] Mercure [...] et sur la sphère inférieure, la Lune ; au-dessous l'on ne trouve plus rien qui ne soit mortel et périssable, à l'exception des âmes, dont un bienfait des dieux a gratifié le genre humain ; au-dessus de la Lune, toutes choses sont éternelles. Quant à l'étoile qui constitue la neuvième sphère, au centre du monde, la Terre, elle est immobile et se trouve au point le plus bas [...] ¹¹⁷

La révélation se fait ici exposé scientifique, sans qu'en soit exclue, bien au contraire, une coloration religieuse. Outre la sphère extérieure, identifiée au dieu suprême – idée développée par le stoïcisme ¹¹⁸ mais qui remonte au mysticisme oriental ¹¹⁹ et qui apparaît déjà chez les présocratiques ¹²⁰ –, se trouvent ensuite, dans l'ordre, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune, et enfin la Terre, la sphère la plus basse, immobile au centre de l'univers. L'ordre des planètes ici présenté est l'ordre dit « chaldéen », qui passait pour avoir été soutenu, outre les Chaldéens ¹²¹, par Pythagore et les pythagoriciens ¹²² ainsi qu'Archimède ¹²³, fut repris par de nombreux astronomes ¹²⁴, et fut le plus répandu dans le monde romain ¹²⁵ : il s'oppose à l'ordre dit « égyptien », dans lequel Vénus et Mercure sont placés avant le Soleil, et qui fut notamment adopté à la suite d'Eudoxe ¹²⁶ par Platon dans le *Timée* et dans le mythe d'Er ¹²⁷. Se pose ainsi un problème de source qui est aussi un problème d'interprétation littéraire : pourquoi Cicéron, dans ce passage du « Songe », s'est-il délibérément écarté du modèle platonicien ? On pourrait se contenter de répondre qu'il a fait ce choix, comme au livre II du *De divinatione* ¹²⁸, parce que l'ordre chaldéen

¹¹⁷ Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

¹¹⁸ Voir Cic., *Ac.*, II, 126 : *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether uidetur summus deus, mente praeditus, qua fere omnia regantur* ; cf. *N. D.*, I, 36 : *[Zeno] aethera deum dicit*. Voir P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 68-70.

¹¹⁹ Voir Hdt., I, 131, où il est dit que les Perses donnent le nom de Zeus à toute l'étendue de la voûte céleste.

¹²⁰ Voir *Vors.*, 7 A 9 ; 31 A 33 ; 64 B 5.

¹²¹ Voir Macr., *In Somn.*, I, 19, 2.

¹²² Voir Plin., *H. N.*, II, 84 ; Théon de Smyrne, p. 138, 11 Hiller.

¹²³ Voir Macr., *In Somn.*, I, 19, 2 ; II, 3, 13.

¹²⁴ C'est le cas d'Hipparque et de Géméinos (I, 24-30), de Cléomède (I, 3, 2, p. 30-32 Ziegler), et de Ptolémée (*Synt.*, IX, 1, 102).

¹²⁵ Voir Manil., I, 807 sq. ; V, 5 sq. ; Vitruv., IX, 1, 5 ; Hyg., *Astr.*, IV, 1, 4 ; Plin., *H. N.*, II, 32-41 ; Macr., *In Somn.*, I, 12, 14.

¹²⁶ Voir Procl., *In Tim.*, III, p. 62 Diehl.

¹²⁷ Voir *Tim.*, 38c-d ; *Rep.*, X, 616e-617a. Voir, après Platon, Arstt., *Met.*, VIII, 1073b32 ; Chrysippe, ap. S.V.F., II, 527 ; Ps.-Arstt., *Mund.*, 392a.

¹²⁸ Voir *Diu.*, II, 91.

s'est imposé à l'époque romaine, si, dans un passage du *De natura deorum*, il ne faisait exposer au stoïcien Balbus l'ordre égyptien¹²⁹.

Une réponse plus satisfaisante est peut-être liée au fait que, dans l'ordre chaldéen, le soleil se trouve exactement au milieu dans la succession des neuf sphères, lui qui est décrit comme « le guide, premier et modérateur de tous les autres lumineux » (*dux et princeps et moderator luminum reliquorum*), et comme « l'âme et la puissance régulatrice du monde » (*mens mundi et temperatio*). Ces formules, comme l'ont montré les analyses de Pierre Boyancé¹³⁰, renvoient avant tout au mysticisme solaire et apollinien du pythagorisme¹³¹ : en particulier, les épithètes de *dux* et de *princeps* correspondent très exactement aux termes grecs ἡγεμών et ἄρχων qui sont les noms donnés par les musiciens pythagoriciens à la « mèse », c'est-à-dire à la corde centrale de la lyre¹³². On retrouve d'ailleurs la même inspiration chez Varron, dans l'une de ses *Satires Ménippées* intitulée ὄνος λύρας (« L'âne de la lyre »), titre qui pourrait bien renvoyer, comme l'a suggéré un article de L. Deschamps¹³³, à l'opposition entre la lyre, symbole de l'harmonie, et l'âne, seul animal que les pythagoriciens considéraient comme n'étant pas construit selon les lois de l'harmonie¹³⁴ : on y lit en effet que « le soleil, dirigeant avec une certaine harmonie cette lyre mobile des dieux, l'anime de mouvements divins » (*quam mobilem diuum lyram sol harmoge / quadam gubernans motibus diis ueget*)¹³⁵, le terme *harmoge* faisant écho au verbe grec consacré dans les spéculations musicales et cosmiques d'inspiration pythagoricienne, ἀρμόζεσθαι¹³⁶. Or ce passage a une importance fondamentale dans l'économie du « Songe » et, derrière lui, de l'ensemble du *De republica*, dans la mesure où les termes *dux*, *princeps*, *moderator* et *temperatio* ont des implications politiques qui constituent précisément l'objet du dialogue

129 Voir *N. D.*, II, 52-53.

130 P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 78-104.

131 La doctrine de l'hégémonie solaire se retrouve également dans le stoïcisme depuis Cléanthe (voir *S. V. F.*, I, 499 et II, 40-42 ; *Cic., Ac.*, II, 126 : *Cleanthes [...] solem dominari et rerum potiri putat* ; voir aussi l'exposé du stoïcien Balbus en *N. D.*, II, 49 : *sol, qui astrorum tenet principatum* et 92 : *siderum [...] quorum est princeps sol*), mais il s'agit là probablement d'un emprunt aux pythagoriciens, notamment à Oinopidès, mathématicien et astronome du ^ve siècle av. J.-C. : voir sur ce point P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 94-96.

132 Voir P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 98.

133 L. Deschamps, « L'harmonie des sphères dans les *Satires Ménippées* de Varron », *Latomus*, 38, 1979, p. 9-27.

134 Voir Élien, *De natura animalium*, X, 28. Nous reviendrons sur ce point important dans notre étude du roman d'Apulée, *infra*, p. 328-329.

135 ὄνος λύρας, 351.

136 Voir Arstt., *Probl.*, XIX, 36 ; Dio. Chrys., LXVII, 234 ; et surtout Phil., *Mos.*, III, 9 qui propose une interprétation symbolique du chandelier à sept branches dans laquelle le soleil, placé au milieu des sphères, accorde la lyre cosmique (ἀρμόζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον ὄργανον).

philosophique¹³⁷ : tandis que les deux premières épithètes renvoient, dans le *De republica* ou dans le contemporain *De oratore*, à la nécessité d'un citoyen qui prendrait la tête de l'État romain¹³⁸, les termes *moderator* et *temperatio* renvoient à celle d'un gouvernement équilibré, à la fois dans la personne de ce citoyen d'élite et dans la nature du régime politique, qui réalisera au mieux cet équilibre au moyen d'une forme mixte entre les différentes espèces pures de constitution¹³⁹. Nous reviendrons évidemment de manière plus détaillée sur ces différents points lorsque nous étudierons dans le dernier chapitre de cette partie la question des liens entre le « Songe » et le reste du *De republica*, mais nous mesurons déjà le caractère décisif, pour la compréhension du texte cicéronien, de cet effet de syllepse par lesquels les mêmes termes expriment une réalité à la fois cosmique et politique.

La suite de la séquence développe alors, dans la continuité de ce qui précède, le thème de la musique des sphères, nouvelle phase de la révélation provoquée, ici encore, par le jeu des réactions successives de Scipion Émilien, et par l'approfondissement de son désir de savoir :

Quae cum intuerer stupens, ut me recepi : « Quid ? Hic, inquam, quis est qui complet aures tantus et tam dulcis sonus ? » — Hic est, inquit, ille qui interuallis disiunctus imparibus, sed tamen pro rata parte distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum grauibus temperans uarios aequabiliter concentus efficit ; [...] terra nona immobilis manens una sede semper haeret complexa medium mundi locum. Illi autem octo cursus, in quibus eadem uis est duorum, septem efficiunt distinctos interuallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est ; quod docti homines neruis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii qui praestantibus ingeniis in uita humana diuina studia coluerunt. (Somn., 18.)

Je regardais ce spectacle avec stupeur. Quand je me ressaisis : « Qu'est-ce donc, demandai-je, quelle est cette musique si puissante et si douce, qui remplit mes oreilles ? » — C'est, répondit-il, celle que forme l'ensemble des sons différents, séparés les uns des autres par des intervalles inégaux, mais qui, cependant, sont entre eux dans un rapport tout à fait rationnel ; elle est produite par le mouvement qui entraîne dans son élan les sphères elles-mêmes et, mêlant les sons aigus et les sons graves, donne naissance, d'une manière continuellement égale, à des accords variés [...] La Terre, elle, la neuvième sphère, est immobile

¹³⁷ On retrouve une partie de ces images, mais cette fois sans l'arrière-plan politique, en *Tusc.*, I, 68 : *eorumque omnium moderatorem et duces solem*.

¹³⁸ Voir pour *dux* : *De or.*, III, 63 (*gerendae ciuitatis ducem*) ; pour *princeps* : *Rep.*, I, 25 ; I, 34 ; II, 32 ; II, 46.

¹³⁹ Voir pour *moderator* : *Rep.*, V, 6 (= *Att.*, VIII, 11, 1) ; *moderari* : I, 45 ; II, 69 ; *moderate* : I, 69 ; *temperare* : I, 69.

et reste immuablement fixée au lieu qu'elle occupe, au centre du monde. Les huit autres sphères, dont deux ont la même valeur, produisent sept sons distincts les uns des autres, en raison des intervalles qui les séparent. Ce nombre est, pour ainsi dire, le nœud de toutes choses. C'est ce que des hommes instruits ont reproduit sur les cordes de la lyre et dans leurs chants. Ils se sont ainsi ouvert la voie du retour dans ce lieu, de même que d'autres hommes qui, avec d'éminentes qualités intellectuelles, se sont consacrés pendant leur vie humaine à l'étude des sciences divines¹⁴⁰.

Nous n'entrerons pas ici dans les détails techniques de cette description du phénomène de la musique des sphères¹⁴¹, thème d'origine pythagoricienne auquel on trouve de nombreuses allusions dans l'Antiquité, de Platon à Boèce¹⁴², mais nous nous contenterons des remarques qui nous paraissent les importantes pour notre propos. Tout d'abord, il est frappant de constater que la description cicéronienne du phénomène est beaucoup plus détaillée et de nature bien plus scientifique que celle qu'en donne Platon dans le mythe d'Er, qui indique seulement que sur le haut de chaque sphère se tient une sirène qui tourne avec elle et qui fait entendre sa voix et sa tonalité propres, la réunion des huit voix produisant une harmonie unique¹⁴³ : de même que Cicéron a abandonné le cadre d'une fable de résurrection pour le récit plus vraisemblable d'un songe divinatoire, de même, en s'appuyant probablement sur une source contemporaine¹⁴⁴, il a manifestement voulu éviter de reprendre à son compte le motif mythologique des Sirènes pour produire une explication plus rationnelle du phénomène, qui n'ôte pourtant rien à la ferveur religieuse de Scipion, et derrière, celle, recherchée, du lecteur, devant l'ordonnancement

90

¹⁴⁰ Nous avons ici modifié la traduction E. Bréguet sur un seul point : nous avons traduit *uis* par « valeur », préférant ce terme courant au terme technique de « valence » qu'E. Bréguet emprunte à T. Reinach, *La Musique grecque*, Paris, Payot, 1926, p. 12, qui traduit par là le terme grec δύμαμις (dont *uis* est ici l'équivalent), lequel désigne dans le langage musical des Grecs « la place et la fonction de chaque note dans le tétracorde auquel elle appartient ».

¹⁴¹ Nous renvoyons sur ce point aux analyses de P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 104-115, et aux études de P. Coleman-Norton, L. Scarpa et B. Wuebert citées p. 470-472. Sur le rôle de la musique dans le pythagorisme, voir l'ouvrage récent d'A. Barbone, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2009.

¹⁴² Voir Plat., *Rep.*, X, 617b-c ; Arstt., *De Caelo*, II, 9, 290b-291a ; Eratosth., frgs 13 et 15 Powell ; Alex. Ephes. ap. Theo. Smyrn., 139-140 Hiller (= *Suppl. Hell.*, 21, 1-26) ; Varr.-Atac., fr. 14 Morel ; Varr., *Men.*, ὄνομα λύρας, 351 ; Varius, *Trag.*, frg. 265 Ribbeck ; Cic., *N. D.*, III, 27 ; Hyg., *Astr.*, IV, 14, 4 ; Plin., *H. N.*, II, 83-88 ; Quint., I, 10, 12 ; Theo. Smyrn., 142-150 Hiller ; Censor., *Nat.*, 13, 2-5 ; Porph., *V. P.*, 30-31 ; Jambl., *V. P.*, 65-66 ; Favon., 18 ; Capel., II, 169-199 ; Sidon., *Carm.*, 15, 51-70 ; Macr., *In Somn.*, II, chap. 1-4 ; Boet., *Arith.*, I, 11 ; *Mus.*, I, 10-11.

¹⁴³ Plat., *Rep.*, X, 617b : Ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἑκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰείσαν, ἕνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν ξυμφωνεῖν.

¹⁴⁴ Voir un panorama des différentes hypothèses, voir M. Armisen-Marchetti, éd. cit., t. II, p. 89-90.

merveilleux de l'univers¹⁴⁵. Ensuite, on soulignera que cette description de l'harmonie des sphères permet de faire réapparaître les propriétés mystérieuses des nombres déjà évoquées à l'occasion de la prophétie sur l'avenir de Scipion. On retrouve même très exactement l'évocation des nombres 7 et 8, dont la combinaison, nous l'avons vu, doit marquer un âge crucial dans la vie du héros : cette répétition joue ici un rôle de confirmation et d'approfondissement de la révélation, en liant le destin individuel de Scipion aux lois qui régissent l'harmonie astrale. De plus, ce passage permet de reprendre une nouvelle fois le thème de l'immortalité céleste de l'âme, en élargissant la promesse qui avait dans un premier temps semblé offerte aux seuls hommes d'État¹⁴⁶ : la vie purement spéculative apparaît également récompensée dans l'au-delà, notamment en la personne de ces « hommes instruits » ayant reproduit le nombre 7 « sur les cordes de la lyre et dans leurs chants », formule qui renvoie sans ambiguïté aux pythagoriciens et à leurs émules.

Après une dernière série de remarques sur la faiblesse des sens des humains, incapables d'entendre la musique des sphères comme de soutenir la vue du soleil¹⁴⁷, commence alors la dernière partie de la séquence :

Haec ego admirans referebam tamen oculos ad terram identidem. Tum Africanus : « Sentio, inquit, te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari ; quae si tibi parua, ut est, ita uidetur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito. Tu enim quam celebritatem sermonis hominum aut quam expetendam consequi gloriam potes ? » (Somn., 20)

Tout en regardant cela avec admiration, je reportais cependant à tout moment mes yeux vers la terre. Alors l'Africain : « Je m'aperçois que tu continues à fixer tes regards sur les lieux où résident les hommes, sur leurs demeures ; puisque la terre te paraît si petite – et elle l'est effectivement –, reste toujours dans la contemplation des choses célestes d'ici et dédaigne les choses humaines de

¹⁴⁵ W. Burkert a bien noté que, d'une manière générale, l'univers décrit par le « Songe de Scipion » est beaucoup plus rationnellement et scientifiquement construit que celui dépeint par le mythe d'Er, et que le texte cicéronien s'adapte parfaitement aux théories des astronomes : voir « Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der Neuen Akademie », *Gymnasium*, 72, 1965, p. 175-200 (ici p. 196-197).

¹⁴⁶ *Somn.*, 13.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 19 : *Hoc sonitu oppletae aures hominum obsurduerunt ; nec est ullus hebetior sensus in uobis, sicut, ubi Nilus ad illa, quae Catadupa nominantur, praecipitat ex altissimis montibus, ea gens quae illum locum adcolit propter magnitudinem sonitus sensu audiendi caret. Hic uero tantus est totius mundi incitatissima conuersione sonitus ut eum aures hominum capere non possint, sicut intueri solem aduersum nequitis eiusque radiis acies uestra sensusque uincitur.* Sur ce motif de l'incapacité des oreilles humaines à entendre la musique des sphères, voir, parmi les témoignages cités ci-dessus, ceux d'Aristote, Censorinus, Porphyre et Macrobe.

là-bas. Quelle renommée et quelle gloire dignes d'être recherchées pourrais-tu obtenir des propos des hommes ? »

Bien que les révélations précédentes aient forcé l'admiration de Scipion, celui-ci reste, à son corps défendant, encore sensible à l'attrait des choses terrestres. Pour montrer le bien-fondé de son exhortation à la contemplation céleste, l'Africain doit alors exhiber aux yeux de son petit-fils le néant de la gloire humaine, motif classique de la littérature protreptique antique dont certains commentateurs ont fait remonter l'origine au *Protreptique* perdu d'Aristote¹⁴⁸. Mais, dans cette invitation au mépris des choses humaines, n'y a-t-il pas une contradiction avec l'exigence d'action politique proclamée au début de la révélation ? La contradiction n'est toutefois qu'apparente : dans une parfaite opposition avec l'épicurisme qui prône le retrait de la vie politique et le mépris de la gloire au nom de la primauté de la connaissance désintéressée de la nature mortelle de toutes choses, le « Songe » fait de la contemplation d'une nature ici immortelle un idéal qui encourage précisément l'action politique en lui révélant son véritable objet – réaliser ici-bas l'harmonie déjà présente dans le monde céleste – et sa véritable récompense – une gloire supraterrrestre. Il y a là une façon d'affirmer à la fois la supériorité de la *uita contemplatiua* sur la *uita actiua* et leur complémentarité profonde¹⁴⁹, qui, une nouvelle fois, pose la question de la relation du « Songe » avec les cinq premiers livres du *De republica*.

Afin de montrer la vanité de la gloire terrestre, l'Africain en exhibe les limites d'abord spatiales puis temporelles. Il commence par faire voir à Scipion, du haut du ciel où ils se trouvent, l'étroitesse des lieux habités par les hommes, qui circonscrit, d'un point de vue purement géographique, l'étendue de toute gloire humaine :

Vides habitari in terra raris et angustis in locis et in ipsis quasi maculis ubi habitatur uastas solitudines interiectas eosque qui incolunt terram non modo interruptos ita esse ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manare possit, sed partim obliquos, partim transuersos, partim etiam aduersos stare uobis ; a quibus exspectare gloriam certe nullam potestis. (Somn., 20)

¹⁴⁸ Voir Cic., *Hort.*, fr. 78 et 90 Grilli (voir M. Ruch, L'« Hortensius » de Cicéron. *Histoire et reconstitution*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 136-143) ; Jambl., *Protrep.*, 8 ; Boet., *Consol.*, II, 7. Cf. Ps.-Arstt., *Mund.*, 391a-b. Voir la discussion de P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 147-160 et l'article de A. Leeman, « De Aristotelis Protreptico Somnii Scipionis exemplo », *Mnemosyne*, 9, 1958, p. 139-151.

¹⁴⁹ Nous partageons sur ce point les analyses d'E. Berti, *Il « De republica » di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, Milani, 1963, p. 23-26. Pour les modulations apportées par Cicéron dans ses différentes œuvres au problème de la relation entre ces deux vies, voir P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 147-160 ; R. Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956, p. 158-165.

Tu vois que la terre n'est habitée que çà et là, en des régions resserrées et que, même dans ces espaces habités, qui forment comme des taches, sont intercalés des déserts immenses. Non seulement ceux qui vivent sur la terre sont séparés par des obstacles tels que rien ne peut se communiquer, parmi eux, des uns aux autres ; mais une partie de l'humanité se trouve à l'oblique, par rapport à vous, une autre, à la transversale, une autre enfin aux antipodes. De tous ces hommes, vous ne pouvez assurément attendre aucune gloire.

La révélation, dans ce passage et dans les lignes suivantes¹⁵⁰, se fait une nouvelle fois exposé scientifique, en l'occurrence, exposé géographique inspiré par la théorie des quatre mondes habités du philosophe stoïcien Cratès de Mallos (vers 220-140 av. J.-C.)¹⁵¹, habilement réexploitée, on le voit, à des fins parénétiqes. L'Africain indique ensuite deux faits qui interdisent à cette gloire toute extension durable dans le temps : tout d'abord l'existence « des inondations et des incendies du monde, qui se produisent inévitablement à époques fixes »¹⁵², qui vouent les œuvres humaines à une destruction inévitable ; ensuite, celle de la « grande année » (c'est-à-dire du temps qui correspond au retour non d'un seul astre, le soleil, mais de tous les astres à leur place initiale)¹⁵³, qui révèle le néant de l'expérience humaine du temps au regard du temps cosmique. Nous citerons ici un extrait du passage :

Praesertim cum apud eos ipsos a quibus audiri nomen nostrum potest, nemo unius anni memoriam consequi possit. Homines enim populariter annum tantummodo solis, id est unius astri reditu metiuntur ; cum autem ad idem, unde semel profecta

150 Voir *Somn.*, 21-22.

151 Nous renvoyons ici le lecteur aux analyses de M. Armisen-Marchetti, éd. cit., t. II, p. 136-148 (notes correspondant au long développement géographique de Macrobe à partir du texte cicéronien, *In Somn.*, II, chap. 5-9). Sur l'œuvre de Cratès, voir M. Broggiato, *Cratete di Mallo. I frammenti. Edizione, introduzione e note*, La Spezia, Agorà, 2001.

152 *Somn.*, 23 : *eluuiones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est*. Il est tentant de voir ici une allusion à la doctrine stoïcienne de l'ἐκπύρωσις (*conflagratio / exustio*), processus par lequel tous les éléments du monde sont périodiquement consommés, retrouvant leur forme ignée et divine ; entre deux *exustiones*, un déluge (*eluuio*) détruit partiellement le monde (cf. Zénon, *S.V.F.*, I, 98 ; 106-109 ; Chrysippe, *ibid.*, 596-632 ; Cic., *N. D.*, II, 118 ; Sen., *Q. N.*, III, 29). Cependant, comme l'a souligné J. Powell, éd. cit., p. 162-163, le texte de Cicéron parle d'incendies des *terrae*, c'est-à-dire des terres habitées par les hommes, et non du cosmos tout entier comme dans le stoïcisme ; de plus, les inondations évoquées à côté des incendies ne font pas partie de la doctrine stoïcienne : il semble alors plus judicieux de voir dans ce passage une source non pas stoïcienne, mais platonicienne (à savoir *Tim.*, 22c : πολλὰ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γενόμεναι ἀνθρώπων καὶ ἔσσονται, πῦρ μὲν καὶ ὕδατι μέγιστα).

153 Sur ce problème, voir P. Boyancé, *Études...*, op. cit., p. 160-171 (qui donne des arguments en faveur de l'origine pythagoricienne du thème) ; P. Coleman-Norton, « Cicero's Doctrine of the Great Year », *Laval théologique et philosophique*, 3, 1947, p. 293-302 ; L. Zimmermann, « Das grosse Jahr bei Cicero », *MH*, 30, 1973, p. 179-183 ; G. De Callatay, *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1996 (p. 42-58 consacrées à Cicéron).

sunt, cuncta astra redierint eandemque totius caeli descriptionem longis interuallis rettulerint, tum ille uere uertens annus appellari potest [...]. Namque ut olim deficere sol hominibus exstinguique uisus est, cum Romuli animus haec ipsa in templa penetrauit, quandoque ab eadem parte sol eodemque tempore iterum defecerit, tum signis omnibus ad principium stellisque reuocatis expletum annum habeto ; cuius quidem anni nondum uicesimam partem scito esse conuersam. (Somn., 24)

Et surtout, même parmi ceux qui peuvent entendre parler de nous, personne ne peut obtenir que son souvenir subsiste une seule année. Car les hommes ne calculent ordinairement la durée de l'année que par le retour du soleil, c'est-à-dire d'un seul astre ; mais c'est seulement lorsque tous les astres seront revenus à la place d'où ils sont partis une fois, c'est-à-dire lorsqu'ils auront reconstitué, après de longues périodes écoulées, le dessin primitif du ciel tout entier, qu'alors on pourra parler véritablement de l'achèvement d'une année [...]. En effet, de même qu'autrefois le soleil parut s'éclipser et disparaître aux yeux des hommes, au moment où l'âme de Romulus pénétra dans ces espaces où nous sommes, de même toutes les fois que le soleil se sera à nouveau éclipsé au même lieu et au même moment de la journée, c'est alors que toutes les constellations et toutes les étoiles auront été rappelées à leur point de départ et que tu devras considérer une année comme entièrement écoulée. Et sache bien que la vingtième partie de cette année n'est pas encore révolue¹⁵⁴.

Comme Cicéron l'écrit lui-même dans le *De natura deorum*, la longueur de la grande année est une « vaste question »¹⁵⁵, sur laquelle les Anciens ont proposé les solutions les plus diverses¹⁵⁶ : on sait qu'il adopta pour sa part, dans l'*Hortensius*, le nombre très précis de 12 954 années solaires¹⁵⁷, dans un contexte manifestement similaire, articulant exhortation à la contemplation astrale et dénonciation de la vanité de la gloire humaine. Ici, Cicéron se contente d'en donner une valeur approchée, en évoquant la divinisation de Romulus : la mort et l'apothéose de ce dernier étant datées de 716 par la tradition et le songe fait par Scipion de 149, la grande année, si l'on fait le calcul auquel invite le passage, dure au moins 11 340 années solaires. On observera au passage que cette mention de Romulus permet de rappeler une

¹⁵⁴ Traduction E. Bréguet modifiée.

¹⁵⁵ *N. D.*, II, 52 : *Quae (sc. conuersio) quam longa sit magna quaestio est.*

¹⁵⁶ Par exemple, Platon évoquait une durée de 36.000 ans (*Tim.*, 39d ; *Rep.*, VIII, 546b), Héraclite 10.800 ans (D.-K. I, 147, 1-5), Macrobe 15.000 ans en se fondant sur l'autorité de *physici* (*In Somn.*, II, 11, 11) ; d'autres durées sont données par Censorinus, 18, 11 sq.

¹⁵⁷ Voir les témoignages concordants de Servius (*Ad Aen.*, I, 269 ; III, 284), qui ont permis de corriger le texte des manuscrits du *Dialogue des orateurs* de Tacite, 16, 7, qui donnaient 12.754 ou 12.854 ans. Les autres passages de l'œuvre cicéronienne qui font allusion à la doctrine de la grande année sont : *Arat.*, 232-233 ; *Fin.*, II, 102 ; *N. D.*, II, 51-54 ; *Tim.*, 32-33.

nouvelle fois le thème de l'immortalité de l'âme en produisant un nouvel exemple, après l'Africain et Paul-Émile, de ces grands hommes appelés au ciel après leur mort¹⁵⁸ ; de plus, elle réintroduit au cœur du « Songe » une figure présente à plusieurs reprises dans les livres précédents du *De republica*¹⁵⁹, ce qui, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce chapitre, constitue l'un des éléments engageant le sens du dialogue de la révélation finale avec la structure qui la précède.

La séquence se termine sur une parénèse de l'Africain qui ressaisit les développements précédents en appelant Scipion à n'aspirer, par pur amour de la vertu, qu'à la « vraie gloire », celle des grands hommes atteinte dans le ciel, opposée à la gloire purement terrestre¹⁶⁰, tout en méprisant la médisance d'autrui :

Quocirca si reditum in hunc locum desperaueris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus uiris, quanti tandem est ista hominum gloria, quae pertinere uix ad unius anni partem exiguam potest? Igitur alte spectare si uoles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus uulgi dederis nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum; suis te oportet illecebris ipsa uirtus trahat ad uerum decus [...] (Somn., 25)

C'est pourquoi, si tu renonces à l'espoir d'un retour dans cette région vers laquelle tendent les aspirations des hommes de haute valeur, de quel prix est donc pour toi cette gloire humaine, qui peut à peine s'étendre à une petite partie d'une seule année ? En conséquence, si tu veux élever tes regards vers les hauteurs, pour y contempler cette demeure où tu pourras habiter éternellement, tu n'accorderas aucune attention aux propos du vulgaire, ni ne placeras l'espoir de ta vie dans des récompenses humaines. Il faut que ce soit la vertu elle-même qui, par son seul charme, t'entraîne vers le véritable honneur.

Pour récapituler l'analyse de cette séquence, on pourra dire que la révélation s'y opère à partir d'une cosmologie, dont les motifs remontent pour la plupart à des origines pythagoriciennes (le rôle central du Soleil rapporté à la constitution de la lyre et aux propriétés des nombres, la musique des sphères, le thème de la grande année), moulée dans une mise en scène d'initiation individuelle

¹⁵⁸ Sur la tradition romaine, encore bien vivante au temps de Cicéron, d'élévation des grands hommes au-dessus de la condition humaine, voir P. Grimal, « Du *De republica* au *De clementia*. Réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome », *MEFRA*, 91/2, 1979, p. 671-691 (ici p. 678-679).

¹⁵⁹ Voir I, 25 et II, 17-20, où est évoquée l'apothéose de Romulus : voir *infra*, p. 175-177.

¹⁶⁰ Pour d'autres passages cicéroniens où la recherche de la (vraie) gloire est pensée en relation avec l'immortalité de l'âme, voir : *Rab.*, 29-30 ; *Arch.*, 30 ; *Sest.*, 143 ; *Vat.*, 8 ; *C. M.*, 82 ; *Phil.*, XIV, 32. Sur cette question, voir l'article de J. Moreau, « L'âme et la gloire », *Giornale di metafisica*, 29, 1974, p. 113-127, ainsi que les analyses plus nuancées de S. Luciani dans *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010, p. 362-364.

rythmée par les réactions du « myste », Scipion, et par les appels successifs du « mystagogue », l'Africain, à tirer les conséquences éthiques de la contemplation des secrets de l'univers. Elle débouche sur la dernière phase du « Songe », marquée par l'engagement solennel de Scipion et par une ultime proclamation de l'immortalité de l'âme.

Cinquième séquence : l'engagement de Scipion et l'ultime révélation de l'immortalité de l'âme (Somn., 26-29)

La dernière partie du « Songe » s'ouvre sur un engagement de Scipion à suivre la voie à laquelle son aïeul l'exhorte :

96

Quae cum dixisset : « Ego uero, inquam, Africane, si quidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditus patet, quamquam a pueritia uestigiis ingressus patris et tuis decori uestro non defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo uigilantius. » (Somn., 26)

Quand il eut parlé : « Eh bien ! dis-je, puisque s'ouvre devant les hommes qui ont bien mérité de la patrie, comme un chemin pour entrer dans le ciel, encore que je n'aie pas fait défaut à votre gloire en suivant depuis mon enfance les traces de mon père et les tiennes, maintenant qu'une si grande récompense m'est promise, je serai bien plus vigilant dans mon effort. »

Ainsi, les réactions de peur ou d'émerveillement de Scipion ainsi que les résistances de l'appel du monde terrestre laissent finalement leur place, au terme de la longue révélation cosmologique de l'Africain, à une réaction parfaitement maîtrisée de celui qui promet d'agir désormais parmi les hommes en conservant dans sa mémoire les récompenses de l'au-delà : le processus sous-jacent au « Songe » de conversion intérieure de Scipion touche ainsi à sa fin, la parénèse de l'Africain ayant produit son effet.

Une ultime révélation est alors réservée à Scipion : celle du caractère divin et immortel de l'âme. Il ne s'agit pas là d'un thème nouveau, puisque cette immortalité a déjà été évoquée à de nombreuses reprises dans le « Songe »¹⁶¹, mais plutôt d'une confirmation finale, qui remplit d'une certaine manière les fonctions d'*enumeratio* et d'*amplificatio* d'une péroraison :

Et ille : « Tu uero enitere et sic habeto non esse te mortalem, sed corpus hoc ; nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, siquidem est deus qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet, qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est quam hunc mundum ille princeps deus ; et ut mundum ex quadam

¹⁶¹ Voir Somn., 13 ; 14-16 ; 18 ; 24.

parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus mouet. »
(*Somn.*, 26)

Il ajouta : « Oui, fais effort, et rappelle-toi bien ceci : ce n'est pas toi qui es mortel, mais c'est ton corps. Ton être véritable n'est pas celui que ton apparence extérieure révèle ; c'est l'âme de chacun qui constitue son être, non cette figure qu'on peut montrer du doigt ; sache donc que tu es un dieu, s'il est vrai qu'est dieu ce qui vit, qui est doué de sentiment, qui se souvient, qui prévoit, qui dirige, modère et met en mouvement le corps auquel il est préposé, comme ce dieu, qui occupe le premier rang, le fait pour le monde auquel nous appartenons. Et de même que c'est un monde en partie mortel que le dieu éternel lui-même met en mouvement, c'est un corps fragile que l'âme immortelle fait mouvoir. »

Dans une parfaite cohérence avec les conceptions précédemment exprimées, ce passage complète la doctrine dualiste de l'âme enfermée dans la prison du corps¹⁶² : l'âme, qui constitue la véritable identité d'un individu¹⁶³, est divine en tant qu'elle est douée de facultés prodigieuses qui lui permettent d'être au corps ce que la divinité suprême est au monde, c'est-à-dire un principe de gouvernement et de mouvement¹⁶⁴. La révélation cosmologique se prolonge donc, selon un principe d'analogie, dans une psychologie : les lois de l'univers sont les mêmes que celles qui régissent l'individu.

L'Africain produit alors une démonstration de l'immortalité de l'âme qui n'est autre qu'une traduction littérale de la preuve du *Phèdre* 245c-e visant à établir que ce qui est cause de mouvement est nécessairement éternel¹⁶⁵. Nous ne nous intéresserons pas ici au contenu de cette preuve bien connue¹⁶⁶, mais plutôt aux

¹⁶² Voir *Somn.*, 14.

¹⁶³ L'idée de l'âme comme être véritable remonte au moins au *Premier Alcibiade* (130b-e) de Platon. Voir aussi *Phaed.*, 115c-d ; *Lois*, XII, 959b ; (Ps.-Plat.), *Axioch.*, 365e. Cicéron la reprend en *Tusc.*, I, 52 : *neque nos corpora sumus [...] Cum igitur « nosce te » dicit, hoc dicit : « nosce animum tuum »*. La conception de l'âme comme un dieu est formulée chez Platon entre autres en *Rep.*, X, 611e ; *Lois*, X, 899b-d, XII, 959a-b ; Cicéron l'exprime à de nombreuses reprises, par exemple en *Tusc.*, I, 65, où il dit que l'âme est divine tout en paraissant juger hardie l'affirmation selon laquelle elle serait un dieu : *animus quoque, ut ego dico, diuinus est, ut Euripides dicere audet, deus*. Enfin, la comparaison entre le rapport de l'âme et du corps avec celui du dieu et du monde est elle aussi d'origine platonicienne : voir *Phaed.*, 79c-80a ; *Tim.*, 34c ; *Lois*, X, 896d-e ; *Alcib.*, loc. cit.

¹⁶⁴ L'association des images de la direction (*regere*) et de la modération (*moderari*) pour décrire le gouvernement de Dieu sur le monde céleste se retrouve chez Cicéron dans l'exposé du stoïcien Balbus en *N. D.*, II, 90 : *inesse aliquem non solum habitatorem in hac caelesti ac diuina domo sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris*.

¹⁶⁵ *Somn.*, 27-28.

¹⁶⁶ Cicéron la reprend presque mot pour mot en *Tusc.*, I, 53-54 et résume également l'argument en *C. M.*, 78. Sur cette preuve, voir R. Sharples, « Plato's *Phaedrus* Argument for Immortality and Cicero's *Somnium Scipionis* », *LCM*, 10, 1985, p. 66-67, et P. Boyancé, « Sur l'exégèse

enjeux de sa présence dans l'économie de la révélation du « Songe » : ce passage pose en effet d'une part la question de la vraisemblance du « Songe », d'autre part, celle du rapport que celui-ci instaure entre raison et révélation. Comme on l'a souligné¹⁶⁷, la source platonicienne de ce passage du discours de l'Africain n'est pas citée, à l'inverse du passage correspondant des *Tusculanes*¹⁶⁸, pour des raisons évidentes de cohérence avec le reste de la révélation : l'âme de l'Africain doit nécessairement tirer ce savoir de son expérience de l'au-delà, et non pas de la lecture de Platon. On peut cependant se demander si, en privilégiant la cohérence, Cicéron n'a pas sacrifié ici la vraisemblance : en effet, si l'on peut concevoir que l'Africain, en tant que défunt à qui ont été révélés les mystères de l'âme et de l'univers, divulgue à Scipion un savoir qui confirme les hypothèses platoniciennes, il est tout à fait improbable qu'il puisse spontanément s'exprimer dans les termes mêmes de Platon. Le texte cicéronien ne se dénonce-t-il pas ici comme fiction littéraire et comme montage philosophique élaboré à partir du matériau platonicien ? De plus, on peut se demander si la présence d'une preuve de l'immortalité de l'âme n'introduit pas une rupture dans la logique de la révélation : alors que tout le savoir porté à la connaissance à Scipion l'a été jusqu'ici de façon révélée, par voie de visions ou de discours dogmatiques, voici que la dernière partie du « Songe » repose sur le raisonnement et la justification des affirmations.

Il y a ainsi peut-être une certaine maladresse involontaire de la part de Cicéron dans l'élaboration de ce passage, mais cette hypothèse ne doit pas nous empêcher de nous interroger sur les raisons qui ont pu le pousser à assumer les distorsions qu'introduit la convocation de la preuve du *Phèdre* et par là de la *ratio* au sein du « Songe ». On peut y voir une marque du rationalisme cicéronien : de même que la révélation commence paradoxalement par une remarque sceptique sur l'origine vraisemblablement naturelle du songe de Scipion, de même se termine-t-elle par une preuve, et non une simple affirmation, de l'immortalité de l'âme ; ainsi, de même que le début du « Songe » préfigure le livre II du *De divinatione*, sa fin annonce le livre I des *Tusculanes*, où Cicéron reconnaît à

hellénistique du *Phèdre* (*Phèdre*, p. 246c) », dans *Miscellanea di studi alessandrini in memoriam di Augusto Rostagni*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1963, p. 45-53. Il est frappant de constater que Cicéron omet à chaque fois les premiers mots de la preuve platonicienne : *πάντα ψυχὴ ἀθάνατος* (« toute âme est immortelle »). On peut y voir deux explications fort différentes : ou bien l'Arpinate, par souci de cohérence dans l'argumentation, préfère ne pas énoncer la conclusion au début de la preuve ; ou bien il a omis une phrase qui s'oppose à sa conception élitiste de l'immortalité. Cette deuxième explication se heurte malgré tout au fait qu'à la fin du « Songe », toutes les âmes sont données comme immortelles, y compris celles des hommes qui se sont rendus esclaves des passions (29).

¹⁶⁷ J. Powell, éd. cit., p. 164.

¹⁶⁸ *Tusc.*, I, 53 : *illa ratio nata est Platonis, quae a Socrate in Phaedro explicata, a me autem posita est in sexto libro de re publica.*

Platon le mérite d'avoir fourni une démonstration à la thèse pythagoricienne de l'immortalité de l'âme¹⁶⁹. L'exigence rationaliste reste ainsi fondamentalement présente derrière le matériau révélant du « Songe de Scipion » : on peut même se demander si Cicéron ne joue pas ici la carte de Platon contre Platon lui-même, car cette place finale de la preuve du *Phèdre* revient, à l'échelle réduite du « Songe », à faire succéder le *logos* au *mythos*, à l'inverse des mythes eschatologiques platoniciens. Mais on pourrait également faire une hypothèse opposée : en appeler à la preuve du *Phèdre* à la fin du « Songe », c'est peut-être aussi insister sur la dimension religieuse d'une telle preuve¹⁷⁰, religieuse en tant qu'elle présente comme une conclusion logique ce qui n'est pas vérifiable par l'expérience, réclamant ainsi, *in fine*, un acte de croyance¹⁷¹, mais aussi parce qu'elle témoigne d'une finesse de raisonnement qui la dote sans doute, aux yeux de Cicéron, d'un statut quasi oraculaire¹⁷². Nous pensons qu'il ne faut pas choisir entre ces deux hypothèses, mais préserver au contraire l'ambiguïté et ainsi la richesse de ce passage, qui retrouve la raison à l'issue de la révélation, et la révélation dans l'usage parfait de la raison.

C'est alors, après cette démonstration de l'immortalité de l'âme, qu'intervient la fin du discours de l'Africain et avec elle du « Songe » :

« Hanc tu exerce optimis in rebus. Sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus uelocius in hanc sedem et domum suam peruolabit ; idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore eminebit foras et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi qui se corporis uoluptatibus dederunt earumque se quasi ministros praebuerunt impulsuque libidinum uoluptatibus oboedientium deorum et hominum iura uiolauerunt, corporibus elapsi circum terram ipsam uolutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis reuertuntur. » Ille discessit ; ego somno solutus sum. (Somn., 29)

« Cette âme, exerce-la aux plus nobles activités. Les plus nobles, ce sont les soins accordés au salut de la patrie ; l'âme qui a passé par ces luttes et cet entraînement parviendra plus vite, dans son vol, jusqu'à la région où nous sommes, où lui est

169 *Tusc.*, I, 39 : *Platonem ferunt[...]primum de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse*. Sur ce passage, voir *infra*, p. 136-137.

170 J. Powell écrit à juste titre : « this passage has a mystical grandeur that makes it appropriate enough for this final revelation » (voir éd. cit., p. 164).

171 Cicéron n'aurait pas, au livre I des *Tusculanes*, à la fois reproduit cette preuve du *Phèdre* et écrit *errare mehercule malo cum Platone* s'il avait pensé autrement en la matière.

172 Pour Cicéron, la finesse de cette preuve est même inaccessible au vulgaire, représenté par ceux qu'ils appellent les *plebei philosophi* en *Tusc.*, I, 55 : *ne hoc quidem ipsum quam subtiliter conclusum sit intelligent*. On sait par ailleurs que pour Cicéron, Platon est une sorte de dieu (voir par exemple *Att.*, IV, 16 : *Plato deus ille noster*) et que son autorité vaut plus que toutes les raisons (voir *Tusc.*, I, 49 : *ut enim rationem Plato nullam afferret[...]ipsa auctoritate me frangeret* : nous reviendrons sur ce passage *infra*, p. 138).

réservée une demeure ; elle atteindra plus promptement à ce résultat si, pendant la période où elle est encore enfermée dans le corps, elle s'élève déjà hors de lui et si, grâce à la contemplation de ce qui est au-delà, elle réussit à se dégager du corps autant que possible. Quant à ceux qui se sont adonnés aux plaisirs du corps, et se sont, pour ainsi dire, mis à leur service, qui, sous l'impulsion des passions qui obéissent aux plaisirs, ont violé les lois divines et humaines, leurs âmes, après avoir glissé hors de leur corps, roulent continuellement autour de la terre même et ne reviennent dans cette région-ci qu'après avoir été poussées çà et là pendant bien des siècles. » Il disparut ; et moi je m'éveillai.

La première partie de ce passage mêle une dernière fois eschatologie et parénèse, et reprend les thèmes essentiels de la révélation : la doctrine de l'immortalité céleste de l'âme et du corps-prison fondent un ultime appel au dévouement à la patrie, décrit comme la forme la plus noble d'activité¹⁷³, et à la contemplation des réalités supraterrestres¹⁷⁴, ce qui scelle définitivement l'union, pour ne pas dire l'unité, de la *uita actiua* et de la *uita contemplatiua*, du politique et du théorétique dans le « Songe de Scipion ». Quant à la dernière phrase prononcée par l'Africain, elle conclut l'exhortation morale en évoquant les longues errances des âmes qui ont négligé leur vocation de justice en s'adonnant aux plaisirs¹⁷⁵ : si cette doctrine d'origine pythagoricienne et platonicienne n'a pas attendu la naissance de l'épicurisme pour être formulée, on ne peut s'empêcher de voir dans celui-ci la cible implicite du discours que Cicéron prête à l'Africain, conformément d'ailleurs à la polémique anti-lucrétienne sous-jacente du « Songe » sur laquelle nous reviendrons dans le prochain chapitre¹⁷⁶. Enfin, la chute du texte est particulièrement abrupte, mais la plupart des commentateurs s'accordent à penser que le « Songe », et par là le *De republica*, se terminait

173 Voir 16 : *pietatem, quae [...] tum in patria maxima est.*

174 L'idée que le voyage de l'âme vers le ciel est facilité par la contemplation et le mépris des choses terrestres vient de Platon (*Phaed.*, 67a ; *Tim.*, 47c) et se retrouve chez Cicéron (*Tusc.*, I, 43, 72, 75 ; *Hort.*, frgs 114-115 Grilli).

175 Pour l'origine du passage, voir Plat., *Phaed.*, 81c.

176 Il convient cependant de souligner que cette condamnation par l'Africain de l'épicurisme ne porte pas atteinte à la vraisemblance historique. En effet, cette philosophie fut connue des Romains dès le début du III^e siècle av. J.-C., au temps de la guerre contre Pyrrhus (voir Cic., *C. M.*, 43 et Plut., *Pyrrhus*, 20, 6 sq. sur la stupeur de Fabricius apprenant l'existence d'un philosophe rapportant toute chose au plaisir, et qui, précise Plutarque, fuyait la vie politique comme entrave au bonheur et niait la providence divine) ; par ailleurs, les philosophes épicuriens furent expulsés de Rome, d'après les sources, sous le consulat de Lucius Postumus, c'est-à-dire en 173 ou en 154 (voir les textes réunis par G. Garbarino, *Roma e la filosofia graeca...*, op. cit., p. 79-80 et commentés p. 374-379), à une époque contemporaine, donc, de la date fictive du songe de Scipion, à savoir 149 : les propos de l'Africain, indépendamment de leur origine platonicienne, expriment bien ce rejet, par les tenants du *mos maiorum*, de l'épicurisme, jugé subversif sur le plan politique et religieux.

bel et bien par cette phrase brève et saisissante évoquant l'éveil de Scipion¹⁷⁷ : Cicéron a selon toute vraisemblance cherché à suggérer le silence méditatif dans lequel est plongé l'auditoire de Scipion à l'issue du récit du songe, tout comme l'impossibilité de la parole humaine à ajouter quelque chose après la révélation surnaturelle de la vérité.

Avant de récapituler les acquis de l'analyse que nous venons de mener à la lumière des topiques apocalyptiques exposées dans le chapitre préliminaire, nous souhaitons présenter, pour compléter ces développements, deux exégèses, l'une antique, celle de Macrobe, l'autre moderne, celle de Wojaczek, qui ont proposé une interprétation systématique du « Songe » comme un texte renvoyant à une expérience de révélation.

Deux lectures systématiques du « Songe de Scipion » à la lumière du paradigme apocalyptique :
Macrobe et Wojaczek

« Le Songe de Scipion » comme fiction religieuse : le *Commentaire* de Macrobe

Le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe (vers 430) est un ouvrage particulièrement important pour nous, non seulement parce qu'il comporte une masse inestimable de références philosophiques sollicitées à l'occasion de l'exégèse de tel ou tel point précis du « Songe », mais aussi parce qu'il nous permet de connaître la façon dont un penseur de l'Antiquité pouvait appréhender le paradigme apocalyptique dans ce texte¹⁷⁸. Le préambule de son commentaire comporte en effet des développements très intéressants d'une part sur la signification des différentes catégories de fictions en littérature, d'autre part sur le statut des divers types de songes, qui visent à démontrer la valeur religieuse de l'expérience représentée par Cicéron. Étudions successivement ces deux points.

Macrobe distingue plusieurs catégories de fictions, de fables (*fabulae*) sur lesquelles le philosophe ne porte pas le même jugement¹⁷⁹. En effet, à côté des fabulations inventées à la seule fin de procurer du plaisir aux auditeurs¹⁸⁰, et qui sont renvoyées aux « berceaux des nourrices » par la philosophie¹⁸¹, se trouvent

177 Voir une exception par exemple chez K. Büchner, *Cicero, « De republica ». Kommentar*, Heidelberg, Winter, 1984, p. 440-441.

178 Les traductions qui suivent sont sauf mention particulière empruntées M. Armisen-Marchetti, éd. cit.

179 I, 2, 6 : *Nec omnibus fabulis philosophia repugnat, nec omnibus acquiescit.*

180 I, 2, 7 : *Fabulae [...] tantum conciliandae auribus uoluptatis [...] gratia repertae sunt.* Macrobe prend l'exemple des comédies de Ménandre et de ses imitateurs, et celui des romans de Pétrone et d'Apulée : son étonnement à l'idée que ce dernier – lui le philosophe platonicien – se soit amusé à de telles fictions (I, 1, 8 : *Apuleium non numquam lusisse miramur*) semble ne pas rendre justice au souci d'édification philosophique et religieuse qui sous-tend, comme nous le verrons, la trame fictionnelle des *Métamorphoses*.

181 I, 2, 8 : *Hoc totum fabularum genus, quod solas aurium delicias profitetur, e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat.*

celles qui ont aussi pour fonction de les exhorter à une vie plus morale¹⁸². Cette deuxième espèce se divise à son tour en deux catégories de fictions : d'une part, celles dont l'argument est fictif aussi bien que son agencement narratif, comme les fables d'Ésope¹⁸³ ; d'autre part, celles qui tout en ayant un cadre fictif, reposent sur un « solide fondement de vérité », qui doivent être considérées comme une forme de « narration fictive » (*narratio fabulosa*) et non de fiction (*fabula*) à proprement parler¹⁸⁴ – Macrobe illustre cette deuxième catégorie en prenant les exemples des cultes à mystères, des théogonies d'Hésiode et d'Orphée, et des symboles pythagoriciens¹⁸⁵. Enfin, Macrobe opère une dernière distinction au sein de cette deuxième catégorie, entre les « narrations fictives » qui reposent sur « un tissu de turpitudes indignes des dieux », et qui sont de préférence ignorées par les philosophes¹⁸⁶, et celles qui sont investies d'une vérité plus haute, comme le précise le passage suivant :

102

[...] ou bien la connaissance du sacré est révélée sous le voile pieux d'éléments imaginaires, couverte de faits honnêtes et revêtue de noms honnêtes : et c'est le seul genre d'imagination à avoir la caution du philosophe qui traite du divin. Puisque donc ni Er dans son témoignage ni l'Africain dans son rêve ne font injure au débat, mais que la révélation du sacré, conservant intacte la dignité de son être, s'est couverte de ces noms, que l'accusateur, enfin instruit à distinguer les éléments de fiction des fictions elles-mêmes, veuille bien se calmer¹⁸⁷.

Le « Songe de Scipion » fait donc partie, pour Macrobe, comme le mythe d'Er, de la plus pure et de la plus élevée de toutes les catégories de fiction : celle qui a une finalité parénétiq ue, et non pas seulement ludique (première distinction), dont l'agencement narratif est fictionnel, mais non pas sa matière (deuxième distinction), et qui préserve la vérité qu'elle renferme en mettant en scène des éléments vertueux, et non honteux (troisième distinction). Dans la mesure où

182 l, 2, 7 : *fabulae [...] conciliandae [...] adhortationis quoque in bonam frugem (gratia repertae sunt).*

183 l, 2, 9 : *In quibusdam enim et argumentum ex ficto locatur et per mendacia ipse relationis ordo contextitur, ut sunt illae Aesopi fabulae.*

184 l, 2, 9 : *in aliis argumentum quidem fundatur veri soliditate, sed haec ipsa ueritas per quaedam composita et ficta profertur, et hoc iam uocatur narratio fabulosa, non fabula.*

185 l, 2, 9 : *ut sunt caerimoniarum sacra, ut Hesiodi et Orphei quae de deorum progenie actuae narrantur, ut mystica Pythagoreorum sensa referuntur.*

186 l, 2, 11 : *aut enim contextio narrationis per turpia et indigna numinibus [...] quod genus totum philosophi nescire malunt.*

187 l, 2, 11-12 : *[...] aut sacrarum rerum notio sub pio figmentorum uelamine honestis et tecta rebus et uestita nominibus enuntiatur. Et hoc est solum figmenti genus quod cautio de diuinis rebus philosophantis admittit. Cum igitur nullam disputationi pariat iniuriam uel Er index uel somnians Africanus, sed rerum sacrarum enuntiatio integra sui dignitate his sit tecta nominibus, accusator tandem edoctus a fabulis fabulosa discernere conquiescat (traduction M. Armisen-Marchetti légèrement modifiée).*

Macrobe prend comme exemple de narration honteuse celle de l'émascation d'Ouranos par Saturne et du renversement de ce dernier par Zeus¹⁸⁸, narration qui se trouve justement chez Hésiode¹⁸⁹, ce dernier se voit *ispo facto* exclu de la dernière catégorie, et on en déduit que, selon Macrobe, le mythe d'Er et le « Songe de Scipion » partagent avec les cultes à mystères et les traditions orphique et pythagoricienne la particularité d'être l'expression de la vérité la plus haute qui soit. Or cette vérité est bien ici d'ordre *révélé*, comme le suggère, dans l'extrait cité, l'expression *sacrarum rerum notio [...] enuntiatur*, reprise plus loin par *rerum sacrarum enuntiatio*, où *enuntiare* fonctionne comme un équivalent de « révéler » en français : la révélation signifie ici la communication aux autres hommes des réalités sacrées ayant fait l'objet d'une divulgation originelle de la part des dieux, qui passent dans la tradition pour les fondateurs des cultes à mystères et pour les auteurs des révélations faites à Orphée et à Pythagore¹⁹⁰. L'analogie avec les mystères se poursuit d'ailleurs plus loin dans un passage où Macrobe, expliquant dans quels cas le philosophe recourt à des éléments de fiction, indique que ces éléments permettent à la vérité de se donner à entendre de manière voilée, à l'instar des symboles des mystères¹⁹¹.

Par ailleurs, cette typologie des différentes sortes de fiction est complétée par une typologie des divers types de songes, qui vise ici encore à établir la valeur religieuse du « Songe de Scipion ». Le texte de Macrobe propose en effet, parallèlement à l'*Oνειροcriticon* d'Artémidore d'Éphèse¹⁹², l'une des trois grandes classifications des songes léguées par l'Antiquité à côté de celle de Posidonius et de celle de Calcidius¹⁹³. Macrobe distingue cinq types de

188 I, 2, 11 : *Saturnus pudenda Caeli patris abscidens et ipse rurus a filio regni potito in uincla coniectus.*

189 Hes., *Theog.*, 178 sq. et 453 sq. Dans la *République*, Platon avait précisément donné ces passages comme exemples de poésie immorale à bannir de la cité (II, 377e-378a).

190 Ce point a été analysé par M. Armisen-Marchetti, dans son article « L'autorité des Anciens dans le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe », dans V. Naas (dir.), *En deçà et au-delà de la ratio*, Lille, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2004, p. 127-141 (p. 135-137 en particulier).

191 I, 2, 17-18 : *quae (sc. natura) sicut uulgaribus hominum sensibus intellectum sui uario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua uoluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur [...].*

192 Les catégories définies par Macrobe se retrouvent en effet chez Artémidore, avec quelques différences soulignées par M. Armisen-Marchetti, éd. cit., t. I, p. 11-16.

193 Posidonius présente une typologie tripartite des songes qui se retrouve chez Cicéron (*Diu.*, I, 64) et chez Philon d'Alexandrie (dans le *De somniis* = Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὄνειρους, I, 2 et II, 1-2). Calcidius, auteur néoplatonicien de la fin du IV^e et du début du V^e siècle, propose de son côté dans son *Commentaire au Timée*, 256, une quintuple classification reposant sur d'autres catégories que celles de Macrobe et d'Artémidore (*somnium* ; *uisum* ; *admonitio* ; *spectaculum* ; *reuelatio*). A. Kessels a entre autres montré dans un important article (« Ancient Systems of Dream-Classification », *Mnemosyne*, 22, 1969, p. 389-424) : d'une part, que le système de Posidonius et celui d'Artémidore et de Macrobe ne procèdent pas de la même source ; d'autre part, que celui de Calcidius s'inspire probablement à la fois de celui de Posidonius (par l'intermédiaire de Philon), et de sources bibliques pour la

songes : le songe à proprement parler, ou *somnium* (ὄνειρος) ; la vision, ou *uisio* (ὄραμα) ; l'oracle, ou *oraculum* (χρηματισμός) ; la vision interne au songe, ou *insomnium* (ἐνύπνιον) ; le fantasme, ou *uisum* (φάντασμα)¹⁹⁴. Pour Macrobe l'*insomnium* et le *uisum* n'ont aucune valeur divinatoire¹⁹⁵ : en effet, le premier est un rêve produit par l'esprit humain lui-même sous l'effet de ses pensées à l'état de veille, des affects produits par le corps, ou de ses désirs et de ses craintes¹⁹⁶ ; quant au second, il correspond à l'état intermédiaire brumeux qui sépare la veille du sommeil profond¹⁹⁷. En revanche, les trois autres types de songes ont aux yeux de Macrobe une valeur divinatoire :

Il y a *oraculum*, de fait, lorsque dans le sommeil un parent ou quelque autre personne auguste et imposante, ou encore un prêtre, voire un dieu, révèlent clairement quelque chose qui se produira ou ne se produira pas, qu'il faut faire ou éviter¹⁹⁸.

104

Il y a *uisio* quand on rêve d'une chose qui se produira de la façon dont on l'avait rêvée¹⁹⁹.

Le *somnium* à proprement parler cache sous des symboles et voile sous des énigmes la signification, incompréhensible sans interprétation, de ce qu'il montre²⁰⁰.

Or le songe de Scipion correspond parfaitement pour Macrobe à ces trois catégories :

C'est un *oraculum* parce que Paul-Émile et l'Africain, pères l'un et l'autre de Scipion, augustes et imposants tous deux et investis du sacerdoce, lui ont annoncé son destin à venir ; c'est une *uisio*, parce qu'il a aperçu les lieux mêmes où il se trouverait après avoir quitté son corps et vu ce qu'il serait ; c'est un *somnium*, parce que la science de l'interprétation est nécessaire pour nous

dernière catégorie, celle de *reuelatio*, qui semble renvoyer aux apocalypses de l'Ancien Testament. Ce dernier point confirme ce que nous avons vu en introduction, à savoir que le mot *reuelatio*, d'un emploi tardif en latin, est lié à l'influence de la pensée judéo-chrétienne (voir *supra*, p. 8).

194 l, 3, 2.

195 l, 3, 3 : *nihil diuinationis apportant*.

196 l, 3, 4-6.

197 l, 3, 7 : *uisum, cum inter uigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula [...]*.

198 l, 3, 8 : *Et est oraculum quidem cum in somnis parens uel alia sancta grauisque persona seu sacerdos uel etiam deus aperte euenturum quid aut non euenturum, faciendum uitandumue denuntiat*.

199 l, 3, 9 : *Visio est autem cum id quis uidet quod eodem modo quo apparuerat eueniet*.

200 l, 3, 10 : *Somnium proprie uocatur quod tegit figuris et uelat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei quae demonstratur*.

découvrir la hauteur des révélations qui lui ont été faites, dissimulée qu'elle est par la profondeur de la sagesse²⁰¹.

Ainsi Macrobe, loin de voir dans la prophétie faite à Scipion, dans l'anabase et le voyage célestes de son âme, et dans la divulgation qui lui est faite des secrets de l'univers, de simples procédés littéraires, assigne à ces motifs une authentique valeur religieuse.

On voit évidemment les problèmes que pose cette interprétation. Le premier tient au fait qu'elle instruit le « Songe de Scipion » à la lumière d'une classification ultérieure à sa composition, que Cicéron n'a pas connue : il serait à la rigueur plus pertinent d'interroger le « Songe » à partir de la seule typologie présente chez son auteur, à savoir celle de Posidonius²⁰². Mais le véritable problème vient surtout du fait que, dans sa classification des différents types de songes comme dans celle des divers types de fictions, Macrobe projette son propre univers intellectuel dans celui de Cicéron. Or cet univers est, d'un bout à l'autre du *Commentaire*, celui d'un néoplatonicien s'inscrivant dans la lignée de Porphyre et de Jamblique²⁰³, c'est-à-dire d'un penseur chez qui la philosophie rime avec la mystériologie, pour qui Platon, plus encore que de Socrate, est l'héritier des révélations d'Orphée et de Pythagore²⁰⁴, et qui croit fermement en la possibilité de l'esprit humain de communiquer avec la transcendance divine : en d'autres termes, le platonisme pythagorisant de Macrobe a entièrement refermé la parenthèse de l'Académie sceptique. En particulier, celui-ci passe sous silence un élément décisif du texte cicéronien qui compromet son interprétation, à savoir la fameuse remarque de Scipion qui suggère que son rêve fut peut-être provoqué par sa conversation avec Massinissa²⁰⁵ : ce que Macrobe présente

201 I, 3, 12 : *Est enim oraculum, quia Paulus et Africanus uterque parens, sancti grauesque ambo nec alieni a sacerdotio, quid illi euenturum esset denuntiauerunt. Est uisio, quia loca ipa in quibus post corpus uel qualis futurus esset aspexit. Est somnium, quia rerum quae illi narratae sunt altitudo, tecta profunditate prudentiae, non potest nobis nisi scientia interpretationis aperiri.*

202 Voir *Diu.*, I, 64 : *Sed tribus modis censet (sc. Posidonius) deorum adpulsu homines somniare : uno, quod prouideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur ; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae ueritatis appareant ; tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.* Dans cette perspective, le songe fait par Scipion correspondrait au second type défini par Posidonius, celui dans lequel l'âme du dormeur entre en contact avec d'autres âmes immortelles.

203 Sur ce point, voir M. Armisen-Marchetti, « Symbolisme et néoplatonisme : les images de la connaissance dans le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe », *Paideia*, 58, 2003, p. 10-25.

204 Voir par exemple en I, 2, 3 sa présentation du mythe d'Er comme un « livre sacré » (*sacrum uolumen*), renfermant les « réalités sérieuses et les plus saintes de la nature » (*augustissima naturae seria*).

205 *Somn.*, 10.

comme un *somnium* pourrait bien en réalité n'être qu'un *insomnium*, selon sa propre terminologie.

Cependant, que le « Songe » ne soit pas une fiction religieuse investie des significations que lui prête le philosophe néoplatonicien, n'exclut pas qu'il présente, dans son écriture même, un certain nombre d'affinités avec le phénomène de l'initiation des cultes à mystères, comme a cherché à le montrer le commentateur moderne G. Wojaczek.

Le « Songe » comme transposition d'une initiation aux mystères : l'analyse de G. Wojaczek

S'inspirant de l'étude célèbre de R. Merkelbach sur les liens entre les romans grecs et latins et les religions à mystères²⁰⁶, G. Wojaczek a proposé une lecture systématique du « Songe » comme transposition d'une initiation aux mystères²⁰⁷ : cette lecture, qui n'exclut pas certaines hypothèses discutables et qui n'a pas emporté l'adhésion de certains spécialistes²⁰⁸, mérite cependant qu'on la présente dans ses grandes lignes. Celle-ci s'opère à partir d'un découpage du « Songe » en séquences délimitées par les réactions successives de Scipion et les enseignements qui lui sont révélés. Ces séquences sont repérables au moyen du jeu des démonstratifs ou des relatifs de liaison suivis d'une marque de première personne :

1^{re} séquence : 10 (*quem ubi adgnoui, equidem cohorrui*) – 13 (*hinc profecti huc reuertuntur*) : frisson de Scipion et prophétie de l'Africain.

2^e séquence : 14 (*hic ego, etsi eram perterritus*) – *ibid.* (*ad te uenientem Paulum patrem*) : épouvante de Scipion et apparition de Paul-Émile.

3^e séquence : 14 (*quem ut uidi, equidem uim lacrimarum profudi*) – 16 (*orbem lacteum nuncupatis*) : larmes de Scipion, prescriptions, apparition de la Voie lactée.

4^e séquence : 16 (*ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia uidebantur*) – 17 (*feruntur omnia nutu suo pondera*) : étonnement de Scipion et contemplation de l'univers vu du ciel.

5^e séquence : 18 (*quae cum intuerer stupens*) – 19 (*acies uestra sensusque uincitur*) : stupeur de Scipion et révélation de la musique des sphères.

6^e séquence : 20 (*Haec ego admirans*) – 25 (*obliuione posteritatis extinguitur*) : émerveillement de Scipion et dénonciation de la vanité de la gloire terrestre.

206 Voir R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin, Beck'sche, 1962.

207 G. Wojaczek, « ΟΡΓΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ », art. cit. : il s'agit de l'approfondissement des analyses qu'il avait auparavant présentées dans « Struktur und Initiation. Beobachtungen zu Ciceros *Somnium Scipionis* », dans P. Neukam (dir.), *Reflexionen antiker Kulturen*, München, Bayerischer Schulbuch, 1980, p. 144-190.

208 Voir par exemple les réticences de J. Powell, éd. cit., p. 150.

7^e séquence : 26 (*Quae cum dixisset*) – 29 (*exagitati saeculis reuertuntur*) : engagement de Scipion et révélation de l'immortalité de l'âme.

La partie la plus discutée à notre sens de l'analyse de Wojacek est celle où il cherche à mettre en rapport ces sept séquences avec les sept sphères en mouvement découvertes successivement par Scipion et qui forment le *temple* céleste²⁰⁹, ce qui marquerait la coïncidence parfaite de l'espace textuel avec son objet : il faut toutefois souligner que Wojacek lui-même ne présente ce point que comme une simple hypothèse. En revanche, son analyse est plus convaincante, et pour notre propos très précieuse, lorsque, s'appuyant sur des témoignages précis au sujet des cultes à mystères, en particulier tirés du livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée²¹⁰, il montre que les réactions successives de Scipion sont exactement celles de l'initié : celui-ci est en effet généralement transporté de la peur²¹¹ à l'émerveillement²¹² en passant par les larmes²¹³, avant de prononcer un serment et de s'engager à diriger sa vie en conformité avec les préceptes qui lui ont été révélés²¹⁴. De plus, de nombreux autres motifs du « Songe » peuvent être mis en relation avec la mystériologie : le cadre du rêve, qui est lié aux initiations dans diverses religions à mystères (par exemple les cultes d'Isis, de Sarapis ou de Mithra²¹⁵) ; le sourire assez étrange de Scipion, à son tour dans un rôle d'initiateur, face à l'effroi de ses amis à l'annonce de sa mort (12 : *leniter arridens Scipio*), qui peut se rapprocher du « sourire mystique » du mystagogue, humain ou divin, qu'on retrouve dans des passages de Théocrite, Longus ou Héliodore²¹⁶, ainsi que le « chut » qu'il leur adresse (12 : *st!*), où l'on peut voir une transposition familière des formules consacrées (*εὐφημιεῖτε* / *fauete linguis*) par lesquelles est imposé le silence dans les cérémonies religieuses²¹⁷ ; ou encore les expressions parénétiqes par lesquelles l'Africain cherche à dissiper la frayeur que son apparition a suscitée

209 Voir 17 : respectivement, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune.

210 Art. cit., 2^e partie, p. 110 sq.

211 Cf. Apul., *Met.*, XI, 7, 1 : *pauore et gaudio permixtus* ; XI, 13, 2 : *tunc ego trepidans, adsiduo pulsu micanti corde* ; XI, 19, 3 : *religiosa formidine* ; XI, 20, 3 : *sic anxius* ; XI, 21, 2 : *anxium [...]* animum.

212 Cf. *Ibid.*, XI, 7, 1 : *summeque miratus deae potentis claram potentiam* ; XI, 14, 1 : *at ego stupore nimio defixus tacitus haerebam*.

213 Cf. *Ibid.*, XI, 1, 4 : *lacrimoso uultu* ; XI, 24, 7 : *lacrimis obortis*.

214 Cf. *Ibid.*, XI, 25, 6 : *Ergo quod solum potest religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere curabo*.

215 Voir les références données par G. Wojacek, art. cit., 2^e partie, p. 104-105. Comme nous le verrons, les songes sont nombreux au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée.

216 Théocr., VII, 19-20 ; 42 ; 128 ; 156 ; Longus, II, 4, 4 ; 5, 1 ; Héliod., V, 22, 2.

217 Parmi les nombreux exemples donnés par G. Wojacek, art. cit., 2^e partie, n. 84, p. 108-109, on retiendra en particulier la définition formulée par Sénèque, *Vit. beat.*, 26, 7 : [...]*fauete linguis. Hoc uerbum non, ut plerique existimant, a fauore trahitur, sed imperat silentium, ut rite peragi possit sacrum nulla uoce mala obstrepante*.

chez son petit-fils (10 : *ades animo ; omitte timorem ; trade memoriae*) qui font écho aux formules par lesquelles le mystagogue ou la divinité invitent l'initié à avoir confiance et à graver dans sa mémoire les révélations qui vont lui être offertes²¹⁸.

Il est vrai que les rapprochements proposés par Wojaczek sont pour une large part tirés de textes ultérieurs au « Songe », comme les romans grecs ou celui d'Apulée, textes qui renvoient de surcroît à des cultes à mystères que Cicéron n'a selon toute vraisemblance pas connus personnellement, qu'il s'agisse de la religion isiaque, mithriaque, ou hermétique. Cependant, si l'on admet qu'au-delà des différences propres à chacune des religions à mystères, il existe un certain nombre de constantes dans le phénomène de l'initiation et que la plupart des cultes à mystères qui ont fleuri dans l'Empire romain se sont inspirés de l'expérience matricielle des mystères d'Éleusis, alors l'hypothèse de Wojaczek n'est pas invalidée, parce que, comme nous le verrons, Cicéron fut justement initié aux mystères éleusiniens, dont il garda un souvenir ému²¹⁹. De plus, l'Arpinate n'a pu méconnaître la tradition platonicienne et stoïcienne consistant à comparer la philosophie ou la découverte des secrets de la nature avec l'initiation des mystères²²⁰ : il est alors permis de penser que, fort de son expérience personnelle d'initiation aux mystères d'Éleusis, Cicéron a su mouler le songe apocalyptique pythagoricien et platonicien de Scipion dans le cadre d'un processus implicite d'initiation mystérique, cette alliance étant d'autant plus naturelle que le thème de l'immortalité de l'âme est commun aux deux univers. Le génie de Cicéron est alors d'avoir su transposer en un récit la métaphore traditionnelle des mystères, et représenter une initiation à la fois religieuse et philosophique. Dressons à présent un bilan de l'écriture apocalyptique dans le « Songe de Scipion ».

108

²¹⁸ G. Wojaczek, à la suite d'A. Ronconi, éd. cit., p. 64, souligne que les formules *ades animo* et *omitte timorem* correspondent aux expressions grecques *θάραρει/θάρασει* et *μη φοβού/μη φοβηθῆς* que l'on retrouve fréquemment dans la littérature mystériologique ; quant à l'effort d'attention et de mémorisation requis du myste, il se retrouve entre autres chez Apulée, *Met.*, XI, 5, 4 : *Ergo igitur imperiis istis meis animum intende sollicitum* ; XI, 6, 4 : *Plane meminervis et penita mente conditum semper tenebis*. Pour toutes les références, voir G. Wojaczek, art. cit., 2^e partie, p. 118-119.

²¹⁹ Voir *infra*, p. 130.

²²⁰ Voir par exemple : Plat., *Gorg.*, 493a-b, 497c ; *Conv.*, 210a ; *Phaedr.*, 248b, 249c, 250b-e, 251a ; Cléanthe, *S.V.F.*, I, 538 ; Chrysippe, *S.V.F.*, II, 48, 1008 (sur ce thème, voir les articles cités *supra*, p. 25). Voir aussi, à la même époque que le *De republica*, le passage du *De lingua Latina*, V, 7-9, où Varron décrit le quatrième et dernier stade dans la connaissance des secrets étymologiques comme « le sanctuaire et les initiations du roi » (*adytum et initia regis*), formule qui assimile implicitement cette connaissance ultime à l'épopée éleusinienne (*initia* au sens de « mystères » se rencontre en effet le plus souvent en latin pour désigner les mystères d'Éleusis : voir par exemple Varr., *R. R.*, II, 4, 9 ; III, 1, 5 ; Cic., *Leg.*, II, 36 ; Liv., XXXI, 47, 2) : sur ce texte, voir notamment P. Boyancé, « Étymologie et théologie chez Varron », *REL*, 53, 1975, p. 99-115.

Au titre des déterminations de cadre, le « Songe » met en scène une *révélation directe*, dont le support principal est le *songe*. S'il est vrai que les réflexions préalables de Scipion laissent ouverte la possibilité d'une explication purement naturelle de celui-ci, il présente bien, dans le récit de l'expérience qui en est faite, les caractéristiques d'un songe divinatoire mettant l'âme humaine en relation avec le monde surnaturel. Dans le cadre du songe viennent en outre se greffer ces deux autres supports de révélation directe que sont l'*épiphanie* (ici, double, puisque apparaissent à Scipion successivement l'Africain et Paul-Émile), et le *voyage dans l'au-delà*, sous la forme d'une *anabase* céleste. On insistera ici sur la dimension visuelle de ce voyage : les verbes de vision, abondants dans le « Songe »²²¹, contribuent à donner un caractère mystérieux et sacré non seulement au spectacle découvert par Scipion, d'ailleurs comparé à un temple, mais aussi au regard même qui le découvre, dans la mesure où celui-ci ne relève plus du voir ordinaire, mais de la contemplation par les yeux de l'esprit. En outre, si l'hypothèse de G. Wojackzek est exacte, cette révélation, tout en étant directe, a également la valeur d'une *révélation indirecte* reposant sur une *initiation aux mystères* : en effet, Scipion a été mis en rapport personnel par le songe avec l'au-delà, mais l'Africain joue pour lui le rôle d'un mystagogue, c'est-à-dire d'un intermédiaire. Enfin, cette révélation est représentée comme étant de nature *spontanée*, car, si le songe n'est pas seulement la conséquence des pensées scipioniennes de la veille, l'Africain s'est alors présenté de lui-même à Scipion, et non pas en réponse à une *nékyomancie*.

L'*identité de l'auteur* principal de la révélation, Scipion l'Africain, et celle du *bénéficiaire*, Scipion Émilien, sont ici des motifs marqués qui concourent également à la construction du cadre apocalyptique. Le premier est un mort ayant accédé à l'immortalité céleste, qui fut pendant sa vie un véritable héros par son action politique et militaire : il est ainsi une figure d'exception qui confère prestige et autorité à la révélation²²². Quant à Scipion Émilien, il est, au moment de la date du songe, c'est-à-dire en 149 avant J.-C., une individualité déjà remarquable par son ascendance familiale, et appelée à le devenir encore plus par ses exploits personnels : il mérite à ce titre le privilège d'une révélation sur la destinée de l'âme, en particulier de celle des grands hommes. On soulignera d'ailleurs ici les différences entre le « Songe de Scipion » et le modèle platonicien du mythe d'Er le Pamphylien : l'identité de ce dernier n'a en effet aucune importance au regard de la vision infernale dont il est le

²²¹ Ainsi *uidere* (11, 14, 16, 20, 21) ; *aspicere* (14, 17) ; *intueri* (17, 18, 25) ; *spectare* (20, 25) ; *cernere* (21, 22) ; *admirari* (20) ; *contueri* (25).

²²² Voir en particulier, sur ce point, l'étude de G. Maurach, « Africanus Maior und die Glaubwürdigkeit des *Somnium Scipionis* », *Hermes*, 92, 1964, p. 299-313.

témoin, il n'est qu'un simple soldat mort au combat, c'est-à-dire une figure non marquée que rien ne prédispose à avoir le privilège de ressusciter pour avertir les hommes des choses de l'autre monde ; par ailleurs, les enseignements qu'il rapporte concernent précisément les hommes en général, alors que la révélation dont bénéficie Scipion repose sur un équilibre subtil entre vérités universelles et déterminations qui le touchent personnellement. Il y a assurément, dans le texte cicéronien, une reconnaissance et une exaltation de la personnalité individuelle absentes chez Platon : et ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le « Songe de Scipion » évacue la question de la réincarnation et de la métempsycose au cœur du mythe d'Er, processus qui aboutissent justement à la dissolution de l'identité individuelle, pour se contenter d'exposer l'immortalité céleste de l'âme dont jouissent, une fois pour toutes, les grands hommes, et dont jouiront aussi, mais après des siècles d'errance cosmique, les serviteurs du corps.

110 Au titre des déterminations de contenu, le savoir révélé apparaît de nature à la fois *prophétique, métaphysique, cosmologique, eschatologique* et *parénétiq*ue : il y a prophétie, parce que Scipion voit son avenir dévoilé dans ses grandes lignes jusqu'au moment de la crise finale (symbolisée par l'*anceps fatorum uia*) ; il y a métaphysique, parce que certains des principes mêmes de la nature lui sont divulgués, comme le nombre, ou encore l'existence d'une divinité suprême gouvernant l'univers²²³ ; il y a cosmologie, à la fois céleste avec la description des mouvements des planètes et de l'harmonie qu'elles produisent, et terrestre, avec l'exposé géographique des quatre zones habitées du globe ; il y a eschatologie avec la révélation de l'immortalité de l'âme et de l'avenir réservé aux hommes d'élite (comme de celui, à rebours, réservé aux âmes de ceux qui se sont abandonnés au plaisir) ; enfin, il y a parénèse parce que le dévoilement des secrets de l'au-delà permet de fonder la nécessité de l'action humaine, et s'accompagne constamment d'une exhortation à être le tuteur de l'État, à pratiquer la justice et les devoirs de la piété, à mépriser la gloire purement terrestre, et à élever son âme au-delà des barrières du corps. On pourra souligner ici qu'un fil directeur remarquable qui unit quelques-unes des déterminations essentielles du discours de l'Africain, et qui concourt à le constituer en révélation, est celui de l'énoncé d'un savoir véritable opposé aux erreurs du sens commun : la mort est le chemin de la vie véritable tandis que ce qui s'appelle vie est en réalité la mort (14 : *immo uero, inquit, hi uiuunt [...], uestra uero quae dicitur uita mors est*) ; la véritable année, celle qui marque l'achèvement d'un cycle cosmique, est la grande année, et non l'année solaire

223 Dans la mesure où le « Songe de Scipion » ne développe pas un discours relatif aux attributs et à la personnalité de ce dieu (contrairement par exemple, au livre XI des *Métamorphoses* au sujet d'Isis), mais se contente de poser son existence et son rôle dans le monde céleste, nous considérons qu'il s'agit plus ici de métaphysique que de théologie.

prise en compte ordinairement par les hommes (24 : *tum ille uere uertens annus appellari potest*) ; ce que les grands hommes doivent rechercher est le véritable honneur, récompense céleste de la vertu, et non la gloire humaine de peu de prix (25 : *quanti tandem est ista hominum gloria [...] ; suis te oportet inlecebris ipsa uirtus trahat ad uerum decus*) ; l'être véritable de chacun est constitué non par son apparence extérieure, mais par son âme invisible (26 : *nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque*). Par ailleurs, on aura noté, tout au long des analyses précédentes, que les fondements philosophiques qui sous-tendent la métaphysique, la cosmologie et l'eschatologie du *Somnium Scipionis* relèvent pour l'essentiel, à côté d'indéniables influences stoïciennes, d'un platonisme fortement pythagorisant : or cette orientation tend à rejaillir sur le cadre même de la révélation et à le valider, dans la mesure où le pythagorisme et le platonisme ont tous deux affirmé la possibilité pour l'homme d'accéder à la vérité par le biais du songe²²⁴.

Enfin, au titre des *déterminations d'effet*, la révélation se signale par de nombreuses marques d'*efficace immédiate* : l'effroi au moment de l'apparition de l'Africain (10 : *cohorru*), les larmes au moment de celle de Paul-Émile (14 : *uim lacrimarum profudi*), la terreur au moment de la révélation de la trahison de ses proches (14 : *perterritus*) et, face au spectacle de l'univers se découvrant aux yeux de Scipion, des réactions oscillant entre l'émerveillement (16 : *mihi mirabilia uidebantur* ; 20 : *haec ego admirans*), la stupeur (18 : *stupens*), l'humiliation (16 : *paeniteret*). On a vu comment certaines de ces réactions peuvent être mises en relation avec l'expérience de l'initiation aux mystères. En revanche, du fait de sa fin abrupte avec le réveil de Scipion, le « Songe » ne fournit aucun élément d'*efficace consécutive* : en fait, s'il doit y en avoir, c'est paradoxalement avant le « Songe », dans les cinq premiers livres du *De republica*, qu'il faudra les chercher, parce que le songe de Scipion, tout en étant narré à la fin du dialogue, lui est en réalité antérieur de vingt ans. Cela pose évidemment la question de la place de la révélation finale dans l'économie générale de l'œuvre, que nous aborderons dans le dernier chapitre de cette partie.

Pour conclure cette première phase de l'analyse, on soulignera donc que le « Songe de Scipion » repose sur une mise en scène particulièrement élaborée de révélation, qui exploite de nombreuses possibilités du genre. Mais quels peuvent être le sens et la portée de ce texte apocalyptique sous la plume de Cicéron ? C'est à cette question qu'il nous faut à présent répondre.

²²⁴ Voir *supra*, p. 26. Notons, à titre de curiosité, que le célèbre astronome Kepler parla du « Songe de Scipion » comme d'un *suaue quoddam somnium Pythagoricum* dans ses *Harmonices mundi libri V* (voir Johannes Kepler, *Gesammelte Werke*, éd. par M. Caspar, München, Beck, 1940, t. VI, p. 28).

LE « SONGE DE SCIPION » DANS L'ŒUVRE DE CICÉRON

Quelle est la place du *Somnium Scipionis* dans l'économie de l'œuvre cicéronienne ? Que peuvent nous en apprendre les circonstances biographiques et intellectuelles dans lesquelles il a été rédigé ? Par ailleurs, et surtout, le « Songe » pourrait-il, par ses présupposés philosophiques et religieux (une proclamation de l'immortalité de l'âme au moyen d'un songe apocalyptique), constituer une certaine « anomalie » chez un Cicéron dont on connaît par ailleurs les affinités avec le scepticisme de la Nouvelle Académie, ou faut-il au contraire admettre sa cohérence profonde avec le reste de l'œuvre cicéronienne ? Il importe en effet de déterminer quel est, dans l'œuvre cicéronienne, en dehors du cadre particulier du *Somnium*, le statut réservé à cette doctrine ainsi qu'à la croyance en la valeur divinatoire des songes : l'enjeu est de taille, car il s'agit de savoir si l'écriture apocalyptique du « Songe » peut renvoyer, sous la plume de l'Arpinate, à des certitudes philosophiques et religieuses ou si elle correspond au contraire à un simple procédé littéraire ou encore à une pure projection doctrinale n'impliquant pas de *credo* véritable de son auteur. Pour répondre à toutes ces questions, nous chercherons d'abord à préciser le « moment » du *De republica* chez Cicéron, puis nous examinerons les passages de ses autres œuvres qui abordent ce qui constitue respectivement la matière principale et la forme du « Songe de Scipion », à savoir la doctrine de l'immortalité de l'âme et l'expérience du songe divinatoire.

LE MOMENT DU *DE REPUBLICA* DANS LA VIE ET L'ŒUVRE DE CICÉRON

Le *De republica* a été écrit entre 54 et 51 avant J.-C.¹ : quelles sont les dynamiques historiques et intellectuelles qui se sont exercées sur Cicéron dans cette période de sa vie et qui ont pu déterminer certains aspects de la composition de cette œuvre et par là du « Songe de Scipion » ? Nous rappellerons d'abord

1 Voir ci-dessous les témoignages de la correspondance de Cicéron qui permettent de déterminer ces limites chronologiques. Pour un tableau complet de cette période de la vie cicéronienne, voir par exemple les pages qui lui sont consacrées dans les biographies suivantes : P. Grimal, *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986, p. 229-278 ; E. Rawson, *Cicero: A Portrait*, London, Allen Lane, 1975, p. 128-163. On pourra également se reporter à l'introduction de l'édition Budé du *De republica* et consulter la *Cronologia ciceroniana*, de N. Marinone et E. Malaspina, Roma/Bologna, Centro di studi ciceroniani/Pàtron, 2004.

brièvement des éléments bien connus, à savoir les conditions de la genèse du *De republica* telles qu'on peut les appréhender grâce à la correspondance de Cicéron, ainsi que la position et les aspirations de ce dernier sur le plan politique dans ces années qui vont de la composition du *De oratore* (55 avant J.-C.) à celle du *De legibus* (51 avant J.-C.). Il nous faudra ensuite nous demander à quelles influences philosophiques correspond le moment du *De republica* en abordant deux problèmes précis : tout d'abord, celui de la lecture du *De rerum natura* de Lucrèce par Cicéron peu avant le début de la composition de l'œuvre ; ensuite, la question de l'influence respective sur l'Arpinate, dans cette période de sa vie, de l'enseignement néoacadémicien de Philon de Larissa et de celui d'Antiochus d'Ascalon.

Les conditions de la genèse du *De republica*

114

Les premières références de Cicéron au *De republica* se trouvent dans deux lettres datées de mai 54 : dans l'une, adressée à Atticus, l'Arpinate demande à son ami qu'il lui laisse l'accès à tous les livres de sa bibliothèque, et surtout à ceux de Varron, dont il dit avoir besoin pour l'ouvrage qu'il a en chantier² ; dans la seconde, adressée à son frère Quintus, il nous apprend qu'il travaille à un ouvrage à sujet politique, qui lui donne beaucoup de fil à retordre³. Quelques mois plus tard, en juillet 54, Cicéron écrit à Atticus qu'il a donné au *De republica* la forme d'un dialogue, dont il a déterminé les interlocuteurs et qu'il a fait commencer chaque livre par un préambule à la manière des ouvrages exotériques d'Aristote⁴.

Mais c'est une lettre à Quintus datée d'octobre ou de novembre 54 qui comporte les renseignements les plus détaillés sur la genèse du *De republica*⁵. Cicéron écrit que ce dialogue, pour lequel son intention et sa méthode ont changé à de nombreuses reprises⁶, est mis en scène peu avant la mort de Scipion et qu'il présente une structure en neuf livres, correspondant à un entretien

2 *Att.*, IV, 14, 1 : *Velim domum ad te scribas ut mihi tui libri pateant non secus ac si ipse adesses cum ceteri tum Varronis. Est enim mihi utendum quibusdam rebus ex his libris ad eos quos in manibus habeo.* De quels ouvrages varroniens est-il ici question ? Peut-être s'agit-il des *Antiquités divines et humaines*, dont Cicéron fait plus tard l'éloge en *Ac. post.*, I, 9, et qui pourraient bien lui avoir servi dans l'élaboration du livre II, qui retrace les origines politiques de Rome.

3 *Q. fr.*, II, 12, 1 : *Scribendam illa quae dixeram πολιτικά, spissum sane opus et operosum.*

4 *Att.*, IV, 16, 2 : *Hanc ego de re publica quam institui disputationem in Africani personam et Philii et Laeli et Manili contuli. Adiunxi adolescentis Q. Tuberonem, P. Rutilium, duo Laeli generos, Scaeuolam et Fannium [...] in singulis libris utor prooemiis ut Aristoteles in iis quos ἐξοτερικούς » uocat [...].* Il s'agit là d'une version primitive de l'œuvre, car la version définitive ne comporte des préambules qu'aux livres I, III, et V.

5 Il s'agit de la lettre *Q. fr.*, III, 5.

6 *Q. fr.*, III, 5, 1 : *saepe iam scribendi totum consilium rationemque mutavi.*

s'étendant sur autant de jours⁷. Par ailleurs, il indique que l'ouvrage a pour objet le meilleur type de constitution politique et le citoyen idéal, et qu'à cet égard la dignité des personnages est importante pour donner du poids aux discours qu'il entend leur prêter⁸. Cependant, Cicéron fait savoir que son ami Cnaeus Sallustius lui a conseillé de donner encore plus d'autorité au dialogue en parlant en son nom propre, fort de son prestige de consulair qui fait de lui autre chose qu'un Héraclide du Pont⁹ – c'est-à-dire un pur théoricien pouvant se contenter de composer des dialogues mettant en scène des personnages historiques¹⁰ : son ami l'encourage en effet à éviter le grief d'affabulation qu'il encourra s'il fait parler des personnages si anciens, à s'inspirer de son propre *De oratore*, où, tout en faisant remonter le dialogue dans le temps, il l'avait au moins confié à des personnages qu'il avait personnellement connus, et à suivre le modèle d'Aristote qui parle en son nom propre dans son œuvre sur la république¹¹. Cicéron se dit convaincu par ses conseils, d'autant qu'il ne pouvait jusqu'alors évoquer les bouleversements contemporains affligeant Rome sous peine d'anachronisme, et affirme que, renonçant à son projet initial qui lui permettait de ne porter atteinte à aucun de ses contemporains, il a donc décidé de se mettre en scène lui-même dans un dialogue avec son frère¹². En fait, Cicéron a adopté une solution définitive intermédiaire¹³ : le *De republica* en est resté à la mise en scène

- 7 *Ibid.* : *sermo est a me institutus Africani paulo ante mortem [...] sermo autem in nouem et dies et libros distributus*. Il s'agit ici encore d'une version primitive de l'œuvre, qui ne comporte finalement que six livres.
- 8 *Ibid.* : *de optimo statu ciuitatis et de optimo ciue (sane texebatur opus luculente hominumque dignitas aliquantum orationi ponderis afferebat)*.
- 9 *Ibid.* : *admonitus sum ab illo multo maiore auctoritate illis de rebus dici posse, si ipse loquerer de re publica, praesertim cum essem non Heraclides Ponticus, sed consularis et is qui in maximis uersatus in re publica rebus essem*.
- 10 Sur cette manière héraclidéenne, opposée à la manière aristotélicienne où l'auteur se met lui-même en scène dans le dialogue, voir *Att.*, XIII, 19, 4 (lettre datée de 45 où Cicéron indique justement qu'il a suivi la première de ces manières dans le *De republica* et dans le *De oratore*, alors qu'il a recouru à la seconde dans le *De finibus* et les *Académiques*) ; XV, 4, 3 ; XV, 27, 2 ; XVI, 2, 6. Ressortissent chez Cicéron au genre « héraclidéen », outre le *De republica* et le *De oratore*, le *De natura deorum*, le *De senectute* et le *De amicitia*, tandis que relèvent du genre aristotélicien, outre les *Académiques* et le *De finibus*, le *De legibus*, le *Brutus*, l'*Hortensius*, et le *De diuinatione*. Pour H. Gottshalk, *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 9, n. 32, le *De republica*, qui unit les motifs du dialogue historique et du mythe eschatologique, est le dialogue de Cicéron où s'exerce le plus l'influence d'Héraclide du Pont.
- 11 *Ibid.* : *quae tam antiquis hominibus attribuerem, ea uisum iri ficta esse ; oratorum sermonem in illis nostris libris, qui essent de ratione dicendi, belle a me remouisse, ad eos tamen rettulisse, quos ipse uidissem ; Aristotelem denique, quae de re publica et praestanti uiro scribat, ipsum loqui*.
- 12 *Q. fr.*, III, 5, 2 : *Commouit me, et eo magis, quod maximos motus nostrae ciuitatis attingere non poteram, quod erant inferiores quam illorum aetas, qui loquebantur ; ego autem id ipsum tum eram secutus, ne in nostra tempora incurrens offenderem quempiam. Nunc et id uitabo et loquar ipse tecum*.
- 13 C'est finalement dans le *De legibus* que Cicéron réalisera pour la première fois son projet d'être lui-même l'un des interlocuteurs du dialogue.

initiale d'un dialogue entre Scipion et ses amis – réduit cependant à six livres, chacune des journées du débat, qui se déroule pendant les trois jours des Fêtes latines, correspondant à deux livres –, mais la voix cicéronienne a été introduite dans les préambules qui ouvrent chaque journée du dialogue, c'est-à-dire aux livres I, III, et V. Et l'on sait que cette version définitive a été publiée au plus tard en mai 51, au moment où Caelius écrit à Cicéron que « [s]es livres sur la politique sont unanimement appréciés »¹⁴.

Par ailleurs, le *De republica* doit se lire, après le *De oratore*, rédigé en 55, et avant le *De legibus*, rédigé aux alentours de l'année 52¹⁵, comme la deuxième pièce d'un ensemble cohérent d'un point de vue à la fois chronologique et intellectuel au sein de la vie et de l'œuvre de Cicéron. Après son retour triomphal d'exil en 57 acquis en grande partie grâce à Pompée, l'Arpinate croit pouvoir jouer de nouveau un rôle politique de premier plan à la faveur de l'autorité que lui confère son fameux consulat de 63 : s'il connaît une victoire personnelle en mars et avril 56 en obtenant l'acquiescement de Sestius puis de Caelius, impliqués dans les émeutes qui opposent les bandes armées de Milon et de Clodius, l'entrevue de Lucques, le 15 avril de la même année, au cours de laquelle les triumvirs César, Pompée et Crassus renouvellent leur alliance, fait néanmoins comprendre à Cicéron qu'il lui est désormais impossible de mener une politique indépendante. Cette désillusion s'exprime dans les lettres de l'époque, où Cicéron déplore avec un certain sentiment d'impuissance la disparition de la République, de ses institutions et de ses valeurs¹⁶, et où il affirme son désir d'en revenir à ses chères études¹⁷.

Encore faut-il souligner qu'il ne s'agit pas là pour Cicéron d'un renoncement à l'action, mais plutôt d'un déplacement du champ de l'action. En effet, contrairement aux œuvres de la seconde grande période de la production philosophique cicéronienne (celles qui, du *Brutus* en 46 au *De officiis* en 44, contemporaines de la dictature de César et correspondant à une réelle exclusion de Cicéron de la vie politique¹⁸, s'attachent à des problèmes relevant plus de la

14 *Epist.*, VIII, 1, 4 : *tui politici libri omnino uigent*.

15 Sur les problèmes de datation du *De legibus*, voir l'ouvrage de P. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1969 ainsi que la mise au point d'A. Dyck, *A Commentary on Cicero's « De legibus »*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004, p. 5-7.

16 Voir par exemple *Q. fr.*, III, 4, 1, datée de 54 avant J.-C. : *uides nullam esse rem publicam, nullum senatum, nulla iudicia, nullam in ullo nostrum dignitatem*.

17 Voir par exemple *Ad Fam.*, I, 8, 3, lettre à Lentulus datée de février 55 : *uel etiam, id quod mihi maxime libet, ad nostra me studia referam litterarum*.

18 C'est ce contraste qui peut justifier la remarque, il est vrai exagérée, du *De diuinatione* (II, 3), écrit peu avant l'assassinat de César, où Cicéron affirme qu'il tenait encore le gouvernail de l'État au moment de la rédaction du *De republica* : *atque his libris adnumerandis sunt sex de re publica, quos tunc scripsimus, cum gubernacula re publicae tenebamus*.

spéculation pure¹⁹), le *De oratore*, le *De republica*, et le *De legibus* déploient une réflexion théorique dont les enjeux pratiques sont pourtant immédiats, et visent à proposer les conditions d'un renouveau politique et moral de la République : le *De oratore*, en définissant le portrait de l'orateur accompli, dont l'éloquence, nourrie par un savoir universel, est un outil privilégié au service de la mission de vérité de l'homme d'État ; le *De republica*, en montrant que les institutions traditionnelles de Rome réalisent l'équilibre souhaitable entre les trois formes pures de gouvernement (monarchie, oligarchie, démocratie), mais qu'elles ont besoin d'être tenues sous les rênes d'un homme politique d'élite, entièrement dévoué à la patrie, dont Scipion Émilien fournit le modèle ; enfin, le *De legibus*, en formulant, sur la base d'une théorie philosophique de la loi définie comme raison souveraine incluse dans la nature, un code législatif religieux et politique qui apparaît comme un véritable plaidoyer en faveur du *mos maiorum* qui a permis la grandeur de Rome. Conclusion du *De republica*, le « Songe » doit ainsi être lu à la lumière de l'entreprise cicéronienne de restauration morale de la République romaine. Dans cette perspective, le dispositif apocalyptique peut être interprété comme une façon de confronter l'*hic et nunc* politique avec l'idéal qui le fonde en droit.

Le moment philosophique du *De republica*

Le « Songe de Scipion » et la lecture par Cicéron de *De rerum natura* de Lucrèce

Que le « Songe de Scipion » se situe, sur le plan philosophique, aux antipodes du poème de Lucrèce, c'est là l'évidence même : le *Somnium* clôt le *De republica* par une vision sublime du cosmos et sur la révélation de l'immortalité de l'âme, quand le *De rerum natura*, fidèle au matérialisme épicurien, affirme l'anéantissement de l'âme au moment de la mort et se termine par le spectacle de désolation de la peste d'Athènes. Quant aux implications éthiques et en particulier politiques de ces deux physiques, elles sont radicalement opposées : en effet, à la morale lucrétienne de la volupté et du désengagement des affaires publiques, Cicéron oppose l'exigence de vertu et de dépassement de soi dans la cité humaine. Or ces deux œuvres sont presque exactement contemporaines : en effet, entre le moment où Cicéron écrit à son frère Quintus, en un passage célèbre qui constitue la seule allusion de toute son œuvre au philosophe épicurien, qu'il vient de lire le poème de Lucrèce, où il a décelé à la fois beaucoup

19 C'est le cas des œuvres consacrées aux fondements mêmes de la connaissance (les *Académiques*), de la physique (le *De natura deorum*, le *De divinatione*, le *De fato*, la traduction du *Timée*), et de l'éthique (le *De finibus*, les *Tusculanes*, le *De officiis*), où les enjeux politiques, même s'il est évidemment faux de dire qu'ils ont disparu, ne sont présents qu'en arrière-plan. Sur la philosophie cicéronienne en général, et en particulier celle de cette période, voir C. Lévy, *Recherches sur les « Académiques » et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.

d'intelligence et beaucoup d'art²⁰, et celui où il lui annonce le début de la rédaction du *De republica*²¹, il ne s'écoule que trois mois (les deux lettres sont en effet respectivement datées de février et de mai 54). Dans ces conditions, on a pu émettre l'hypothèse que l'œuvre de Cicéron, et en particulier le « Songe », porterait la marque de la lecture récente de Lucrèce²².

L'un des indices venant étayer cette hypothèse est la présence, dans le « Songe », d'un vocabulaire poétique plus ou moins rare en prose latine classique, qui entre souvent en résonance avec celui de Lucrèce²³. Par ailleurs, un certain nombre d'expressions du *Somnium* semblent empruntées au philosophe épicurien pour mieux souligner la divergence radicale de leurs doctrines. Par exemple, quand l'Africain révèle à son petit-fils qu'« il y a dans le ciel une place bien définie assignée aux grands hommes pour qu'ils y jouissent, dans le bonheur, d'une vie éternelle », la formulation du texte cicéronien fait écho à l'évocation du bonheur éternel des dieux dans les intermondes chez Lucrèce²⁴ : mais, contre le bonheur oisif de divinités détachées des affaires humaines dans l'épicurisme, se dresse la félicité, acquise en récompense de mérites, des grands hommes qui ont servi la patrie. De même, lorsque Scipion Émilien affirme à son aïeul qu'il s'est efforcé depuis son enfance de suivre ses traces ainsi que celles de son père, l'expression utilisée pourrait bien être une reprise subversive de celle de Lucrèce dans l'un des éloges d'Épicure²⁵ : en effet, comme on l'a souligné à juste titre²⁶, à l'allégeance de Lucrèce à un philosophe grec indûment considéré comme un dieu par ses disciples, Cicéron oppose l'imitation, conforme à l'idéologie du *mos maiorum*, de ses propres ancêtres par ailleurs divinisés pour leur authentique vertu morale et politique. Autre exemple : quand Cicéron fait dire à l'Africain que l'être d'un individu est constitué par son âme, non par l'image qu'on peut montrer

20 *Q. fr.*, II, 9, 3 : *Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis.*

21 *Q. fr.*, II, 12, 1.

22 Voir en particulier : A. Ronconi, éd. cit., p. 34 ; J. Fontaine, « Le *Songe de Scipion* : premier Anti-Lucrèce ? », dans R. Chevallier (dir.), *Mélanges André Piganiol*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, t. III, p. 1711-1729 ; G. Pucci, « Echi lucreziani in Cicerone », *SIFC*, 38, 1966, p. 70-131 ; J. Zetzel, « *De Re publica* and *De Rerum natura* », dans P. Knox, C. Foss (dir.), *Style and Tradition. Studies in Honor of Wendell Clausen*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1998, p. 230-247.

23 Par exemple, l'expression *solis anfractus* (« la courbe incurvée du soleil », 12) rappelle les *anfractibus* décrits par le soleil chez Lucrèce (V, 681-682 : *sol idem [...] imparibus [...] anfractibus*) ; l'emploi de *fulgor* pour désigner l'astre resplendissant de Jupiter (17 : *ille fulgor qui dicitur louis*) fait songer à un emploi analogue de ce terme chez Lucrèce pour caractériser l'éclat du soleil (V, 284, 291, 612) ; le recours à *pondera* pour désigner les corps pesants (17 : *omnia pondera*) a un équivalent chez Lucrèce (I, 1058 : *pondera [...] omnia*).

24 Comparer *Somn.*, 13 : *certum esse in caelo definitum locum, ubi beato aevo sempiterno fruuntur* et *Lucr.*, II, 646-647 : *Omnis enim per se diuom natura necessesit / immortalis aevo summa cum pace fruatur.*

25 Comparer *Somn.*, 26 : *a pueritia uestigiis ingressus patris et tuis* et *Lucr.*, V, 55 : *cuius ego ingressus uestigia.*

26 Voir J. Zetzel, « *De Re publica* and *De Rerum natura* », art. cit., p. 232.

du doigt, et que c'est l'âme immortelle qui fait se mouvoir le corps fragile, le vocabulaire lucrétien ne semble être sollicité que pour mieux affirmer l'âme et son immortalité en dépit des corps soumis à la mort²⁷. Enfin, l'évocation finale par l'Africain des châtements de ceux qui, se faisant les serviteurs des plaisirs, ont transgressé la justice divine et humaine²⁸, sonne ainsi qu'on l'a vu comme une condamnation de l'épicurisme, et l'on peut même se demander avec Jacques Fontaine²⁹ si elle ne prend pas délibérément à rebours le passage du livre III du poème de Lucrèce qui voit dans la cupidité et l'amour des honneurs les raisons pour lesquelles les hommes se font les serviteurs des crimes et transgressent les limites du droit³⁰ : Cicéron, pour contrer une affirmation dont l'une des conséquences est le désengagement de la vie politique, conserve la noirceur du tableau de Lucrèce mais en le présentant comme le résultat de la quête de la *uoluptas*, non des honneurs³¹.

On peut ainsi supposer que le « Songe de Scipion » a été conçu, pour certains de ses aspects, comme une riposte au poème de Lucrèce qui venait de soutenir si brillamment la cause matérialiste. Comme l'a suggéré J. Fontaine³², cette exigence a dû apparaître d'autant plus urgente aux yeux de Cicéron que le public auquel était destiné le poème de Lucrèce était le même que le sien : celui de l'aristocratie romaine désorientée par la crise de la République et qui pouvait être tentée par le refuge de l'*otium* et les prestiges d'une vie de volupté.

Par ailleurs, le « Songe » semble instaurer une concurrence avec le poème de Lucrèce autour de la revendication de l'héritage littéraire et philosophique d'Ennius. Comme nous avons cherché à le montrer ailleurs³³, l'évocation par Lucrèce au livre I du *De rerum natura* (I, 112-126) de la révélation du prologue des *Annales* est le point de départ d'une dynamique subtile : celle-ci

27 Comparer *Somn.*, 26 : *mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest ; fragile corpus animus sempiternus mouet* et *Lucr.*, IV, 34 (*figura* employé au sens d'*imago*) ; V, 1032 : *digito quae sint praesentia monstrent* ; I, 581 : *fragili natura praedita constant* (sc. *corpora*).

28 Voir *Somn.*, 29 : *Namque eorum animi, qui se corporis uoluptatibus dederunt earumque se quasi ministros praebuerunt impulsuque libidinum uoluptatibus oboedientium deorum et hominum iura uiolauerunt, corporibus elapsi circum terram ipsam uoluntantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis reuertuntur.*

29 Ce rapprochement a été suggéré par J. Fontaine, « Le Songe de Scipion... », art. cit., p. 1725.

30 *Lucr.*, III, 59-60 : *denique auarities et honorum caeca cupido quae miseros homines cogunt transcendere fines iuris, et interdum socios scelerum atque ministros.*

31 Selon J. Zetzel, « *De Re publica* and *De Rerum natura* », art. cit., p. 245, l'empreinte du poème de Lucrèce se retrouverait jusque dans la structure même du *De republica*. Zetzel émet l'hypothèse intéressante, quoique invérifiable, selon laquelle le choix par Cicéron d'une version définitive en six livres au lieu des neuf prévus initialement pourrait avoir été motivé par le désir de répondre aux six livres du *De rerum natura*.

32 J. Fontaine, « Le Songe de Scipion... », art. cit., p. 1716-1717.

33 Voir notre article « Le *De Rerum natura* de Lucrèce, ou la subversion épicurienne de la révélation pythagoricienne des *Annales* d'Ennius », *RPh*, 82/1, 2008, p. 113-132.

visé à rejeter les présupposés philosophiques et religieux de cette révélation, incompatibles avec la doctrine matérialiste d'Épicure, tout en réinvestissant précieusement le symbolisme de cette révélation grandiose en le faisant basculer sur la personnalité d'Épicure, seul véritable maître de vérité, et sur sa doctrine, seule authentique parole révélée. Par le *De rerum natura*, Lucrèce vient donc de se présenter comme un héritier d'Ennius, mais un héritier subversif. Or Cicéron a cherché à revendiquer sa part dans cet héritage et à répondre par là même à Lucrèce, comme le montre le début du « Songe » (*Somn.*, 10), où, on l'a vu, l'Arpinate fait dire à Scipion pour expliquer son rêve que ce dernier fut peut-être provoqué par sa conversation de la veille, par un phénomène semblable au songe d'Ennius dans les *Annales*. Cette remarque fait en effet doublement signe vers le *De rerum natura* : d'une part, parce qu'elle convoque, exactement comme le fait Lucrèce, le souvenir de la révélation ennienne au seuil du texte à venir ; d'autre part, parce qu'elle suggère une explication rationnelle du rêve comme produit des pensées de la veille justement exposée par Lucrèce :

120

Les objets qui nous ont tenus longtemps occupés, et qui ont exigé de notre esprit une attention particulière, ce sont ceux-là mêmes que nous croyons voir se présenter à nous dans le rêve³⁴.

Or, même s'il est vrai que Lucrèce n'est pas le seul philosophe à avoir proposé une telle explication du rêve³⁵, on peut se demander si Cicéron n'a pas cherché à faire ici spécifiquement écho au poète épicurien – pour mieux s'en démarquer. En effet, alors que cette théorie va de pair, chez Lucrèce, avec la double négation de la nature divine de l'âme et de toute possibilité d'une intervention surnaturelle dans le monde humain, et donc avec une critique des croyances exprimées chez Ennius, dans le texte de Cicéron cette explication n'est présentée que comme une hypothèse, tandis que le songe lui-même valide la révélation ennienne en reproduisant le schéma de l'apparition d'un mort au rêveur³⁶, et en développant comme elle la thèse de l'immortalité céleste de l'âme. On peut ainsi émettre l'hypothèse que l'Arpinate a cherché à se présenter, contre Lucrèce, comme le véritable héritier d'Ennius. On en trouve d'ailleurs un indice

34 Lucr., IV, 963-965 : *Quibus in rebus multum sumus ante morati, / atque in ea ratione fuit contenta magis mens, / in somnis eadem plerumque uidemur obire* (traduction A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1966, légèrement modifiée).

35 Voir les références données *supra*, p. 72.

36 Lucrèce s'insurge justement à plusieurs reprises contre la croyance en l'apparition des morts aux vivants dans leur sommeil (voir I, 131-135 ; IV, 722 sq. ; 760 sq. ; V, 62 sq.). Par ailleurs, il est frappant de constater que Scipion l'Africain, que Cicéron fait se manifester sous la forme d'une âme divinisée, est justement l'un des exemples que Lucrèce prend pour illustrer sa thèse selon laquelle nul, pas même les grands hommes, n'échappe à la mort (voir III, 1034-1035 : *Scipiadas, belli fulmen, Carthaginis horror, ossa dedit terrae proinde ac famul infimus esset*).

supplémentaire dans l'usage du vocabulaire archaïque du poète de Rudies par Cicéron : on pense ici notamment au mot *templum*, employé à deux reprises dans le « Songe »³⁷ pour désigner l'espace embrassé par le regard, l'enceinte délimitée par le ciel, terme hérité d'Ennius³⁸, et qui est justement présent à de nombreuses reprises avec ce sens chez Lucrèce³⁹. Mais alors que chez ce dernier ces *templa* n'ont aucune valeur religieuse, et renvoient aux enceintes de l'univers vides de providence qui terrorisent vainement les hommes⁴⁰, dans le « Songe de Scipion », ces mêmes *templa* sont habités par le dieu suprême qui gouverne le monde – ce qui autorise d'ailleurs une traduction resémantisée du terme ennien par le sens habituel de « temple » – et fondent la véritable piété, une fois la stupeur initiale surmontée.

La comparaison du « Songe » et du *De rerum natura* ouvre donc de nombreuses pistes d'analyse et éclaire de manière féconde la recherche du contexte intellectuel du *De republica*. Abordons à présent le deuxième point que nous nous sommes proposé d'analyser, celui du rapport de Cicéron aux deux courants du platonisme de son temps.

Cicéron et l'influence de Philon de Larissa et d'Antiochus d'Ascalon au temps du *De republica*

On sait que Cicéron, dans sa formation, a été marqué par la double influence de Philon de Larissa, scholarque de la Nouvelle Académie installé à Rome à partir de 88 pour fuir la guerre de Mithridate, qui l'initia à la pensée sceptique d'Arcésilas et de Carnéade⁴¹, et d'Antiochus d'Ascalon, promoteur, nous l'avons vu, d'un retour à un platonisme dogmatique, dont il écouta les leçons lors de son voyage en Grèce en 79⁴². La question de savoir comment il a assumé ce double héritage est l'une des questions récurrentes de la recherche cicéronienne. Ce qui est sûr, c'est que l'Arpinate s'enthousiasma dans sa jeunesse pour l'enseignement de Philon⁴³, que sa première œuvre, le *De inuentione*, écrite dans les années qui ont suivi cette rencontre, exprime déjà une adhésion au

37 Voir *Somn.*, 15 et 17.

38 Voir par ex. : *caerula caeli templa* (*Ann.*, frg. XXXIX Vahlen) ; *magna templa caelitem* (*Hec.*, 196 Vahlen).

39 Voir par ex. *Lucr.* I, 1014, 1064 ; II, 1039 ; V, 1205 ; 1436. Voir aussi l'expression *Acherusia templa* (I, 120 ; III, 25), par laquelle Lucrèce désigne la croyance traditionnelle, en particulier soutenue par Ennius, aux espaces infernaux.

40 *Lucr.* V, 1204 sq. : *Nam cum suspicimus magni caelestia mundi templa super [...] tunc aliis oppressa malis in pectore cura.*

41 Comme introduction à la pensée de Philon, voir la monographie de C. Brittain, *Philo of Larissa: the Last of Academic Sceptics*, Oxford, University Press, 2001.

42 Sur Antiochus, voir *supra*, p. 62-63.

43 Voir *Brutus*, 306 : *totum ei (sc. Philoni) me tradidi, admirabili quodam ad philosophiam studio concitatus.*

scepticisme néoacadémicien⁴⁴, et que les professions de foi de cicéroniennes en faveur de la Nouvelle Académie, explicites ou implicites, sont fréquentes à partir des *Académiques*, en 45 avant J.-C.⁴⁵. En revanche, la période qui divise les spécialistes est justement celle des années 55-51. Pour certains⁴⁶, cette période de l'œuvre cicéronienne correspondrait à un moment d'abandon provisoire du scepticisme philonien au profit du dogmatisme d'Antiochus. Pour les autres⁴⁷, la pensée de Cicéron, loin de présenter une telle rupture, serait constamment restée fidèle à Philon. On a également pu soutenir une position intermédiaire⁴⁸, et souligner que Cicéron, qui n'a jamais exprimé une seule fois dans son œuvre une allégeance totale à la philosophie d'Antiochus ni à l'inverse renié celle de Philon, a su mettre au second plan son adhésion au scepticisme et insister sur l'unité de l'Académie au moment où, au temps du *De oratore*, du *De republica*, et du *De legibus*, la priorité était pour lui d'établir les fondements d'un renouveau de la République⁴⁹, alors que, par la suite, la perte définitive de ses illusions politiques, conjuguée à la blessure personnelle de la mort de sa fille Tullia en février 45, a conduit Cicéron à s'engager beaucoup plus clairement en faveur

44 Voir notamment *De Inu.*, II, 10 où l'on trouve exprimés les principes du doute et du refus de l'arrogance dogmatique.

45 Voir par exemple *Ac. pr.*, II, 7-9 ; *Tusc.*, V, 11 ; *N. D.*, I, 11 ; *Diu.*, II, 150.

46 Parmi les représentants de cette position, voir : J. Glucker, « Cicero's Philosophical Affiliations », dans J. Dillon, A. Long (dir.), *The Question of « Eclecticism »*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 34-69 ; P. Steinmetz, « Beobachtungen zu Ciceros philosophischen Standpunkt », dans W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, Transactions Publishers, 1989, p. 1-22.

47 On trouvera chez J. Glucker, « Cicero's Philosophical Affiliations », art. cit., p. 38-39, n. 1, une liste des principaux partisans de cette thèse antérieurs à son article. Depuis, cette dernière a reçu un nouveau défenseur en la personne de W. Görler, « Silencing the Troublemaker : *De Legibus* I. 39 and the Continuity of Cicero's Scepticism », dans J. Powell (dir.), *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 85-113, qui critique à la fois l'article de Glucker et celui de Steinmetz. Comme l'indique le titre de l'article de Görler, l'un des passages au cœur des débats se trouve en *Leg.*, I, 39 où Cicéron s'exprime en ces termes au sujet de l'Académie sceptique : *Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. Nam si inuaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita uidentur, nimias edet ruinas.* (« Mais cette Académie qui jette le trouble dans toutes ces questions, je veux dire cette Académie nouvelle d'Arcésilas et de Carnéade, supplions-la de rester silencieuse ; car si elle se jette sur ces matières qui nous paraissent si bien établies et mises au point, elle provoquera de trop grands désastres » ; traduction G. De Plinval, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1959, légèrement modifiée).

48 Cette position a été surtout illustrée par C. Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 96-126. Voir aussi, du même auteur, « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine : à propos de la naissance du concept latin de *qualitas* », *Revue de métaphysique et de morale*, 57/1, 2008, p. 5-20.

49 Cette interprétation permet, on le voit, de rendre compte de la distance apparente que Cicéron prend avec la philosophie d'Arcésilas et de Carnéade dans le passage cité du *De legibus* (I, 39), sans pour autant postuler un revirement de sa part en faveur d'Antiochus.

du doute néoacadémicien et à prendre ses distances, à partir des *Académiques*, avec le dogmatisme antiochien.

Un tel problème, que nous ne prétendons pas ici régler, n'est pas entièrement étranger à notre propos. En effet, s'il était avéré que la pensée de Cicéron eût été marquée par l'influence dominante d'Antiochus à l'époque du *De republica*, on pourrait être tenté de lire le « Songe de Scipion » comme l'expression d'un certain dogmatisme et d'une confiance dans la capacité de l'esprit humain, et singulièrement celui des philosophes ou des grands hommes d'État, à accéder à la vérité, le songe étant alors l'un des lieux privilégiés de sa révélation⁵⁰ : Cicéron aurait par la suite abandonné (ou perdu) ce dogmatisme et cette confiance, comme en témoigneraient notamment, *en première analyse*⁵¹, le livre I des *Tusculanes*, où l'immortalité de l'âme, au terme d'une enquête dialectique, fait l'objet d'une croyance sans certitude, et le livre II du *De diuinatione*, où est dénoncée comme une illusion la valeur divinatoire des songes. Inversement, s'il était avéré que Cicéron fût resté constamment fidèle à la pensée de Philon, on pourrait être tenté de refuser au « Songe » toute valeur religieuse, et ne voir dans la forme du songe qu'une marque de scepticisme⁵².

Cependant, poser la question de la valeur du « Songe » sous la plume de Cicéron à partir de l'influence présumée de Philon et d'Antiochus nous conduit vers une impasse pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que c'est du « Songe » lui-même qu'il faut partir pour voir comment s'y résout ou non la tension entre ces deux polarités : or, comme nous l'avons vu plus haut, le « Songe », tout en mettant en scène une expérience d'accès à la transcendance, suggère que cette expérience pourrait fort bien s'expliquer par des causes purement humaines, ce qui, d'une certaine manière est le signe d'une pensée qui

50 On remarquera que dans son poème *De consulatu suo*, composé en 60 av. J.-C., Cicéron, comme on le sait par une citation qu'il en fait dans l'exposé en faveur de la valeur de la divination mis dans la bouche de son frère Quintus au livre I du *De diuinatione* (17-22), se mettait complaisamment en scène en présence de la muse Uranie : celle-ci lui tenait un discours où elle revenait sur les présages et les prodiges survenus lors de son consulat pour les intégrer à une vision providentialiste de l'univers, au demeurant fortement teintée de stoïcisme (sur ce texte, voir A. Setaioli, « Un influsso ciceroniano in Virgilio », *SIFC*, 47, 1975, p. 5-26). On peut se demander si ce discours de révélation était ou non accompagné, comme dans le « Songe », d'une mise en scène d'expérience apocalyptique, par exemple d'une épiphanie de la déesse dans le cadre d'un songe. Quoi qu'il en soit, ce passage du *De consulatu suo* semble bien traduire un certain *credo* cicéronien qui se retrouve quelques années plus tard dans le « Songe », à savoir que les grands hommes d'État, comme lui-même ou Scipion Émilien, méritent à bon droit d'obtenir des révélations cosmiques à défaut d'en bénéficier réellement.

51 Nous soutiendrons en effet plus loin la thèse qu'aucune de ces deux œuvres ne peut accréditer l'idée d'un pur scepticisme cicéronien à cette époque.

52 Cette position a été celle notamment de H. Görgermans, « Die Bedeutung der Traumenkleidung im *Somnium Scipionis* », *WS*, 2, 1968, p. 46-69 ; F. Lucidi, « Funzione divinatoire e razionalismo nel *Somnium Scipionis* », *RCCM*, 21-22, 1979-1980, p. 57-75.

se situe ici au-delà du clivage entre dogmatisme et scepticisme. À cet égard, le songe, par son ambiguïté intrinsèque qui peut le faire apparaître simultanément comme une expérience de l'idéal et comme une réalité incertaine⁵³, est peut-être justement une façon de tenir ensemble Antiochus et Philon⁵⁴. Le deuxième problème de cette approche, c'est que les catégories de dogmatisme, de scepticisme, d'influence antiochienne ou philonienne, restent en tant que telles trop générales pour rendre compte de l'écriture du « Songe » et des enjeux de pensée qui s'y expriment. Pour déterminer comment ce texte s'intègre dans l'économie de la pensée de Cicéron, il apparaît plus pertinent d'analyser ce que ses autres œuvres disent d'une part de l'immortalité de l'âme, d'autre part du songe, et ainsi de voir si le *Somnium Scipionis* témoigne ou non d'un état particulier de la réflexion cicéronienne. Après l'essai de définition du moment du *De republica* chez Cicéron, ce sont donc ces deux questions qu'il nous faut à présent envisager.

124

CICÉRON ET LA QUESTION DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME D'APRÈS SES AUTRES ŒUVRES

La pensée cicéronienne a-t-elle évolué au cours du temps sur ce qui constitue la doctrine fondamentale de la révélation du « Songe de Scipion », à savoir l'immortalité de l'âme, ou au contraire est-elle restée plus ou moins constante sur ce point ? Pour y répondre, nous distinguerons deux époques dans l'œuvre de Cicéron : tout d'abord, celle de ses premières références à cette doctrine, du *Pro Rabirio* (63 av. J.-C.) jusqu'au *De legibus*, contemporain du *De republica* ; puis, celle de ces mêmes références dans les œuvres philosophiques de la fin de la vie de Cicéron, de l'*Hortensius* (45 av. J.-C.) au *De amicitia* (44 av. J.-C.)⁵⁵.

Les références cicéroniennes à l'immortalité de l'âme du *Pro Rabirio* jusqu'à l'époque du *De republica*

Les premières allusions de Cicéron à la doctrine de l'immortalité de l'âme se trouvent dans ses œuvres oratoires, fait qui rappelle, s'il en était besoin, l'unité de la pensée philosophique et de la pratique rhétorique de l'Arpinate. C'est dans

53 Sur ce point, voir les suggestions d'A. Michel dans son article « À propos de l'art du dialogue dans le *De Republica*, l'idéal et la réalité chez Cicéron », *REL*, 43, 1965, p. 237-262 (ici p. 247-248).

54 D'une manière générale, comme l'a montré C. Lévy, *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 113-116, l'examen d'un certain nombre de passages du *De republica* comme du *De oratore* et du *De legibus* (malgré *Leg.*, I, 39) indique que Cicéron semble avoir cherché dans les œuvres de cette période à se maintenir dans un entre-deux entre Philon et Antiochus.

55 Pour une autre approche d'ensemble de la question de l'immortalité de l'âme chez Cicéron, voir A. Setaioli, « El destino del alma en el pensamiento de Ciceron (con una apostilla sobre las huellas ciceronianas en Dante) », *Anuario filosofico*, 34, 2001, p. 487-526.

le *Pro Rabirio*, discours qui fut prononcé l'année de son consulat, en mai ou juin 63, qu'apparaît à notre connaissance la première référence cicéronienne à cette doctrine⁵⁶ :

Itaque cum multis aliis de causis uirorum bonorum mentes diuinae mihi atque aeternae uidentur esse, tum maxime quod optimi et sapientissimi cuiusque animus ita praesentit in posterum ut nihil nisi sempiternum spectare uideatur. Quapropter equidem et C. Marii et ceterorum uirorum sapientissimorum ac fortissimorum ciuium mentis, quae mihi uidentur ex hominum uita ad deorum religionem et sanctimoniam demigrasse, testor [...] (Rab., 29-30.)

Aussi, parmi tant de motifs qui me font croire que les âmes des gens de bien sont divines et immortelles, le plus puissant est que les cœurs de tout ce qu'il y a d'hommes vertueux et sages ont de l'avenir un pressentiment si fort qu'ils semblent n'aspirer à rien qui ne soit éternel. C'est pourquoi, j'en atteste les esprits de C. Marius et de tous les autres citoyens de haute sagesse et de grand cœur qui, je le crois, ont abandonné la condition mortelle pour être associés au culte et à la sainteté des dieux [...] ⁵⁷.

Ce passage révèle la conception nettement élitiste que Cicéron se fait de l'immortalité de l'âme et qui se retrouve dans la plupart de ses autres œuvres abordant cette question, parmi lesquelles, bien sûr, le « Songe de Scipion » : l'immortalité est d'abord et avant tout pour Cicéron une récompense offerte aux grands hommes, appelés à être divinisés, tandis que l'argument principal qui permet à ses yeux de fonder cette croyance est celui de l'intuition et de l'aspiration que ces mêmes hommes ont de leur propre éternité. En ce qui concerne l'expression de cette croyance, on remarquera qu'elle est ici présentée comme le produit d'un jugement purement personnel en la matière (notons l'emploi à deux reprises de l'expression *mihi uidentur*) : tout en exposant seulement le terme positif de la célèbre alternative socratique dans laquelle il

56 On notera que dans le *Pro Cluentio* prononcé trois ans plus tôt, Cicéron, dans un passage où il raille la croyance aux châtements infernaux, présente seulement la mort comme une privation de tout sentiment de douleur, sans évoquer l'immortalité céleste de l'âme : *Nisi forte ineptis fabulis ducimur ut existimemus illum ad inferos impiorum supplicia perferre ac plures illic offendisse inimicos quam hic reliquisse [...] Quae si falsa sunt, id quod omnes intellegunt, quid ei tandem mors eripuit praeter sensum doloris ? (Cluent., 171)*. Faut-il formuler l'hypothèse perfide que Cicéron a commencé à évoquer de manière récurrente cette doctrine à partir du moment où, devenu consul, il devint particulièrement sensible à ce que celle-ci pouvait promettre à une âme consciente de sa propre grandeur ? Cette hypothèse nous semble d'autant plus recevable que, comme nous allons le voir, les trois premières références cicéroniennes à cette doctrine (*Rab.*, 29-30 ; *Arch.*, 30 ; *Sest.*, 143) n'évoquent que l'immortalité des grands hommes.

57 Texte établi et traduit par A. Boulanger, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1932.

inscrit nombre de ses références au destin de l'âme⁵⁸, Cicéron ne le fait pas ici de manière dogmatique, à la fois parce qu'il écrit, parlant des âmes, *uidentur* (« elles semblent ») et non *sunt* (« elles sont »), et parce qu'il ne fait pas ici encore appel, comme il le fait presque constamment par la suite, à l'autorité des plus grands philosophes pour justifier cette croyance.

La deuxième référence explicite à cette doctrine chez Cicéron se trouve dans le *Pro Archia*, prononcé en 62 av. J.-C. En effet, dans la péroraison de ce discours, après avoir pris la défense du poète grec Archias et de la poésie elle-même, qui confère la gloire et l'immortalité⁵⁹, Cicéron s'exprime en ces termes :

An uero tam parui animi uideamur esse omnes qui in re publica atque in his uitae periculis laboribusque uersamur ut, cum usque ad extremum spatium nullum tranquillum atque otiosum spiritum duxerimus, nobiscum simul moritura omnia arbitremur ? [...] Ego uero omnia quae gerebam, iam tum in gerendo spargere me ac disseminare arbitrabar in orbis terrae memoriam sempiternam. Haec uero siue a meo sensu post mortem afutura est siue, ut sapientissimi homines putauerunt, ad aliquam animi mei partem pertinebit, nunc quidem certe cogitatione quadam speque delector. (Arch., 30.)

126

Eh quoi ! se pourrait-il que, nous tous qui sommes mêlés aux affaires publiques et à ces périls, à ces fatigues de l'existence, nous montrions une âme assez mesquine pour croire que, parvenus jusqu'au bout de notre carrière sans avoir eu le loisir de respirer tranquillement, tout mourra avec nous ? [...] Quant à moi, tous les actes que j'accomplissais, dans le moment même où je les accomplissais, je m'imaginai les répandre et les propager pour l'éternité dans le souvenir de l'univers. Et ce souvenir, soit qu'il doive après ma mort échapper à ma perception, soit que, selon l'opinion des hommes les plus sages, il vienne toucher quelque partie de mon âme, une chose certaine, c'est que maintenant j'en ai une idée, une espérance qui me réjouit⁶⁰.

L'élément nouveau, par rapport au texte du *Pro Rabirio*, est que la croyance cicéronienne dans l'immortalité (et singulièrement celle du grand homme politique dans lequel il se reconnaît) est donnée comme une espérance (*spes*) fondée sur l'autorité des hommes les plus sages (comprenons, au premier

58 Cette alternative est formulée dans l'*Apologie* 40c-41c, où Socrate présente l'âme comme nécessairement immortelle et bienheureuse, ou inversement privée de sentiment et par là de tout malheur. Sur cette alternative chez Cicéron, voir, *infra* : *Arch.*, 30 ; *Leg.*, frg. IV Plinval ; *Hort.*, frg. 115 Grilli ; *Tusc.*, I, *passim* ; *C. M.*, 85 ; *Lael.*, 13-14. On la retrouve aussi dans la *Correspondance*, dans une lettre (*Fam.*, V, 16, 4) de date inconnue que nous citerons donc ici pour n'y pas revenir : *ut ea non dicam quae saepissime et legi et audiui, nihil mali esse in morte, in qua si resideat sensus, immortalitas illa potius quam mors ducenda sit, sin sit amissus, nulla uideri miseria debeat, quae non sentiatur.*

59 On sait qu'Archias avait promis de composer un poème sur le consulat de Cicéron...

60 Texte établi et traduit par F. Gaffiot, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1947.

chef, Pythagore, Socrate et Platon) mais qui a conscience de rester seulement l'un des deux termes de l'alternative socratique. Nous avons ici exprimée pour la première fois la forme la plus constante de la pensée cicéronienne sur la question de l'immortalité de l'âme⁶¹, qui pourra s'actualiser selon les cas par l'une ou l'autre des dynamiques suivantes : soit comme un élan vers l'affirmation de l'immortalité de l'âme au nom, entre autres, de l'autorité des hommes les plus sages, mais un élan cependant contrarié par l'impossibilité d'avoir une confirmation de cette immortalité ici-bas, ce qui retient *in fine* cet élan dans les bornes d'un rationalisme prudent ; soit comme une pensée qui assume d'emblée, notamment sous l'influence de la Nouvelle Académie, l'impossibilité pour l'esprit humain d'accéder à la certitude, mais qui donne cependant son assentiment à la thèse qui paraît la plus probable, compte tenu des gages d'autorité qu'elle peut revendiquer. Enfin, on sera sensible au fait que la croyance dans l'immortalité de l'âme s'exprime ici dans la péroration du *Pro Archia*, ce qui préfigure la place finale du « Songe de Scipion » dans le *De republica* : terminer un discours ou un dialogue philosophique par cette thèse grandiose, c'est aussi recourir à un puissant effet, qui répond à l'exigence rhétorique d'*amplificatio*.

Une troisième référence de Cicéron à l'immortalité de l'âme se trouve dans un passage du *Pro Sestio* (56 av. J.-C.) :

Quare imitemur nostros Brutos, Camillos, Abalas, Decios, Curios, Fabricios, maximos, Scipiones, Lentulos, Aemilios, innumerabilis alios qui hanc rem publicam stabiliuerunt ; quos equidem in deorum immortalium coetu ac numero repono. Amemus patriam, pareamus senatui, consulamus bonis ; praesentis fructus neglegamus, posteritatis gloriae seruiamus ; id esse optimum putemus quod erit rectissimum ; speremus quae uolumus, sed quod acciderit feramus ; cogitemus denique corpus uirorum fortium magnorum hominum esse mortale, animi uero motus et uirtutis gloriam sempiternam ; neque hanc opinionem si in illo sanctissimo Hercule consecratam uidemus, cuius corpore ambusto uitam eius et uirtutem immortalitas excepisse dicatur, minus existimemus eos qui hanc tantam rem publicam suis consiliis aut laboribus aut auxerint aut defenderint aut seruarint esse immortalem gloriam consecutos. (Sest., 143.)

Ainsi donc, imitons nos grands hommes, les Brutus, les Camille, les Ahala, les Décius, les Curius, les Fabricius, les Maximus, les Scipions, les Lentulus, les Aemilius et tant d'autres, qui ont consolidé la République et que, pour ma part, je place au nombre et au sein des dieux immortels. Aimons la patrie,

61 Nous verrons cependant que ce n'est pas la seule, car certains textes cicéroniens tendent à présenter l'immortalité de l'âme comme une certitude : voir notamment *Sest.*, 143 ; *Leg.*, II, 36 ainsi que la *Consolation*.

obéissons au sénat, veillons sur les honnêtes gens ; négligeons les profits présents, travaillons pour la gloire future ; que le parti le plus droit soit, pour nous, le parti le meilleur ; espérons le succès de nos vœux, et résignons-nous aux coups du sort. Pensons enfin que, si le corps des grands hommes et des braves est mortel, le mouvement de leur esprit et le rayonnement de leur vertu sont éternels ; et si nous voyons cette opinion consacrée dans la personne vénérable d'Hercule, dont on dit que le corps fut consumé, mais que la vie et la valeur ont reçu l'immortalité, soyons assurés aussi que tous ceux qui, par leurs conseils ou leurs travaux, ont su réellement développer, protéger, ou sauver notre grande République, ont acquis à jamais une gloire immortelle⁶².

128

On ne peut qu'être frappé par ce passage qui apparaît comme une préfiguration et un condensé des thèses essentielles du « Songe de Scipion » : on y trouve en effet la croyance en l'immortalité céleste des grands hommes, en particulier des grands hommes d'État⁶³, la distinction dualiste entre âme immortelle et corps mortel⁶⁴, l'impératif éthique découlant de cette métaphysique, celui du choix de la vertu et du dévouement à la patrie et du mépris de la gloire humaine au profit de la gloire impérissable de l'au-delà⁶⁵. On remarquera aussi le caractère particulièrement affirmatif de ces lignes, qui ne laissent aucune place à un quelconque doute : l'immortalité de l'âme apparaît ici comme une conviction bien ancrée dans l'esprit de Cicéron, conviction que ce dernier amène vigoureusement ses auditeurs à partager, comme le montre la série de subjonctifs d'ordre qui scandent le passage. Le « Songe de Scipion » peut dans cette perspective être vu comme une sorte de transposition dans un dispositif fictionnel des croyances défendues dans ce passage (à ceci près que le cadre du songe, assorti d'une explication rationnelle, laisse, nous l'avons dit, planer un doute, ce qui n'est pas le cas ici)⁶⁶. Ces croyances ont, ici comme là, une portée politique : comme et avant le *De republica*, le *Pro Sestio* est déjà fondamentalement un plaidoyer, au-delà de la figure de Sestius, pour la République romaine, au dévouement de laquelle la doctrine de l'immortalité de l'âme, aux yeux de Cicéron, permet d'encourager l'auditoire.

62 Texte établi et traduit par J. Cousin, Paris, les Belles Lettres, CUF, 1965.

63 On rapprochera en particulier la fin du passage de *Somn.*, 13 : *omnibus qui patriam conseruauerint, adiuuerint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum.*

64 Voir *Somn.*, 26 : *sic habeto non esse te mortalem sed corpus hoc.*

65 Voir *Somn.*, 20-25.

66 On pourra souligner en outre que dans le *Pro Sestio*, comme c'était le cas dans le *Pro Archia*, ce passage sur l'immortalité de l'âme apparaît à la fin du discours, même s'il est vrai que la péroraison à proprement parler commence au paragraphe suivant (144).

Une quatrième référence cicéronienne à cette doctrine se trouve dans le discours *Pro Scauro*, prononcé en 54 av. J.-C., c'est-à-dire la même année que le début de la rédaction du *De republica* :

Cleombrotum Ambraciotam ferunt se ex altissimo praecipitasse muro, non quo acerbitatis accepisset aliquid, sed, ut uideo scriptum apud Graecos, cum summi philosophi Platonis grauius et ornate scriptum librum de morte legisset, in quo, ut opinor, Socrates illo ipso die quo erat ei moriendum permulta disputat, hanc esse mortem quam nos uitam putaremus, cum corpore animus tamquam carcere saeptus teneretur, uitam autem esse eam cum idem animus uinclis corporis liberatus in eum se locum unde esset ortus rettulisset. Num igitur ista tua Sarda Pythagoram aut Platonem norat aut legerat? Qui tamen ipsi mortem ita laudant ut fugere uitam uetent atque id contra foedus fieri dicant legemque naturae. (Scaur., 4-5.)

On raconte que Théombrote d'Ambracie se précipita du haut d'une muraille très élevée, non qu'il lui fût arrivé aucun malheur, mais, comme je le vois écrit chez les Grecs, après avoir lu le traité si profond et si beau composé par le grand philosophe Platon sur la mort, ce traité où, je crois, Socrate, le jour même où il devait mourir, soutient avec force preuves que la mort véritable est ce que nous croyons être la vie, lorsque l'âme est tenue enfermée comme dans une prison et que la vie est le moment où cette même âme, délivrée des liens du corps, est retournée au lieu d'où elle est issue. Est-ce que, par hasard, la dame sarde dont tu parles connaissait ou avait lu Pythagore ou Platon ? Eux-mêmes d'ailleurs font l'éloge de la mort tout en interdisant de fuir la vie et en affirmant que cela serait contraire au pacte et à la loi de la nature⁶⁷.

Une fois encore, des rapprochements significatifs avec le « Songe » peuvent être établis. Ce texte entre en effet assez précisément en écho avec le passage où, venant d'entendre son père Paul-Émile lui dire que la vie humaine est en réalité la mort, et que l'âme se trouve dans le corps comme dans une prison, Scipion se demande s'il ne faut pas se hâter de quitter cette vie : Paul-Émile lui révèle alors l'interdit qui frappe le suicide, acte de dérobade face à la volonté divine⁶⁸. Comme dans le cas du passage du *Pro Sestio*, le « Songe » apparaît alors comme la transposition dans le cadre d'une fiction d'un fonds de croyances pythagorico-platoniciennes relatives à l'âme et à sa destinée constamment présent dans la pensée cicéronienne.

67 Texte établi et traduit par P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1976 (traduction légèrement modifiée.)

68 *Somn.*, 14-15.

Enfin, un dernier texte de cette première période particulièrement important est le passage du *De legibus* où Cicéron évoque son initiation aux mystères d'Éleusis avec Atticus lors de leur voyage en Grèce en 79-77 avant J.-C. :

ATT. : Excipis credo illa quibus ipsi initiati sumus. MARC. : Ego uero excipio. Nam mihi cum multa eximia diuinaque uideantur Athenae tuae peperisse atque in uitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque, ut appellantur, ita re uera principia uitae cognouimus, neque solum cum laetitia uiuendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. (Leg., II, 36.)

ATTICUS : Tu fais exception, je pense, pour les Mystères auxquels nous avons été initiés. MARCUS : Oui, je ferai exception. Car si ta ville d'Athènes me semble avoir mis au jour et apporté dans l'existence des hommes tant de bienfaits de choix et de présents merveilleux, elle ne nous a pourtant rien donné qui soit meilleur que ces Mystères. Ce sont eux qui, nous éloignant d'une vie sauvage et cruelle, nous ont civilisés et amenés à la douceur d'une existence humaine, qui nous ont fait connaître « les premiers accès », comme on dit, mais en réalité les vrais principes de la vie, et qui nous ont donné, en plus d'une théorie qui nous enseigne à vivre dans la joie, celle qui nous permet de mourir avec une espérance meilleure⁶⁹.

L'intérêt de ce passage tient non pas au fait historique lui-même, dans la mesure où l'initiation aux mystères d'Éleusis était très courante dans le monde romain⁷⁰, mais à la façon dont Cicéron rapporte cette expérience : on sera sensible au ton fervent de ces lignes, qui traduit l'acceptation, pleinement assumée, d'un accès révélé à la vérité sur l'âme et sur son immortalité⁷¹. On voit ainsi qu'à supposer même que, pour rouvrir un instant le débat exposé plus haut, Cicéron soit resté constamment fidèle à l'enseignement de Philon et au scepticisme, il y a des passages de son œuvre, comme celui-ci, où il a su aller au-delà du scepticisme, dépasser le probable et le conjectural pour accueillir une véritable croyance, geste d'autant plus fort ici que les modes qui l'établissent ne sont pas rationnels⁷². Un tel passage contribue donc à montrer qu'on ne peut exclure *a priori*, au nom du rationalisme cicéronien, une interprétation

69 Traduction G. De Plinval, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1959.

70 Sur ce sujet, on consultera : K. Clinton, « The Eleusinian Mysteries. Roman Initiates and Benefactors, Second Century BC to AD 267 », *ANRW*, II, 18, 2, 1989, p. 1494-1539.

71 Voir *infra*, p. 138 pour une autre allusion à cette expérience au livre I des *Tusculanes*.

72 P. Grimal, *Cicéron, op. cit.*, p. 75, avait bien souligné ce point. Voir aussi, même si on ne peut pas l'imputer à Cicéron lui-même, l'évocation élogieuse des mystères de Cérès que fait le stoïcien Balbus en *N. D.*, II, 62 : *Hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecrauerunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest.*

religieuse du « Songe » : d'ailleurs, l'unité entre ces deux expériences de la révélation est d'autant plus étroite que, comme nous l'avons vu, de nombreux éléments de la mise en scène « Songe » peuvent être mis en rapport avec le symbolisme des cultes à mystères⁷³. Il reste cependant que, dans le corps même du *De legibus*, Cicéron continue à osciller, comme il le fera tout au long de sa vie, entre une tendance à l'affirmation dogmatique de l'immortalité de l'âme :

Omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque diuinos.
(*Leg.*, II, 27.)

Les âmes de tous les hommes sont immortelles, mais celle des braves et des gens de bien est divine⁷⁴.

et une reconduction de l'alternative socratique :

Mors aut meliorem quam qui est in uita, aut certe non deteriorem, adlatura est statum ; nam sine corpore animo uigente diuina uita est, sensu carente nihil profecto est mali (*Leg.*, frg. IV Plinval = *Lact.*, *Inst. diu.*, III, 19, 2.)

La mort ou bien doit nous apporter une condition meilleure que celle que nous avons pendant la vie, ou bien en tout cas ne nous en apportera pas une pire : en effet, si l'esprit garde sa vigueur en l'absence de corps, c'est la vie des dieux, mais si la sensibilité est perdue, il n'y a assurément plus de mal⁷⁵.

Les différentes références cicéroniennes que nous avons étudiées, du *Pro Rabirio* au *De legibus*, apparaissent donc en parfaite cohérence avec le « Songe de Scipion », sur le plan à la fois thématique et idéologique : d'une part, les œuvres de Cicéron de cette période font régulièrement référence à la doctrine, d'origine pythagorico-platonicienne, de l'immortalité de l'âme et à certains aspects plus particuliers de cette croyance, éléments qui se retrouvent tous dans le « Songe » (l'immortalité céleste de l'âme des grands hommes, la vanité de la gloire terrestre, le corps comme tombeau, l'interdit du suicide) ; d'autre part, l'immortalité de l'âme est tantôt présentée comme l'un des termes d'une alternative, tantôt affirmée de manière plus dogmatique, tension que le « Songe » permet à notre sens d'exprimer en indiquant à la fois, par le cadre du

⁷³ Voir *supra*, p. 106-108.

⁷⁴ On remarquera que cette formule apporte en partie une réponse à la question de savoir pourquoi Cicéron, dans le passage du « Songe » qui traduit littéralement la preuve de l'immortalité de l'âme du *Phèdre*, omet les premiers mots, à savoir « toute âme est immortelle » (voir *supra*, p. 97) : l'Arpinate reconnaît bien le caractère universel de l'immortalité de l'âme, mais celle-ci n'a pas la même valeur à ses yeux selon le mérite de chacun, d'où la tentation de ne la suggérer qu'indirectement (*cf.* la fin du « Songe »), ou de l'affirmer comme ici avec une réserve immédiate.

⁷⁵ Traduction G. De Plinval modifiée.

songe, la possibilité de l'erreur et celle d'une authentique révélation. Les œuvres de la fin de la vie de Cicéron introduisent-elles une rupture dans ce cadre ?

Cicéron et l'immortalité de l'âme de l'*Hortensius* au *De amicitia*

La doctrine de l'immortalité se retrouve pour la première fois, dans les œuvres philosophiques de la maturité écrites pendant la dictature de César, dans le fameux protreptique, hélas en grande partie perdu, qu'il commença à rédiger en janvier 45 : l'*Hortensius*⁷⁶. Or, au seuil de cette période marquée par la revendication plus nette du scepticisme (à partir des *Académiques* en mai 45), la position cicéronienne sur la question de l'immortalité de l'âme n'évolue pas, dans l'*Hortensius*, dans un sens plus sceptique. En effet, si l'on y retrouve une nouvelle fois la formulation de l'alternative socratique⁷⁷, un des fragments de cette œuvre conservé grâce à saint Augustin comporte des remarques qui dépassent le cadre strict du rationalisme⁷⁸ :

132

Ex quibus humanae uitae erroribus et aerumnis fit ut interdum ueteres illi, siue uates, siue in sacris initiisque tradendis diuinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in uita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid uidisse uideantur. (Frg. 112 Grilli.)

Ces erreurs et ces misères de la vie humaine font que parfois ces fameux anciens, devins ou interprètes de la pensée divine chargés d'enseigner les cérémonies religieuses et les mystères, qui ont dit que nous sommes nés pour expier le châtement de crimes commis dans une vie antérieure, semblent parfois avoir entrevu la vérité.

Cicéron semble ici emprunter un passage au célèbre philosophe pythagoricien Philolaos⁷⁹, et accorder à sa suite un crédit tout particulier aux grands *uates* et *interpretes* du passé⁸⁰ : mis en relation avec la pensée divine qu'ils étaient chargés de révéler (*in sacris initiisque tradendis*), ils se sont montrés capables

76 On pourra se référer aux éditions suivantes : A. Grilli, *M. Tulli Ciceronis Hortensius edidit commentario instruxit*, Varese/Milano, Istituto editoriale cisalpino, 1962 (rééd. sous le titre *Marco Tullio Cicerone, « Ortensio »*. *Testo critico, introduzione, versione e commento*, Bologne, Pàtron, 2010) ; M. Ruch, *L'« Hortensius » de Cicéron, op. cit.*

77 Voir frg. 115 Grilli : *aut si hoc quo sentimus et sapimus mortale et caducum est [...] aut si, ut antiquis philosophis iisque maxime longaque clarissimis placuit, aeternos animos ac diuinos habemus.*

78 Aug., *Contra Iulianum*, IV, 15, 78.

79 Voir Philolaos, D.-K. 14 : *μαρτυρεούνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεόλογοι καὶ μάντιες ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τοῦτω τέθραπται.* (« Les prophètes et les devins d'autrefois témoignent que c'est à cause de certains châtements que l'âme est associée au corps et comme enterrée dans ce tombeau. »)

80 Il pourrait s'agir entre autres d'une référence aux orphiques, qui affirment que l'incarnation de l'âme est un châtement du démembrement originel de Dionysos par les Titans. Sur cette hypothèse, voir M. Ruch, « Cicéron et l'Orphisme », *REAug*, 6, 1960, p. 1-10.

de « voir quelque chose » (*aliquid uidisse*), d'entrevoir la vérité sur l'âme et son incarnation expiatoire. On est ici bien plus proche du Cicéron racontant avec ferveur son initiation aux mystères d'Éleusis que du Cicéron dont la pensée est censée être marquée par la critique rationnelle de la divination et par l'idée que la vérité est inaccessible à l'esprit humain. Il est vrai qu'on pourrait malgré tout voir une marque discrète de ce rationalisme dans l'emploi des termes *interdum* (« parfois », et non pas « toujours »), *aliquid* (« quelque chose », et non pas « tout ») et *uideantur* (« semblent » avoir vu, et non pas « ont vu ») : cependant Augustin nous apprend que Cicéron rapportait ces doctrines dans la toute dernière partie de l'*Hortensius*⁸¹ en paraissant mu et frappé par leur évidence⁸² ; par ailleurs, un passage des *Institutions divines* de Lactance faisant très probablement référence à l'*Hortensius* affirme que Cicéron « après avoir dit au début de sa *Consolation* que les hommes naissent pour expier des crimes, réaffirma cette idée précise en blâmant pour ainsi dire celui qui ne croirait pas que la vie fût un châtement »⁸³. Il est certes possible qu'Augustin et Lactance, dans leur visée apologétique, aient exagéré la portée du propos cicéronien, mais on est malgré tout très loin de l'attitude néoacadémicienne dont Cicéron se revendique par ailleurs, consistant à laisser aux auditeurs leur pleine liberté de jugement⁸⁴. Nous n'aborderons pas ici la question de savoir quelle place l'*Hortensius* accorde, dans son ensemble, au scepticisme⁸⁵ : ce que nous pouvons dire, c'est que, au moins sur la question de l'âme et de son immortalité, Cicéron va dans cette œuvre au-delà du scepticisme pour endosser une posture dogmatique, au-delà de la raison pour accepter l'autorité des Anciens et de leurs révélations.

Par ailleurs, comme l'indique le passage de Lactance que nous venons de citer, on pourrait faire des remarques tout à fait analogues au sujet de la *Consolation*, que Cicéron écrit en mars 45 après la perte tragique de sa fille Tullia. Dans les fragments de cette œuvre elle aussi malheureusement perdue⁸⁶, on trouve

- 81 Nouvel exemple des affinités, chez Cicéron, de la doctrine de l'immortalité de l'âme avec la dynamique de la fin.
- 82 Aug., *loc. cit.* : *quos Cicero in extremis partibus Hortensii dialogi uelut ispa rerum euidentia ductus compulsusque commemorat.*
- 83 Lact., *Inst.*, III, 18, 18 : *Cicero, cum in principio consolationis suae dixisset luendorum scelerum causa nasci homines, iterauit id ipsum quasi obiurgans eum qui uitam non esse poenam putet.* En fait, contrairement à la chronologie lactancienne, la rédaction de la *Consolation*, datant de mars 45, suit celle de l'*Hortensius* : c'est pourquoi nous évoquons cette œuvre ci-après.
- 84 Voir par exemple *Diu.*, II, 150 : *iudicium audientium relinquere integrum.*
- 85 Voir sur ce point les remarques nuancées de J. Glucker, « Cicero's Philosophical Affiliations », *art. cit.*, p. 52-53 et 61-62.
- 86 Nous n'avons pas pu consulter l'édition à notre connaissance la plus récente de la *Consolation*, celle de C. Vitelli, *M. Tulli Ciceronis Consolationis Fragmenta*, Milano/Romea, Mondadori, 1970. Nous nous référons donc à celle, fort ancienne, de J. Orelli, *M. Tulli Ciceronis opera*, Zürich, 1828, t. IV, 2, p. 489-491. A. Setaioli a consacré plusieurs études au problème de la destinée de l'âme dans cette œuvre, et plus généralement dans les consolations antiques :

en effet formulées, outre l'idée de l'incarnation de l'âme comme châtement d'une faute⁸⁷, celle de son origine divine (rien de terrestre ne saurait expliquer ses facultés prodigieuses⁸⁸), et celle de son immortalité céleste (la tradition assure qu'elle fut la récompense de nombreux hommes et femmes divinisés⁸⁹, et les sages ont enseigné qu'elle constitue la destinée des âmes pieuses qui ont su échapper à la corruption⁹⁰) : à ce titre, Cicéron veut croire que sa fille a elle aussi été admise parmi les dieux⁹¹. Si de telles lignes doivent sans doute quelque chose, dans leur formulation, à l'exigence de thérapie intérieure propre au genre de la consolation et relèvent peut-être en partie d'une forme d'autopersuasion, il apparaît néanmoins frappant de constater, qu'au seuil de sa grande période philosophique réputée sceptique, Cicéron n'a pas dévié d'un iota des croyances exprimées depuis le *Pro Archia* et le *Pro Sestio*, et que, bien au contraire, il semble même presque avoir radicalisé leur expression⁹².

voir « La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone », *Paideia*, 54, 1999, p. 145-173 ; « Il destino dell'anima nella letteratura consolatoria pagana », dans C. Alono del Real (dir.), *Consolatio. Nueve estudios*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 31-67 ; « The Fate of the Soul in Ancient "Consolations": Rhetorical Handbooks and the Writers », *Prometheus*, 31, 2005, p. 253-262.

- 87 Voir *supra*, n. 83 : ce passage de Lactance correspond au frg. 1 Orelli. A. Setaioli a souligné le problème de cohérence que pose la *Consolation*, dans la mesure où celle-ci ne semble pas contenir de trace de la doctrine de la réincarnation : comment la vie humaine peut-elle être considérée comme un châtement si les âmes ne se réincarnent pas et que la rétribution des péchés est un châtement éternel après la mort (voir *infra*, frg. 6) ? Sur ce problème, voir notamment « The Fate of the Soul... », art. cit., p. 260.
- 88 Il s'agit du frg. 4 Orelli, connu par la reproduction qu'en fait Cicéron dans les *Tusculanes*, I, 66 (cf. Lact., *Ira Dei*, 10 ; *Inst.*, I, 5). En voici le début : *Animorum nulla in terris origo inueniri potest ; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse uideatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest quod uim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura prouideat et complecti possit praesentia. Quae sola diuina sunt, nec inuenietur umquam unde ad hominem uenire possint nisi a deo [...]*.
- 89 Frg. 5 Orelli = Lact., *Inst.*, I, 15, 20 : *Cum uero et mares et feminas complures ex hominibus in deorum numero esse uideamus, et eorum in urbibus atque agris augustissima delubra ueneremur, assentiamur eorum sapientiae quorum ingeniis et inuentis omnem uitam legibus et institutis exultam constitutamque habemus.*
- 90 Frg. 6 Orelli = Lact., *Inst.*, III, 19, 6 : *Nec enim omnibus iidem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere. Nam uitis et sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in caeno iacere docuerunt : castos autem animos, puros, integros, incomptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos, leui quodam et facili lapsu ad deos, id est ad naturam sui similem peruolare.*
- 91 Voir la suite du frg. 5 Orelli : *Quod si ullum unquam animal consecrandum fuit, illud profecto fuit. Si Cadmi progenies, aut Amphitryonis, aut Tyndari in caelum tollenda fama fuit, huic idem honos certe dicandus est. Quod quidem faciam, teque omnium optimam doctissimamque, approbantibus diis immortalibus ipsis, in eorum coetu locatam, ad opinionem omnium mortalium consecrabo.*
- 92 A. Setaioli a suggéré dans ses différents articles que la *Consolation* est la seule œuvre cicéronienne où l'immortalité de l'âme est affirmée sans réserve : nous partageons ce jugement, même si l'on pourrait préciser « parmi les œuvres philosophiques », car, comme nous l'avons vu, certains passages des discours, comme ceux du *Pro Sestio* et du *Pro Scauro* cités plus haut, se signalent également par une absence de réserve en la matière.

Qu'en est-il des *Tusculanes*, qui datent d'août 45 ? L'étude détaillée du livre I, tout entier consacré au problème de l'immortalité de l'âme, nous emmènerait trop loin : aussi nous contenterons-ici des points les plus remarquables pour notre propos⁹³. Force est de constater que Cicéron adopte dans cette œuvre une démarche inspirée par la Nouvelle Académie. En effet, bien qu'il revête en quelque sorte le masque d'un professeur de philosophie interrogé par un élève fictif, il affirme refuser tout dogmatisme :

Geram tibi morem et ea quae uis ut potero explicabo, nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixero, sed ut homunculus unus e multis probabilia coniectura sequens. Ultra enim quo progrediar, quam ut ueri similia uideam, non habeo ; certa dicent ii qui et percipi ea posse dicunt et se sapientis esse profitentur.
(*Tusc.*, I, 17.)

Je me plierai à ton désir et ferai mon possible pour élucider ce que tu veux, mais cependant je le ferai non pas à la façon d'un Apollon Pythien, pour donner à mes paroles un caractère décisif et intangible, mais comme un individu de rien, représentant de l'humanité commune, s'attachant à des solutions plausibles par la conjecture. Je n'ai en effet pas de lieu où m'avancer au-delà de la vue du vraisemblable ; des réponses décisives, tu en auras de ceux qui affirment qu'elles sont à notre portée et qui se flattent d'être sages⁹⁴.

Cette profession de foi néoacadémicienne exemplaire, fidèle à la théorie carnéadienne du $\pi\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ ⁹⁵, du vraisemblable constituant le seul horizon de la connaissance humaine⁹⁶, repose ici sur une démarche rationnelle qui se définit à rebours d'une approche révélée de la vérité : c'est choisir ici implicitement Socrate, son doute et sa dialectique, contre Pythagore et sa parole dogmatique d'inspiration apollinienne⁹⁷. Dans un passage du préambule du *De natura*

93 Pour un traitement de la question de l'immortalité de l'âme dans ce livre, voir l'article de J. Salinero Portero, « La inmortalidad del alma en Ciceron (El libro primero de las *Tusculanas*) », *Humanidades*, 10, 1958, p. 71-95. On pourra également se référer à C. Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *REL*, 80, 2002, p. 78-94.

94 Texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1931 ; traduction modifiée.

95 Sur la traduction chez Cicéron de ce terme par *probabile* et *ueri simile*, qu'on trouve tous deux employés ici, voir l'article de J. Glucker, « *Probabile, Veri Simile, and Related Terms* », dans J. Powell (dir.), *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 115-143.

96 Cf. *Tusc.*, I, 23 : *Harum sententiarum quae uera sit, deus aliqui uiderit ; quae ueri simillima, magna quaestio est.*

97 On peut toutefois se demander si les cibles implicites de ce passage des *Tusculanes* ne sont pas également l'épicurisme et le stoïcisme, qui sont des systèmes dogmatiques, et dont les prétentions à la vérité sont décrites par Cicéron avec des images oraculaires : *N. D.*, I, 18 : *Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam uerens quam ne dubitare aliqua de re uiderentur, tamquam ex deorum concilio et ex Epicuri intermundis descendisset ; Fin.*, V, 79 : *Quia, cum a Zenone, inquam, hoc magnifice tamquam ex oraculo editur.*

deorum, œuvre que Cicéron rédigea juste après les *Tusculanes* en août 45, on lit d'ailleurs l'une des rares critiques de Cicéron à l'égard du pythagorisme :

Nec uero probare soleo id quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, cum ex iis quaereretur quare ita esset, respondere solitos « ipse dixit » ; ipse autem erat Pythagoras : tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione ualeret auctoritas. (N. D., I, 10.)

Je n'approuve guère ce que la tradition nous dit sur l'attitude des pythagoriciens. On rapporte que si, lors d'une discussion, ils affirmaient quelque chose dont on leur demandât une justification, ils avaient coutume de répondre : « Le Maître l'a dit » ; or ce Maître n'était autre que Pythagore : une opinion formée d'avance avait un pouvoir tel que l'autorité s'imposait même sans le recours à la raison⁹⁸.

136

Or quelles sont les conséquences de cette posture cicéronienne sur la doctrine de l'immortalité de l'âme ? Au livre I des *Tusculanes*, Cicéron cherche à démontrer que la mort n'est pas un mal : en effet, soit l'âme est immortelle, et la mort est alors pour elle une délivrance et un passage vers un bonheur plus grand (28-81) ; soit elle est mortelle, et l'âme n'aura alors plus rien à souffrir (82-111). La construction de ce premier livre repose donc très exactement sur les termes de l'alternative socratique de l'*Apologie* sur laquelle la pensée cicéronienne n'a presque jamais, comme nous l'avons vu, cessé de faire fond. Et contrairement à celles de ses œuvres qui tendent justement à faire de l'immortalité de l'âme une certitude ou une vérité révélée, les *Tusculanes* la présentent comme une simple croyance rationnelle résultant d'une enquête dialectique. Que cette croyance soit fondée sur la raison et refuse la pure affirmation dogmatique qui ne produit pas sa propre justification, nous est bien indiqué par ce passage qui compare le rôle de Pythagore et Platon dans l'élaboration de la doctrine de l'immortalité de l'âme :

Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam uenisse et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem attulisse. (Tusc., I, 38-39.)

À ce qu'on rapporte, c'est Platon, qui s'étant rendu en Italie pour faire connaissance avec les pythagoriciens et ayant étudié toute la doctrine de l'école, ne se contenta plus d'adopter sur l'éternité de l'âme la thèse de Pythagore, mais en fournit le premier une démonstration.

⁹⁸ Ce passage est le plus ancien témoignage relatif au fait que les disciples de Pythagore évitaient de prononcer son nom : le *ipse dixit* est la traduction exacte de la formule αὐτὸς ἔφατ' attestée par D. L., VIII, 46. Par ailleurs, d'après Jamblique, *V. P.*, 53, 88, 255, les sectateurs de Pythagore appelèrent leur maître θεῖος de son vivant et ἐκείνος après sa mort.

La *ratio* platonicienne apporte ainsi quelque chose de décisif à ce qui n'était que pure *auctoritas* chez Pythagore. Par ailleurs, qui dit vraisemblance dit aussi possibilité d'une erreur, comme l'indique la formule célèbre que Cicéron met dans la bouche de son interlocuteur et élève fictif : *errare mehercule malo cum Platone [...] quam cum istis uera sentire*⁹⁹ (« par Hercule, j'aime mieux me tromper avec Platon que d'être dans le vrai avec ces gens-là », *Tusc.*, I, 39) – avant d'ajouter pour son propre compte : *ego ipse cum eodem ipso non inuitus errauerim* (« moi-même, je n'aurais pas de regret à me tromper avec ce même Platon », *ibid.*, 40).

Il y a donc incontestablement une certaine inflexion sceptique au livre I des *Tusculanes* dans l'approche de l'immortalité de l'âme. Il nous semble cependant qu'il ne faut pas exagérer la portée de ce scepticisme et voir dans ce livre une véritable rupture avec les œuvres précédentes de Cicéron, telles que le « Songe de Scipion » ou la *Consolation*. Il est en effet significatif de voir l'Arpinate recourir à ce que Gérard Genette appelle « l'autotextualité », et citer un passage de chacune de ces deux œuvres pour appuyer sa démonstration : en *Tusculanes*, I, 53, Cicéron rappelle la célèbre preuve de l'immortalité de l'âme formulée dans le *Phèdre* 245c-e (ce qui est principe de mouvement est nécessairement éternel), en soulignant qu'il l'avait déjà reproduite au livre VI du *De republica*¹⁰⁰ ; et plus loin, en I, 66, il cite un passage de sa *Consolation* que nous avons évoqué plus haut au sujet de l'origine divine de l'âme dont rien de terrestre ne saurait expliquer les facultés prodigieuses¹⁰¹. Cicéron semble ainsi lui-même souligner implicitement la continuité qui existe entre ses différentes œuvres philosophiques. On pourrait certes en conclure qu'au fond, Cicéron n'a jamais cessé de rationaliser, y compris dans le « Songe » et la *Consolation*. Cela est vrai : la révélation du *Somnium Scipionis* se préoccupe de donner une preuve de l'immortalité de l'âme, preuve que les *Tusculanes* n'ont qu'à ressaisir dans le cadre d'une enquête dialectique. Cependant, l'inverse est également vrai : Cicéron n'a jamais cessé de dépasser, sur la question de l'immortalité de l'âme, les cadres du strict rationalisme, y compris dans les *Tusculanes*. Plusieurs passages du livre I montrent en effet qu'il n'a pas totalement rompu avec certains aspects dogmatiques de sa croyance en l'immortalité de l'âme. Par exemple,

99 *Istis* désigne ici bien évidemment les épicuriens. L'interprétation de Hannah Arendt (dans *La Crise de la culture* [1954], Paris, Gallimard, 1972, p. 287), selon laquelle *istis* renverrait aux pythagoriciens, considérés comme des « adversaires de Platon », la phrase signifiant alors que Cicéron préférerait s'égarer avec la « rationalité platonicienne » plutôt que de « sentir » la vérité (*uera sentire*) avec « l'irrationalisme pythagoricien », est évidemment inacceptable historiquement et philologiquement.

100 *Loc. cit.* : *Ex quo illa ratio nata est Platonis, quae a Socrate est in Phaedro explicata, a me autem posita est in sexto libro de re publica* : « *Quod semper mouetur, aeternum est [...]* ».

101 *Loc. cit.* : *Hanc nos sententiam secuti his ipsis uerbis in Consolatione expressimus* : « *Animorum nulla in terris inueniri potest [...]* ».

alors même que la démarche néoacadémicienne le pousse, comme nous l'avons vu, à accorder une préférence implicite à Platon sur Pythagore au nom de la *ratio*, Cicéron n'hésite pas à écrire :

Nec tamen mihi sane quicquam occurrit, cur non Pythagorae sit et Platonis uera sententia. Vt enim rationem Plato nullam adferret (uide quid homini tribuam), ipsa auctoritate me frangeret. (Tusc., I, 49.)

Je ne vois pourtant vraiment aucune raison qui invaliderait l'opinion de Pythagore et de Platon. Du reste, quand bien même Platon n'apporterait aucun argument (vois ce que j'accorde à l'homme), son autorité même aurait raison de moi.

138

Cicéron est ainsi obligé de reconnaître, en dépit de la démarche dont il s'est revendiqué et qui consiste à privilégier la raison sur l'autorité, que cette dernière s'impose ici à lui, peut-être comme la plus forte de toutes les raisons. De plus, deux autres exemples d'*auctoritates* qu'il produit en faveur de la thèse de l'immortalité de l'âme, loin de relever du champ de la raison, renvoient bel et bien à la révélation : c'est le cas du vers d'Ennius *Romulus in caelo cum diis agit aeuum* (« Romulus passe sa vie au ciel en compagnie des dieux », *Tusc.*, I, 28), qui fait signe vers l'univers des *Annales* et de la révélation pythagoricienne de l'immortalité céleste de l'âme ; c'est également le cas de la référence aux mystères : *Reminiscere, quoniam es initiatus, quae tradantur mysteriis* (« Remets-toi en mémoire, puisque tu as été initié, ce qui est révélé au cours des mystères », *ibid.*, 29), phrase qui nous rappelle l'éloge ému des promesses éleusiniennes formulé dans le *De legibus*. Ainsi, bien que le livre I des *Tusculanes* procède de manière dialectique et, fidèle au probabilisme carnéadien, ne conclue pas définitivement sur la question de l'immortalité de l'âme, ce protocole rationaliste général est en réalité, dans le détail, ébréché par l'accueil qu'il réserve à des éléments qui ne relèvent pas de la *ratio*¹⁰².

¹⁰² On peut également évoquer le cas que Cicéron fait de l'argument du consensus universel (I, 26-35 : la croyance en l'existence d'un au-delà se retrouve chez toutes les nations même les plus barbares, et tous les hommes ont le souci de ce qui doit arriver après leur mort) : on pourrait dire qu'il s'agit ici d'une preuve non pas suprarationnelle, relevant de la révélation, mais infrarationnelle, relevant de l'instinct (cf. I, 30 : *atque haec ita sentimus natura duce, nulla ratione nullaque doctrina*). Cependant, Cicéron admet lui-même qu'il ne s'agit que d'indices servant de point de départ à la réflexion, et que la raison doit ensuite fonder les propositions du sens commun (I, 36 : *Sed ut deos esse natura opinamur, qualesque ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium qua in sede maneant qualesque sint ratione descendum est*). Sur l'argument du consensus universel chez Cicéron, voir aussi *infra*, p. 150-151. Notons par ailleurs qu'on retrouve une allusion à la doctrine de l'immortalité de l'âme dans les *Tusculanes* au livre V, 8-10, dans le récit d'une anecdote issue d'une tradition recueillie par Héraclide du Pont : Pythagore aurait tenu un discours à Léon, prince de Phlonte, où il lui aurait expliqué le sens de sa profession de « philosophe », et affirmé que les hommes ont quitté pour cette vie une autre vie et

Cette tension entre une polarité sceptique et une polarité dogmatique de la pensée cicéronienne se retrouve enfin dans le *De senectute* et le *De amicitia*. Dans la dernière partie du *De senectute*¹⁰³, Cicéron met dans la bouche de Caton l'Ancien, l'interlocuteur principal du dialogue, ses propres vues sur l'immortalité de l'âme. La conclusion du discours de Caton fait très exactement écho à l'*errare mehercule malo cum Platone* des *Tusculanes* :

Quod si in hoc erro qui animos hominum immortalis esse credam, libenter erro ; nec mihi hunc errorem quo delector, dum uiuo, extorqueri uolo ; sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non ueveor ne hunc errorem meum philosophi mortui irrideant. (C. M., 85.)

Si je me trompe en croyant à l'immortalité des âmes humaines, j'ai plaisir à me tromper, et je ne veux pas, tant que je vis, me laisser arracher cette erreur, qui fait ma joie ; et si, après ma mort, comme le pensent de pauvres petits philosophes, je n'ai plus de sentiment, je ne crains pas de voir ces philosophes morts railler mon erreur¹⁰⁴.

Il s'agit donc d'une croyance qui, ici encore, n'est pas dupe de ses propres limites, mais qui est cependant décrite comme indéracinable. Quant à l'origine de cette croyance, elle a été exposée dans le développement qui précède, dont nous citerons ici un passage :

Nec me solum ratio ac disputatio impulit ut ita crederem, sed nobilitas etiam summorum philosophorum et auctoritas. Audiebam Pythagoram Pythagoreosque, incolas paene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, numquam dubitasse quin ex uniuersa mente diuina delibatos animos haberemus. Demonstrabantur mihi praeterea quae Socrates supremo uitae die de immortalitate aminorum disseruisset, is qui esset omnium sapientissimus oraculo Apollinis iudicatus. (C. M., 77-78.)

Cette croyance m'a été inspirée non seulement par un raisonnement méthodique, mais encore par la notoriété et l'autorité des plus grands philosophes. J'apprenais que Pythagore et les pythagoriciens, qui étaient presque nos compatriotes, eux qui avaient reçu autrefois le nom de philosophes italiotes, n'ont jamais mis en

une autre nature (*in hanc uitam ex alia uita et natura profectos*). Sur cette anecdote, dont on ne saurait cependant rien tirer de significatif pour notre propos, voir R. Joly, « Platon ou Pythagore ? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli », dans *Hommage à Marie Delcourt*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 136-148 et W. Burkert, « Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" », *Hermes* 88, 1960, p. 159-177, qui soutiennent respectivement la thèse de son authenticité et de son inauthenticité.

¹⁰³ On trouvera des éléments de réflexion sur le problème de l'immortalité dans ce dialogue dans l'article de L. Alfonsi, « Verso l'immortalità (Cicerone, *De senectute*, 21, 77 y ss.) », *Convivium*, 1, 1954, p. 385-391.

¹⁰⁴ Texte établi et traduit par P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1961.

doute que nos âmes fussent détachées de l'esprit divin qui anime l'univers. On n'expliquait aussi les idées développées par Socrate au dernier jour de sa vie sur l'immortalité des âmes, lui qui avait été proclamé le plus sage de tous les hommes par l'oracle de Delphes¹⁰⁵.

Nous rencontrons donc ici une nouvelle variation cicéronienne sur les rapports entre *ratio* et *auctoritas* d'une part, entre Socrate et Pythagore d'autre part : la distinction implicite, observée plus haut dans certains passages inspirés par la démarche néoacadémicienne, entre un Socrate sceptique un Pythagore dogmatique est ici abolie au profit d'une valorisation commune de leur autorité qui semble apporter une preuve au moins aussi convaincante que celle de la pure raison¹⁰⁶. Quant au *De amicitia*, il comporte un passage assez étrangement ignoré par la plupart des commentateurs, qui nous semble résumer parfaitement les tensions de la pensée cicéronienne et offre par surcroît un retour très éclairant sur le « Songe ». Cicéron fait dire à Laelius, le grand ami de Scipion :

140

Neque enim assentior iis qui haec nuper disserere coeperunt cum corporibus simul animos interire atque omnia morte deleri ; plus apud me antiquorum auctoritas ualet, uel nostrorum maiorum [...] uel eorum qui in hac terra fuerunt magnamque Graeciam [...] institutis et praeceptis suis erudierunt, uel eius qui Apollinis oraculo sapientissimus est iudicatus [...]. Quod idem Scipioni uidebatur, qui quidem, quasi praesagiret, perpaucis ante mortem diebus [...] triduum disseruit de re publica ; cuius disputationis fuit extremum fere de immortalitate animorum, quae se in quiete per uisum ex Africano audisse dicebat. Id si ita est ut optimi cuiusque animus in morte facillime euolet tamquam e custodia uinclisque corporis, cui censemur cursum ad deos faciliorem fuisse quam Scipioni ? [...] Sin autem illa ueriora ut idem interitus sit animorum et corporum nec ullus sensus maneat, ut nihil boni est in morte, sic certe nihil mali. (Lael., 13-14.)

Car je ne suis pas d'accord avec ceux qui se sont mis récemment à soutenir que l'âme meurt avec le corps et que la mort détruit tout. Je suis plus sensible à l'autorité des anciens ou à celle de nos aïeux [...] ; sensible à l'autorité des penseurs de chez nous qui ont donné à la Grande Grèce [...] les institutions

¹⁰⁵ Traduction P. Wuilleumier.

¹⁰⁶ Profitons de ce passage pour souligner la récurrence du thème de l'autorité intellectuelle et morale de la Grande Grèce chez Cicéron, toujours associée dans son esprit à l'enseignement de Pythagore et des pythagoriciens, qui se diffusa jusqu'à Rome et influença selon lui ses institutions archaïques : le développement le plus long consacré à ce point se trouve en *Tusc.*, IV, 2-4 ; voir aussi *De or.*, II, 154 ; III, 139 ; *Tusc.*, I, 38 ; V, 10 ; *Lael.*, 13. Cicéron réfute en revanche à plusieurs reprises la tradition selon laquelle le roi Numa aurait été l'élève de Pythagore, pour des raisons d'impossibilité chronologique : voir *De or.*, II, 154 ; *Rep.*, II, 28-29 ; *Tusc.*, IV, 3. Sur ces divers témoignages cicéroniens, voir notamment G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca...*, op. cit., t. II, p. 224 sq.

et les principes moraux qui l'ont formée ; sensible enfin à l'autorité de celui que l'oracle d'Apollon a jugé « le plus sage » [...]. Voilà ce que Scipion pensait aussi ; et précisément, comme s'il avait un pressentiment, quelques jours avant sa mort, [...] il parla pendant trois jours de l'organisation de l'État et il consacra essentiellement la fin de son exposé au problème de l'immortalité de l'âme, en rapportant ce que lui avait dit là-dessus l'Africain, qu'il avait vu en songe pendant son sommeil. S'il est vrai qu'à la mort les âmes des meilleurs sont celles qui s'envolent le plus facilement de la prison du corps, pour ainsi dire, et des liens qu'il leur impose, qui donc, à notre avis, a pu s'élancer vers les dieux plus facilement que Scipion ? [...] Et si les autres ont raison, si la fin est la même pour l'âme et pour le corps, si aucune sensibilité ne subsiste, alors la mort n'est pas un bien certes, mais au moins elle n'est pas un mal¹⁰⁷.

On retrouve dans ce passage un condensé de la pensée cicéronienne dans toute sa complexité. Laelius, comme le Cicéron des *Tusculanes* et le Caton du *De senectute*, admet qu'il est impossible d'accéder à la certitude absolue sur la question du devenir de l'âme, et qu'on ne peut de ce fait exclure totalement que les épicuriens aient raison. Pourtant, une ferme croyance personnelle lui a été acquise grâce à ce qu'en ont dit conjointement la tradition des ancêtres, les pythagoriciens (les maîtres à penser de la Grande Grèce), et Socrate, dont les témoignages valent moins ici pour leurs atours rationnels que pour leur *autorité* morale et religieuse respective (la gravité du *mos maiorum*, le rôle éducateur du pythagorisme, la sagesse socratique sanctionnée par l'oracle de Delphes). Par ailleurs, dans un effet spectaculaire d'autotextualité mêlée à un brouillage des frontières entre réalité et fiction, le cadre du *De republica* et en particulier du « Songe » est ici présenté comme un fait avéré d'expérience et un gage d'autorité à l'égal des exemples précédents : à en croire Laelius, Scipion aurait ainsi réellement vu le songe raconté à la fin du *De republica*, et cette expérience serait un indice vraisemblable de l'immortalité de l'âme promise aux âmes des grands hommes. Cicéron n'a évidemment pas cherché à signifier que le « Songe » fût autre chose qu'une fiction : en revanche, ce passage du *De amicitia* semble indiquer que Cicéron, certes derrière le masque problématique car lui aussi fictif de Laelius, a voulu suggérer que Scipion a pu avoir, au cours de sa vie, *un songe semblable à celui qui est raconté dans le « Songe »*, au cours duquel l'immortalité de l'âme lui aurait été révélée, parce qu'il n'est pas invraisemblable qu'une âme d'exception bénéficie d'une telle révélation. Un tel passage fait évidemment le lien avec la question du rapport de Cicéron au songe, que nous abordons ci-après.

107 Traduction R. Combès, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1971.

À l'issue de ces développements, nous pouvons donc affirmer que la pensée de Cicéron n'a pas réellement évolué sur la question de l'immortalité de l'âme et que le « Songe de Scipion » s'intègre ainsi dans un ensemble dont les lignes de force sont demeurées constantes. Ce qui change d'une œuvre à l'autre de Cicéron, ce sont les modes d'expression de la croyance en l'immortalité de l'âme, mais non pas cette croyance elle-même, qui repose sur un noyau dur de convictions stables du *Pro Rabirio* au *De amicitia*¹⁰⁸, et qui n'a cessé de conjuguer une polarité sceptique et une polarité dogmatique, une approche rationnelle et une approche mystique. On remarquera cependant une certaine dissymétrie : alors que certains textes cicéroniens passent sous silence les réserves sceptiques en la matière, comme dans les passages cités plus haut du *Pro Sestio* ou du *De legibus*, ou empruntent un ton particulièrement dogmatique, comme dans la *Consolation*, on ne trouve aucun texte cicéronien qui soit marqué par un scepticisme ou un rationalisme total qui resterait hermétique au prestige de l'autorité des plus sages ou des religions à mystères. Dans cette perspective, et comme le passage du *De amicitia* étudié ci-dessus nous y invite, il convient de lire le « Songe » comme l'expression parfaite de la double polarité de la pensée cicéronienne sur la question de l'immortalité de l'âme : le songe traduit sans doute l'absence de certitude absolue, mais il dit aussi l'accès révélé à la vérité qu'une âme d'exception comme celle de Scipion a pu, en toute vraisemblance, obtenir. Reste à déterminer si la réflexion de Cicéron sur le phénomène du songe permet ou non de valider une telle hypothèse.

CICÉRON ET LA VALEUR DIVINATOIRE DES SONGES : LE PROBLÈME DE L'INTERPRÉTATION DU *DE DIVINATIONE*

Nous l'avons suggéré à plusieurs reprises au cours des analyses précédentes : en faisant dire à Scipion, au seuil du récit de son rêve, que ce dernier fut probablement causé par ses pensées de la veille, Cicéron introduit une explication rationaliste qui ne semble pourtant pas devoir être interprétée comme une négation pure et simple de la dimension religieuse de l'expérience de Scipion. Il y a plutôt préservation d'une ambiguïté, dont nous avons pu supposer qu'elle était une façon de traduire le statut lui-même ambigu de la croyance de l'immortalité de l'âme chez Cicéron. Que ce dernier ait considéré

¹⁰⁸ On retrouve dans l'ultime œuvre de Cicéron, la quatorzième *Philippique* (prononcée en avril 43), la croyance dans l'immortalité céleste des justes, à laquelle l'horizon de sa mort prochaine confère le caractère émouvant d'un testament spirituel : *Illi igitur impii, quos cecidistis, etiam ad inferos poenas parricidii luent, uos uero, qui extremum spiritum in uictoria effudistis, piorum estis sedem et locum consecuti* (XIV, 32). Sur les revirements cicéroniens, en revanche, sur la question des châtements infernaux, voir A. Setaioli, « El destino del alma », art. cit.

qu'une âme comme celle de Scipion ait pu *avec vraisemblance* bénéficier d'un tel songe nous a d'ailleurs été suggéré par le passage étudié plus haut du *De amicitia*. Un autre texte, contemporain du *De amicitia*, qui semble indiquer que Cicéron n'a pas rejeté la valeur divinatoire des songes est le passage du *De senectute* où il fait citer par Caton le discours de Cyrus mourant à ses enfants présent chez Xénophon¹⁰⁹ :

Nam uero uidetis nihil esse morti tam simile quam somnum. Atqui dormientium animi maxime declarant diuinitatem suam ; multa enim, cum remissi et liberi sunt, futura prospiciunt. Ex quo intellegitur quales futuri sint cum se plane corporis uinculis relaxauerint. (C. M., 81.)

En outre, vous vous rendez compte que rien ne ressemble autant à la mort que le sommeil ; or, quand on dort, l'âme manifeste au plus haut point sa nature divine : en effet, dans cet état de détente et de liberté, elle présage beaucoup d'événements futurs ; d'où l'on conçoit ce qu'elle deviendra, quand elle se sera entièrement déagée des liens corporels¹¹⁰.

Il est vrai que ce texte, comme celui du *De amicitia*, pose un problème d'interprétation : Laelius et Caton sont à l'évidence pour Cicéron des porte-parole de ses idées sur l'amitié, la vieillesse, et dans les deux cas sur l'immortalité de l'âme, mais ils restent cependant des masques littéraires qui ne renvoient pas nécessairement, sur tel ou tel point précis, à sa propre pensée. Ces vues personnelles de Cicéron sur le songe, il semble, en première analyse, qu'il faille les chercher dans le livre où il s'exprime sur le sujet en son nom propre, à savoir le livre II du *De diuinatione*. Nous allons donc présenter dans un premier temps l'interprétation classique du *De diuinatione*, selon laquelle Cicéron rejette réellement, entre autres formes de divination, le songe, avant de nous demander si cette lecture est entièrement satisfaisante.

Une première lecture du livre II du *De diuinatione* : Cicéron et la critique de la valeur divinatoire des songes

Dans le *De diuinatione*¹¹¹, Cicéron, comme on sait, interroge la valeur de la divination au moyen d'une *disputatio in utramque partem* : tandis que, dans la mise en scène du dialogue, son frère Quintus défend la croyance traditionnelle en la divination (livre I), il entreprend lui-même de montrer la fragilité conceptuelle sur laquelle repose cette croyance (livre II). De fait, la thèse la plus

¹⁰⁹ Voir *Cyr.*, VIII, 7, 21.

¹¹⁰ Traduction P. Wuilleumier.

¹¹¹ On se reportera à l'édition bilingue de l'œuvre par J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004 et à sa bibliographie p. 371-378. Nous nous fondons sur cette édition pour les citations et les traductions qui suivent sauf mention particulière.

communément admise est que la pensée de Cicéron est bel et bien exprimée par le Marcus du livre II, et qu'il a ainsi cherché à porter un coup fatal aux croyances superstitieuses en matière la divination¹¹².

En particulier, à l'exposé de Quintus (I, 39-64) qui s'était appuyé aussi bien sur divers exemples rapportés par la tradition que sur l'autorité de certains philosophes (Socrate, Platon, les stoïciens en particulier) pour défendre la thèse de la valeur divinatoire des songes, Cicéron répond dans un long développement (II, 119-150) par de nombreux arguments pour critiquer radicalement une telle thèse. Il est à cet égard particulièrement frappant de voir que l'Arpinate, en jouant dans ce développement la carte de Carnéade¹¹³, est amené à critiquer, fait assez exceptionnel dans son œuvre¹¹⁴, Platon et les pythagoriciens pour avoir affirmé qu'un régime alimentaire adéquat permettait de se préparer à obtenir des révélations en songe :

144

Iam Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somnis certiora uideamus prae paratos quodam cultu atque uictu proficisci ad dormiendum iubent; faba quidem Pythagorei utique abstinere, quasi uero eo cibo mens, non uenter infletur. Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum. (Diu., II, 119.)

De plus Pythagore et Platon, les plus sûres autorités, recommandent, si l'on veut voir en rêve des choses plus certaines, de se préparer au sommeil par un certain régime de vie et d'alimentation. Les pythagoriciens proscrivent absolument la fève, comme si cet aliment gonflait l'esprit, non l'estomac ! Je ne sais comment cela se fait, mais il n'y a pas d'absurdité, si énorme soit-elle, qui n'ait été proférée par quelque philosophe¹¹⁵.

112 Voir par exemple les positions, comportant évidemment des variantes, de : W. Harris, *Dreams and Experience...*, *op. cit.*, p. 182 sq. ; J. Kany-Turpin, éd. cit., p. 7-86 ; J. Linderski, « Cicero and Roman Divination », *PP*, 36, 1982, p. 12-38 ; E. Rawson, *Cicero*, *op. cit.*, p. 241-245 ; S. Timpanaro, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, Pàtron, 1994, p. 257-264 ; D. Wardle, *Cicero on Divination. De divinatione, Book I*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

113 Le patronage de Carnéade est revendiqué à de nombreuses reprises : *Diu*, II, 9, 48, 51, 87, 97, 150.

114 Rappelons que nous avons vu un peu plus haut une critique cicéronienne dirigée spécifiquement contre Pythagore, sur la question de l'autorité (voir *supra*, p. 136).

115 Traduction J. Kany-Turpin légèrement modifiée. Ce passage répond à celui de l'exposé de Quintus (I, 60-62), qui cite (en le traduisant de manière non littérale) le passage de la *République* où le sommeil du sage est opposé par Socrate à celui du tyran (IX, 571d-572b) et évoque l'interdit alimentaire des fèves dans le pythagorisme, celles-ci produisant une flatulence s'opposant aux visions claires de l'âme en songe : voir *infra*, p. 150-151 sur ce passage de l'exposé de Quintus et pour les débats, dès l'Antiquité, sur les raisons de l'interdit frappant les fèves.

Plus précisément, Cicéron déploie de nombreux arguments pour étayer sa réfutation de la valeur divinatoire des songes. Nous en avons relevé neuf principaux :

- 1) La plupart des hommes n'obéissent pas à leurs rêves, ne les comprennent pas, et ne se les rappellent pas¹¹⁶ ; or si la plupart des rêves sont ignorés ou négligés, ou bien le dieu ne le sait pas ou bien il recourt en vain à l'avertissement par les songes, ce qui contredit dans les deux cas l'idée du divin¹¹⁷.
- 2) Si le dieu envoyait des visions pour nous mettre en garde, il choisirait de le faire quand nous sommes éveillés, parce que, ainsi que l'affirme le stoïcien Chrysippe lui-même, ce que l'on voit à l'état de veille est beaucoup plus clair et plus précis que les visions du rêve¹¹⁸.
- 3) La distinction entre rêves vrais d'origine divine et les rêves faux d'origine naturelle ne peut être qu'arbitraire¹¹⁹ : il manque un critère, une marque déterminée (*nota*) pour opérer une telle distinction¹²⁰.
- 4) Il n'existe pas de véritables interprètes des songes : il faudrait pour cela une intelligence exceptionnelle et un savoir parfait¹²¹ qui ne se rencontrent pas chez les devins, lesquels appartiennent à l'engeance la plus frivole et la plus ignorante¹²².
- 5) Le caractère énigmatique des songes est incompatible avec la volonté des dieux de nous avertir et par là avec leur majesté¹²³.
- 6) Certains rêves sont réputés patents et clairs¹²⁴ : mais ils nous sont extérieurs et inconnus, peut-être même inventés, et nulle autorité ne peut les garantir¹²⁵.
- 7) L'activité et le pouvoir de représentation de l'esprit suffisent à expliquer la formation des images même inconnues vues en rêve¹²⁶.

116 *Diu.*, II, 125 : *Quotus igitur est quisque, qui somniis pareat, qui intellegat, qui meminerit ?*

117 *Ibid.* : *Si pleraque somnia aut ignorantur aut negleguntur, aut nescit hoc deus aut frustra somniorum significatione utitur ; et horum neutrum in deum cadit.*

118 *Diu.*, II, 126 : *Chrysippus Academicos refellens permulto clariora et certiora esse dicat, quae uigilantibus uideantur, quam quae somniantibus.*

119 *Diu.*, II, 127 : *Sin uera uisa diuina sunt, falsa autem et inania humana, quae est ista designandi licentia, ut hoc deus, hoc natura fecerit potius quam aut omnia deus, quod negatis, aut omnia natura ? Quod quoniam illud negatis, hoc necessario confitendum est.*

120 *Diu.*, II, 128 : *quae si alia falsa, alia uera, qua nota internoscantur, scire sane uelim.*

121 *Diu.*, II, 130 : *ingenio praestanti et eruditione perfecta.*

122 *Diu.*, II, 129 : *ex leuissimo enim et indoctissimo genere constant.*

123 *Diu.*, II, 132 : *Quae est enim forma tam inuisitata, tam nulla, quam non sibi ipse fingere animus possit, ut, quae numquam uidimus, ea tamen informata habeamus, oppidorum situs, hominum figuras ?*

124 *Diu.*, II, 135 : *aperta et clara.*

125 *Diu.*, II, 136 : *Sed haec externa ob eamque causam ignota nobis sunt, nonnulla etiam ficta fortasse : quis enim auctor istorum ?*

126 *Diu.*, II, 138 : *Quae est enim forma tam inuisitata, tam nulla, quam non sibi ipse fingere animus possit, ut, quae numquam uidimus, ea tamen informata habeamus, oppidorum situs, hominum figuras ?*

- 8) Les rêves sont souvent les résidus des pensées de l'état de veille¹²⁷.
 9) Il n'y a pas de cohérence, de liaison entre les rêves et la nature (aucune logique ne peut lier les signes prétendus des songes à des événements réels)¹²⁸.

146

Si l'on cherche à établir lesquels de ces arguments pourraient être de nature à invalider la véracité du songe de Scipion, il apparaît très vite que celui-ci ne tombe pas sous le coup d'un certain nombre d'entre eux. En effet, parce qu'il est donné comme un songe où la vérité fait l'objet d'une vision totale, comme un songe « patent et clair », il n'est concerné par aucun des cinq premiers : comme nous l'avons vu, Scipion a gardé intact le souvenir de son rêve, et sa vocation d'homme d'État dévoué à sa patrie en a été renforcée (1) ; en outre, le songe fut aussi clair qu'une vision à l'état de veille (2) – ce qui peut être considéré comme un critère de vérité (3) – et n'a pas requis la médiation d'un interprète (4) ; enfin, la majesté divine, loin d'être amoindrie, est renforcée par la limpidité de la révélation et par la contemplation céleste dont elle est le théâtre. Il n'est pas non plus invalidé par l'argument 9 : en effet, ce songe fait voir directement la nature, au lieu de renvoyer à elle par le truchement de signes. En revanche, les arguments 6, 7 et 8 semblent plus compromettants. Intéressons-nous d'abord aux deux derniers de ce trio.

L'argument 7 fournit une explication rationnelle de portée générale : l'esprit humain est capable, par sa faculté d'imagination, de fournir une représentation à ce qui n'est pas, ou à ce qu'il ne connaît pas, ce que l'esprit de Scipion pourrait fort bien avoir fait lui-même avec le monde céleste. Plus spécifiquement, l'argument 8 explique que les rêves sont souvent le produit des pensées ou des actions de l'état de veille. Cette théorie est notamment reprise d'Aristote, qui, dans deux opuscules des *Parua naturalia*, le *De insomniis* (« Des rêves ») et le *De diuinatione per somnum* (« De la divination dans le sommeil ») a présenté l'une des premières analyses rationnelles du rêve dans l'Antiquité en utilisant entre autres cet argument¹²⁹ : notons que Cicéron l'avait d'ailleurs déjà évoqué précédemment, en se référant explicitement au Stagirite, pour indiquer, dans le cadre de son troisième argument, ce que pourrait être un rêve d'origine naturelle¹³⁰. Or la force de cet argument est telle aux yeux de Cicéron, qu'il

¹²⁷ *Diu.*, II, 140 : *maxumeque reliquiae rerum earum mouentur in animis et agitantur de quibus uigilantes aut cogitauimus aut egimus.*

¹²⁸ *Diu.*, II, 142 : *quae est continuatio coniunctioque, quam, ut dixi, uocant συμπάθειαν* ; II, 147 : *neque naturae societas ulla cum somniis.*

¹²⁹ Voir *Insomn.*, 461a18-b21 ; 28 et *De diu. per somn.*, 463a25. Au sujet de l'influence d'Aristote sur Cicéron, voir J. Kany-Turpin et P. Pellegrin, « Cicero and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams », dans W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, Transactions Publishers, 1989, p. 220-245.

¹³⁰ Voir II, 128 : *Is (sc. animus) cum languore corporis nec membris uti nec sensibus potest, incidit in uisa uaria et incerta ex reliquiis, ut ait Aristoteles, inhaerentibus earum rerum quas uigilans*

n'hésite pas à donner grâce à lui une explication rationnelle d'un songe qu'il avait eu au temps de son exil à Atina (entre 59 et 57 avant J.-C.), et qui est rapporté par Quintus au livre I comme exemple de rêve divinatoire. Cicéron avait en effet rêvé que Marius, lui étant apparu, l'avait invité à garder courage et à se rendre, accompagné d'un licteur, dans son temple pour y trouver le salut¹³¹ ; or, peu après, le retour de Cicéron fut décrété par un sénatus-consulte voté dans le temple de Marius (le 1^{er} janvier 58), ce qui lui avait fait dire alors que « rien ne pouvait être plus divin que ce songe d'Atina »¹³² ; mais reprenant cette allusion au livre II, il écrit :

Mihi temporibus illis multum in animo Marius uersabatur recordanti quam ille grauem suum casum magno animo, quam constanti tulisset. Hanc credo causam de illo somniandi fuisse. (Diu., II, 140.)

À cette époque, Marius me venait souvent à l'esprit, car je me rappelais avec quelle grandeur d'âme, avec quelle constance il avait supporté son terrible malheur. Je crois que ce fut la raison pour laquelle je rêvai de lui.

– explication qui rappelle bien sûr le Scipion tout préoccupé de l'Africain du « Songe » et avec lui l'Ennius tout plein d'Homère des *Annales*.

Enfin, dans l'argument 6, qui concerne justement les songes réputés « patents et clairs », Cicéron souligne qu'on ne peut se fier entièrement à une expérience rapportée par autrui, parce qu'elle n'exclut pas la possibilité d'une falsification et qu'elle manque d'un garant véritable (*auctor*) : si l'autorité de tels songes est nulle, c'est qu'elle prétend en fait s'imposer en dépit de la raison, qui réclamerait qu'on puisse en éprouver la validité personnellement. L'argument retombe pourtant de manière problématique sur le « Songe de Scipion » : en tant que fiction, ce songe n'a certes pas d'autorité réelle ; mais en tant que songe même fictif donné comme étant l'expérience d'un grand homme comme Scipion, *qui aurait pu réellement faire un tel songe*, et en tant que songe raconté par Cicéron lui-même – lui aussi un grand homme politique doublé d'un philosophe –, n'acquiert-il pas une autorité paradoxale sur laquelle fait justement fond le passage déjà évoqué du *De amicitia* ?

Quelles conclusions tirer de ce parcours ? Il nous semble frappant de constater que même en se plaçant dans l'hypothèse communément admise selon laquelle le Cicéron du dialogue est à identifier purement et simplement au Cicéron réel, son argumentation contre la valeur divinatoire des songes n'invalide pas,

gesserit aut cogitauerit.

131 Il s'agit du temple dédié à l'Honneur et à la Vertu que Marius avait fait construire pour commémorer sa victoire sur les Teutons et sur les Cimbres.

132 *Diu.*, I, 59 : *dixisse te nihil illo Atinati somnio fieri posse diuinus.*

contrairement à ce qui a été dit¹³³, l'hypothèse du « Songe de Scipion » comme expression d'une expérience religieuse : en effet, à supposer même qu'on puisse faire une lecture du « Songe » à la lumière rétrospective du *De diuinatione*, non seulement il n'y a que trois arguments sur un total de neuf qui atteignent le « Songe », mais de plus ces trois arguments ne font que suggérer des explications concurrentes à l'explication religieuse (l'affabulation humaine, l'activité de représentation de l'esprit, le résidu des pensées de la veille), sans montrer, à l'inverse des autres, les incohérences de celle-ci ; enfin, sur ces trois arguments, un, celui du songe comme produit possible d'une affabulation humaine, est en partie déjoué par les gages d'autorité dont est paré le « Songe » (Scipion et Cicéron lui-même). La critique de la valeur divinatoire des songes au livre II du *De diuinatione* ne fait donc pas planer sur le « Songe » un doute rationaliste supplémentaire par rapport à ce que le « Songe » suggère déjà lui-même par la remarque sur l'origine possiblement physiologique du rêve fait par Scipion. Mais il convient à présent de se demander si imputer à Cicéron dans sa littéralité même la critique rationaliste de la divination exprimée au livre II n'est pas une hypothèse réductrice.

Une autre lecture du *De diuinatione*

Certains commentateurs, dont nous reprendrons ici les analyses, ont cherché à détrôner la *doxa* qui prévaut au sujet du *De diuinatione* : cette entreprise a été tout particulièrement illustrée par deux chercheurs qui publièrent en 1986 des articles parallèles dans un même numéro du *Journal of Roman Studies* : il s'agit de Malcolm Schofield et de Mary Beard¹³⁴. L'article de Schofield, sans remettre totalement en cause l'idée que Cicéron ait eu, à titre personnel, une préférence pour la critique rationnelle de la divination, montre, au moyen d'une analyse très nuancée du *De diuinatione*, que la méthode même de la Nouvelle Académie, qui consiste à laisser « intact et libre le jugement des auditeurs »¹³⁵, impose en quelque sorte un équilibre dans l'argumentation *pro et contra*, ce qui signifie que le livre II ne peut avoir pour fonction de détruire totalement le livre I sous peine de retomber dans le dogmatisme ; par ailleurs, la conclusion de l'article de Schofield invite opportunément à restituer sa complexité à une œuvre où, Cicéron étant à la fois auteur, interlocuteur sceptique du dialogue, et référence

¹³³ Voir H. Görgemanns, « Die Bedeutung der Traumeinkleidung... », art. cit. ; F. Lucidi, « Funzione divinatoria e razionalismo... », art. cit.

¹³⁴ M. Schofield, « Cicero for and against Divination », *JRS*, 76, 1986, p. 47-65 ; M. Beard, « Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse », *JRS*, 76, 1986, p. 33-46.

¹³⁵ Voir *Diu.*, II, 150 : *propriū [est] Academiae iudicium suū nullum interponere, ea probare quae simillima ueri uideantur, conferre causas et, quid in quamque sententiam dici possit, expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum [...]*.

d'autorité pour son frère Quintus (qui prend l'exemple de son rêve où il avait vu Marius), aucune interprétation unilatérale ne saurait s'imposer. L'article de Mary Beard, plus radical, soutient qu'il est même impossible d'attribuer formellement le point de vue sceptique à Cicéron : elle souligne entre autres le fait que le dialogue ne comporte aucune conclusion à la *disputatio* équilibrée *in utramque partem*, et fait remarquer que Cicéron lui-même, dans la préface du *De natura deorum*, a indiqué que chercher à connaître son opinion personnelle sur les différentes questions abordées était une marque de curiosité excessive¹³⁶. Il conviendrait alors, dans le cas du *De divinatione*, de préserver l'écart entre Cicéron interlocuteur du dialogue et Cicéron lui-même.

Nous ne tirerons pas ici de conclusion définitive, mais nous suggérerons à la suite de ces analyses, et conformément à la manière néoacadémicienne elle-même, qu'il y a une *probabilité* non négligeable pour qu'on ne puisse pas réduire la pensée de Cicéron sur la question du songe à celle qu'il défend au livre II du *De divinatione*. Il convient à cet égard de souligner le paradoxe de la posture néoacadémicienne de Cicéron, à savoir qu'elle peut le conduire, au nom du probable et du vraisemblable, à prendre parti, *in fine*, pour une autre position que celle de la Nouvelle Académie. L'exemple le plus frappant est celui de la fin du *De natura deorum*, où Cicéron, qui avait pourtant refusé de donner son point de vue au commencement du dialogue au nom du respect des droits de la *ratio*, écrit :

Haec cum essent dicta, ita discessimus ut Velleio Cottae disputatio uerior, mihi Balbi ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior. (N. D., III, 95)

Après cet échange, nous nous quittâmes dans l'état d'esprit suivant : si c'était l'exposé de Cotta qui paraissait à Velleius le plus véridique, moi, c'était celui de Balbus qui me semblait tendre le plus à la vraisemblance.

En d'autres termes, Cicéron juge plus convaincante l'argumentation du stoïcien Balbus en faveur du providentialisme, que celle de Cotta développant une position sceptique. On peut certes se demander s'il s'agit bien là du point de vue véritable de Cicéron, ou s'il ne faut pas plutôt y voir une affirmation purement stratégique, visant à défendre l'exposé le plus conforme aux croyances du *mos maiorum* et à prendre des distances avec celui dont la portée est la plus subversive¹³⁷. Mais il ne nous semble pas interdit de supposer que la

¹³⁶ *N. D.*, I, 10 : *Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est.* Comme le précise la phrase suivante, ce serait rechercher un argument d'autorité au détriment de la raison : *non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt.*

¹³⁷ Pour différentes interprétations de ce passage, voir M. Schofield, « Cicero for and against Divination », art. cit., p. 57-58. Sur la question des réticences cicéroniennes à l'égard de la

Nouvelle Académie, tout en ayant fourni à Cicéron une *méthode* d'investigation philosophique, ne lui a pas nécessairement fourni un *contenu* de pensée.

Dès lors, il n'est pas exclu que le point de vue de Cicéron soit à chercher non seulement dans l'exposé sceptique du livre II, mais aussi l'argumentation qu'il prête à son frère Quintus en faveur de la divination : posture contradictoire, certes, mais n'avons-nous pas déjà rencontré chez l'Arpinate, en étudiant la question de l'immortalité de l'âme, une telle contradiction, ou en tout cas une telle tension, entre élan dogmatique vers la croyance religieuse et réserve sceptique ? En ce qui concerne plus particulièrement les songes, l'exposé de Quintus repose schématiquement sur trois mouvements argumentatifs :

- 1) Le premier d'entre eux, de loin le plus long (I, 39-58) cherche à montrer, par une succession d'exemples empruntés aux sources les plus variées, que la croyance dans la valeur divinatoire des songes a pour elle le consensus de la plupart des hommes : cette croyance est partagée par les poètes qui racontent ces songes¹³⁸ comme par les philosophes¹³⁹ ou encore les historiens¹⁴⁰ qui en ont rapporté de nombreuses expériences, par les Grecs comme par les Romains¹⁴¹, mais aussi par les peuples barbares¹⁴², par les interlocuteurs mêmes du dialogue enfin, Quintus et Cicéron, puisque tous deux ont fait au moins une fois dans leur vie l'expérience de rêves prémonitoires confirmés par les faits¹⁴³.
- 2) Le second (I, 60-62) répond à l'objection selon laquelle de nombreux rêves sont faux en posant qu'il y a sans doute moins de rêves faux que de rêves rendus obscurs par l'absence de préparation adéquate de l'âme au sommeil¹⁴⁴ : Socrate, Platon, et les pythagoriciens¹⁴⁵ ont d'ailleurs formulé

Nouvelle Académie dès lors qu'entrent en jeu les intérêts de l'État et du *mos maiorum*, voir également les débats sur l'interprétation de *Leg.*, I, 59, voir *supra*, p. 122.

¹³⁸ Sont cités des vers d'Ennius et d'Accius (*Diu.*, 40-45).

¹³⁹ Sont cités notamment les noms suivants : Chrysippe (*Diu.*, 39 ; Quintus évoque plus loin, en 56, les stoïciens en général) ; Héraclide du Pont (46) ; Socrate et Platon (52) ; Xénophon (52-53) ; Aristote (53).

¹⁴⁰ Voir les noms cités par Quintus en *Diu.*, 48-55.

¹⁴¹ Voir *Diu.*, I, 55 : *Sed quid ego Graecorum ? Nescio quo modo me magis nostra delectant.*

¹⁴² Voir *Diu.*, I, 47 : *Est profecto quiddam etiam in barbaris gentibus praesentiens atque diuinans.*

¹⁴³ Voir *Diu.*, I, 58-59 : Quintus affirme avoir vu en songe son frère arrivant à cheval vers lui sur la rive d'un fleuve.

¹⁴⁴ *Diu.*, I, 60 : « *At multa falsa. Immo obscura fortasse nobis. Sed sint falsa quaedam ; contra uera quid dicimus ? Quae quidem multo plura euenirent, si ad quietem integri iremus.*

¹⁴⁵ *Diu.*, I, 60-62. L'explication de l'interdit pythagoricien des fèves parce que celles-ci s'opposeraient à la qualité des rêves se retrouve chez D. L., VIII, 24 et Jambl., *V. P.*, 106-107 (où les fèves ne sont cependant pas mentionnées explicitement). Pour les autres explications apportées par les Anciens à l'interdit pythagoricien des fèves, voir Plin., *H. N.*, XVIII, 118 ; D. L., VIII, 34 (= Arstt., *Sur les Pythagoriciens*, frg. 195 Rose) ; Jambl., *V. P.*, 82-86. Sur le sujet, voir : W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 183-184 ; J. Scarborough, « Beans, Pythagoras, Taboos, and Ancient Dietetics », *CW*, 75, 1982, p. 355-358, et en dernier lieu, G. Sole, *Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.

certaines prescriptions alimentaires et hygiéniques afin de disposer l'âme à bénéficier de « visions calmes et véridiques » en songe¹⁴⁶.

- 3) Le troisième et dernier (I, 63-71) vise à établir l'existence d'une aptitude de l'âme à communiquer avec le monde des dieux : Quintus se réfère notamment à la typologie des songes de Posidonius évoquée précédemment (l'âme peut prophétiser soit par elle-même du fait de sa parenté avec les dieux, soit en communiquant avec les âmes immortelles dont l'air est empli, soit en conversant directement avec les dieux eux-mêmes¹⁴⁷), qui permet de rendre compte de l'acuité des facultés divinatoires de l'âme à l'approche de la mort, c'est-à-dire quand elle est sur le point d'être affranchie des liens corporels¹⁴⁸.

S'il est vrai que Cicéron s'emploie à réfuter dialectiquement ces affirmations dans son exposé, en montrant, au moyen des arguments que nous avons relevés, que l'édifice sur lequel elles reposent est rationnellement faible et qu'il existe des explications plus satisfaisantes tirées de la nature même, faut-il pour autant poser qu'il leur refuse toute validité ? Il nous semble qu'il faut souligner, bien au contraire, les liens étroits qu'entretiennent les arguments de Quintus avec certaines orientations de la pensée cicéronienne, telles qu'elles apparaissent dans ses autres œuvres, en particulier dans le livre I des *Tusculanes*. En effet, l'argument selon lequel une croyance est rendue vraisemblable du fait du consensus universel des hommes est utilisé par Cicéron lui-même dans ce livre pour appuyer la thèse de l'immortalité de l'âme¹⁴⁹ : aurait-il recouru, pour soutenir l'une des croyances les plus chères à son cœur, un argument auquel il n'eût attaché aucune valeur ? Et si le scepticisme avait paru à ses yeux détruire purement et simplement cet argument, l'aurait-il utilisé dans les *Tusculanes* où il se revendique, comme nous l'avons vu, de la Nouvelle Académie ? Par ailleurs, même s'il est vrai que Cicéron critique, au livre II, les croyances de Pythagore et de Platon relatives à la préparation de l'âme aux révélations des songes¹⁵⁰, Quintus cependant, en soulignant que « l'autorité de ces philosophes, quand bien même ils n'apporteraient pas d'arguments, suffirait à écraser ces

146 *Diu.*, I, 61 : *tum ei (sc. animo aut menti) quietis occurrent tranquilla atque ueracia.*

147 Voir *supra*, p. 103.

148 *Diu.*, I, 63 : *Viget autem et uiuit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit.* Quintus cite également plus loin (70-71) le philosophe Cratippe, académicien ayant rejoint l'école d'Aristote, qui justifie entre autres la divination onirique à partir de la théorie de l'âme humaine comme émanation de l'âme divine.

149 *Tusc.*, I, 35 : *Quodsi omnium consensus naturae uox est, omnesque qui ubique sunt consentiunt esse aliquid quod ad eos pertineat qui uita cesserint, nobis idem existimandum est.*

150 *Diu.*, II, 119, voir *supra*, p. 144.

philosophes minuscules »¹⁵¹ que sont les épicuriens, parle exactement comme le fait Cicéron en son nom propre en d'autres passages. En effet, dans une phrase déjà citée du livre I des *Tusculanes*, il écrit que l'autorité de Platon vaincrait ses réticences même s'il n'apportait aucun argument¹⁵² ; de plus, à l'idée d'une victoire de l'autorité de Platon sur l'argumentation des épicuriens, correspond entre autres le célèbre *Errare mehercule malo cum Platone [...] quam cum istis uera sentire*, toujours du livre I des *Tusculanes* (59). La posture philosophique qui commande ce livre, celle d'un scepticisme n'ayant cependant pas entièrement rompu avec les prestiges de l'autorité, n'indique-t-elle pas que l'exposé de Quintus dans le *De diuinatione* ne peut pas être considéré comme étranger à la pensée de Cicéron ?

152

Enfin, l'idée de facultés divinatoires de l'âme humaine à l'approche de la mort est soutenue, comme nous l'avons vu, par Laelius dans le *De amicitia*, qui évoque le pressentiment de Scipion quelques jours avant sa mort¹⁵³, tandis que Caton, dans le *De senectute*, reprend à son compte les croyances de Cyrus chez Xénophon sur les présages de l'âme quand le sommeil, état qui révèle la nature divine de l'âme, détend ses liens avec le corps¹⁵⁴ : même si, nous l'avons dit, les masques de Laelius et de Caton nous imposent une certaine prudence, il semble clair que Cicéron ne peut rejeter complètement ce qu'il pare des atours de l'autorité et de la vraisemblance dans ces deux œuvres contemporaines du *De diuinatione*.

Il apparaît alors que le vrai Cicéron, dans le *De diuinatione*, ne peut être identifié entièrement à l'interlocuteur sceptique du dialogue : par un phénomène assez fascinant de dédoublement, sa pensée semble s'être projetée à la fois sur l'argumentation défendue par le personnage Cicéron, et sur celle de son frère Quintus. Le *De diuinatione* ne fait donc qu'exprimer à nouveau, sur la question de la divination et en particulier sur celle de la valeur des songes, les tensions inhérentes à la pensée cicéronienne déjà observées sur la question de l'immortalité de l'âme : pensée qui se fait tour à tour dogmatique et sceptique, religieuse et rationnelle, pensée dans laquelle la croyance n'efface pas les exigences de la raison, et dans laquelle, inversement, le travail d'épuration critique des croyances n'est jamais totalement négateur et préserve finalement les plus hautes d'entre elles (ce qui rejoint d'ailleurs la distinction finale du *De diuinatione*

151 *Diu.*, I, 62 : *Qui (sc. Plato et Socrates) ut rationem non redderent, auctoritate tamen hos minutos philosophos uincerent.*

152 *Tusc.*, I, 49 : *Vt enim rationem Plato nullam adferret (uide quid homini tribuam), ipsa auctoritate me frangeret.* Voir *supra*, p. 138.

153 *Lael.*, 13 : voir *supra*, p. 140-141.

154 *C. M.*, 81 : voir *supra*, p. 143.

entre *superstitio* et *religio* même si cette distinction faite par le personnage Cicéron est établie sur la base du rejet apparent de la divination¹⁵⁵).

Au terme de ce chapitre, on peut donc affirmer que le « Songe » s'intègre parfaitement dans l'économie de la pensée cicéronienne, dont il reflète les croyances et les tensions. La doctrine de l'immortalité de l'âme et la forme du songe de révélation ne peuvent être considérés ni comme de purs procédés littéraires, ni comme une pure fantaisie mystique qui ne serait pas véritablement représentative de la pensée de Cicéron : non seulement de nombreux passages de ses autres œuvres montrent justement que sa pensée ne peut se réduire au scepticisme agnostique auquel on l'identifie parfois, mais de plus même les œuvres qui sont réputées les plus sceptiques sur les questions qui nous intéressent, à savoir le livre I des *Tusculanes* ou le *De divinatione*, ne remettent pas en cause, à l'analyse, les fondements du « Songe ». Il faut donc lire ce dernier en conservant au motif eschatologique sa religiosité propre, en considérant qu'il exprime à tout le moins la *possibilité* d'un accès révélé à la vérité, tout en ayant conscience que par certaines remarques (l'explication du rêve de Scipion comme éventuel produit de ses pensées de la veille, la preuve et non pas seulement l'énoncé dogmatique de l'immortalité de l'âme à la fin du « Songe »), Cicéron ne donne pas un blanc-seing fidéiste à sa révélation¹⁵⁶.

155 *Div.*, II, 148-149.

156 Outre les analyses déjà évoquées de F. Lucidi et de H. Görgemanns, nous rejetons donc également celle de F. Gleis, « Kosmologie statt Eschatologie », art. cit., qui soutient que le cadre du songe ne renvoie pas à une dimension apocalyptique, mais symbolise la raison spéculative dans son désir d'ordonner un savoir cosmologique, par ailleurs chargé d'exprimer l'idéal politique de la *concordia*. Inversement, notre position rejoint celles de : P. Boyancé, pour qui les images cicéroniennes sont un « témoignage religieux, et non pas seulement une rêverie philosophique » (*Études...*, op. cit., p. 119) ; F. Guillaumont, *Philosophe et augure*, op. cit., p. 132-133, qui, tout en jugeant acceptable la lecture rationaliste de Goergemanns, refuse de la considérer comme la seule possible et estime que Cicéron laisse ouverte l'interprétation mantique du songe de Scipion ; J. Hammerstaedt, « Nichts als ein Traum? », art. cit., qui soutient que les réserves cicéroniennes formulées à l'égard de la divination dans le *De divinatione* ne peuvent invalider la valeur de la révélation (étudiée ici sous l'angle particulier de la prophétie faite à Scipion) représentée dans le « Songe ».

LE « SONGE DE SCIPION » COMME RÉVÉLATION FINALE :
LA PLACE DU *SOMNIVM*
DANS L'ÉCONOMIE DU *DE REPUBLICA*

Macrobe avait déjà souligné, dans un passage de son *Commentaire*, la place stratégique du « Songe de Scipion » au sein du *De republica* :

Après avoir, au fil du débat, donné la palme à la justice dans toute circonstance, calme ou troublée, de la vie publique, il a placé le développement sur le séjour sacré des âmes immortelles et sur les secrets des régions célestes au point culminant de son œuvre achevée, en révélant où doivent aller, ou plutôt revenir, les hommes qui auront géré la république avec prudence, justice, courage et tempérance¹.

Ainsi, la place finale occupée par le « Songe » est aussi le point culminant de l'œuvre (*operis fastigio*), dont il assure l'unité en révélant (*indicans*) l'horizon eschatologique de l'action politique analysée tout au long du dialogue et en donnant ainsi un ultime fondement à l'exigence de justice. C'est remarquer à juste titre que le « Songe de Scipion » joue un rôle analogue dans le *De republica* à celui que joue le mythe d'Er au sein de la *République* platonicienne, et mettre ainsi en évidence, que, pas plus que celui-ci, il ne saurait être considéré comme un épilogue artificiellement rattaché à la structure qui précède. C'est d'ailleurs grâce à Macrobe que nous savons, bien que le début du livre VI soit perdu, comment s'opérait la transition entre le dialogue et le récit du « Songe » :

Voici en effet l'occasion qui poussa Scipion lui-même à raconter un songe sur lequel il avait, selon son propre témoignage, gardé longtemps le silence. Laelius déplorait qu'on n'eût élevé à Nasicca aucune statue sur une place publique, pour le récompenser d'avoir mis à mort un tyran. Scipion lui répondit et termina par ces mots :

— Scipion : Pour les sages, la conscience qu'ils ont d'avoir accompli des actions d'éclat est sans doute la plus belle récompense de leur vertu. Cependant cette vertu divine aspire à autre chose qu'à des statues soudées à leur base par du plomb

1 Macr., *In Somn.*, I, 1, 8 : *Postquam in omni rei publicae otio ac negotio palmam iustitiae disputando dedit, sacras immortalium animarum sedes et caelestium arcana regionum in ipso consummati operis fastigio locavit, indicans quo his perueniendum uel potius reuertendum sit qui rem publicam cum prudentia, iustitia, fortitudine ac moderatione tractauerint* (traduction M. Armisen-Marchetti, éd. cit., légèrement modifiée).

ou à des triomphes, dont les lauriers se dessèchent ; elle vise à des récompenses plus solides et gardant plus de fraîcheur.

— Quelles sont ces récompenses ? demanda Laelius.

— Scipion répondit : Permettez-moi, puisque nous sommes déjà à notre troisième jour de vacances...

et il continua sur le sujet qui l'amena à raconter le songe qu'il avait eu ; il leur montrait que les récompenses plus solides et gardant plus de fraîcheur étaient celles qu'il avait vues lui-même réservées, dans le ciel, aux bons chefs d'État².

Ce thème de la vanité de la gloire terrestre par rapport à la gloire offerte dans l'au-delà, présent dans le « Songe » (20-25), fait également écho à un passage du discours de Scipion dans le dialogue préliminaire (I, 26) sur lequel nous reviendrons plus loin : cet exemple montre, parmi d'autres, que la révélation finale instaure bien un dialogue avec le reste de l'œuvre. Si Macrobe, dont le

156 *Commentaire* vise à expliquer les conceptions exposées dans le « Songe », n'a pas développé la question des rapports de celui-ci avec le reste du *De republica*, un certain nombre de commentateurs modernes ont abordé ce problème et ainsi permis de mettre au jour l'unité de l'œuvre cicéronienne et sa polarisation vers sa révélation finale³. En nous appuyant sur ces analyses, nous allons étudier dans quelle mesure la révélation représentée au livre final de l'œuvre peut être également tenue : pour une révélation de l'œuvre elle-même, c'est-à-dire une clé de voûte en même temps qu'une illumination finale de celle-ci, même s'il faut d'emblée souligner que l'état plus ou moins mutilé des trois premiers livres de l'œuvre et la perte presque totale des deux suivants empêchent d'aller

2 Macr., *In Somn.*, I, 4, 2-3 (= *Rep.*, VI, 4 Bréguet) : *Nam Scipionem ipsum haec occasio ad narrandum somnium prouocauit, quod longo tempore se testatus est silentio condidisse. Cum enim Laelius quereretur nullas Nasicæ statuas in publico in interfecti tyranni remunerationem locatas, respondit Scipio post alia in haec uerba : « Sed quamquam sapientibus conscientia ipsa factorum egregiorum amplissimum uirtutis est praemium, tamen illa diuina uirtus non statuas plumbo inhaerentes nec triumphos arescentibus laureis, sed stabiliora quaedam et uiridiora praemiorum genera desiderat. » — « Quae tamen ista sunt ? » inquit Laelius. Tum Scipio : « Patimini me, quoniam tertium diem iam feriat sumus », et cetera quibus ad narrationem somnii uenit, docens illa esse stabiliora et uiridiora praemiorum genera quae ipse uidisset in caelo bonis rerum publicarum seruata rectoribus, sicut his uerbis eius ostenditur.*

3 Voir notamment : J. Atkins., « L'argument du *De republica* et le *Songe de Scipion* », *Les Études philosophiques*, 2011/4, p. 445-469 ; R. Coleman, « The Dream of Cicero », art. cit. ; S. Cole, « Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome », *Arethusa*, 39, 2006, p. 531-548 ; J.-L. Ferrary, « Durée et éternité dans le *De republica* de Cicéron », dans M. Citroni (dir.), *Letteratura e Civitas. Transizioni della Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, Edizioni ETS, 2012, p. 90-97 ; R. Gallagher, « Metaphor in Cicero's *De re publica* », *CQ*, 51/2, 2001, p. 509-519 ; M. Pohlenz, « Ciceros *De re publica* als Kunstwerk », dans *Festschrift R. Reitzenstein*, Leipzig/Berlin, s.n., 1931, p. 70-105 ; J. Powell, « Second Thoughts on the *Dream of Scipio* », *PLS*, 9, 1996, p. 13-27 ; M. Ruch, « La composition du *De republica* », *REL*, 26, 1948, p. 157-171.

aussi loin que l'on voudrait dans l'analyse. Nous présenterons tout d'abord les principaux thèmes autour desquels se noue le dialogue du « Songe » avec le reste du *De republica*. Il nous faudra envisager successivement quatre enjeux : la question du personnage de Scipion, interlocuteur principal du dialogue, et bénéficiaire en même temps que narrateur de la révélation finale dans l'espace du *De republica* ; l'aspect politique (la réflexion sur l'homme d'État idéal et sur le meilleur régime) ; le problème de l'utilité de la connaissance de la nature, qui fait l'objet du dialogue préliminaire du *De republica* ; enfin, le thème de la dialectique de la gloire humaine et de la gloire céleste, et, celle, qui lui est associée, de la durée et de l'éternité. À l'issue de ces analyses, nous récapitulerons, à partir des distinctions établies par Ph. Hamon au sujet de la « clause » et des fonctions propres à la forme de la révélation finale que nous avons définies dans le chapitre préliminaire, en quoi consiste le rôle du *Somnium* dans le *De republica*.

LE SOMNIVM ET LA FIGURE DE SCIPION

Dans la *République* de Platon, le mythe eschatologique final raconte l'expérience de l'au-delà faite par Er le Pamphylien, simple soldat mort au combat : le bénéficiaire de la révélation est ainsi, comme nous l'avons dit, une figure non marquée, que rien ne semblait appeler à revenir parmi les hommes pour y jouer un rôle de « prophète » ; en outre, le nom d'Er apparaît seulement dans la *République* à l'occasion du récit par Socrate de ce mythe. À l'inverse, dans le texte cicéronien, Scipion Émilien est non seulement un homme d'exception par son ascendance et ses mérites propres, ce qui semble justifier qu'une pareille révélation lui ait été octroyée, mais de plus, il est le personnage central du dialogue mis en scène dans les cinq premiers livres du *De republica*. Insistons sur ce point avant d'aborder la question des rapports temporels entre le dialogue et le songe fait par Scipion.

Scipion est bien le personnage principal du *De republica*. Soulignons tout d'abord que le dialogue a lieu, pendant les Fêtes latines de l'année 129, dans ses jardins où il reçoit ses amis⁴ : on peut se demander si ce lieu n'est pas une façon de polariser discrètement le dialogue sur la figure de Scipion, de la même manière que, dans le *De oratore*, la conversation est mise en scène à Tusculum dans la villa de Crassus⁵, lequel se trouve être l'interlocuteur principal du

4 *Rep.*, I, 14 : *Nam cum P. Africanus hic Pauli filius feriis Latinis Tuditano cons. et Aquilio constituisset in hortis esse familiarissimique eius ad eum frequenter per eos dies uentituros se esse dixissent [...]*. On sait qu'il s'agissait d'une villa suburbaine, au nord-ouest de Rome (voir *N. D.*, II, 11).

5 Voir *De or.*, I, 24. Sur les analogies entre le cadre du *De republica* et celui du *De oratore*, dialogues mettant en scène des personnages historiques, voir *supra*, p. 115.

dialogue en même temps que le porte-parole des vues cicéroniennes en matière d'éloquence. En outre, au terme du dialogue préliminaire, le statut particulier de Scipion est confirmé dans la mesure où c'est à lui que va incomber la tâche, sur une suggestion de Laelius, d'exposer quelle forme de gouvernement il considère comme la meilleure⁶, ce qu'approuvent aussitôt l'ensemble des autres participants⁷ : Laelius justifie son choix en expliquant que Scipion connaît mieux ce sujet que toutes les autres personnes en présence, du fait de son rôle de premier plan dans l'État, et de ses conversations avec Panétius et Polybe, les deux Grecs les plus compétents en matière politique⁸ ; cet éloge est repris par Philus, qui souligne le talent naturel et l'expérience politique de Scipion, joints à des lectures qui lui ont permis de nourrir une réflexion théorique approfondie en la matière⁹. Et c'est dès lors Scipion qui va mener l'essentiel du dialogue : c'est à lui que revient, dans la suite du livre I, le soin de définir les notions de *res publica* et de *populus*, de présenter les trois grands systèmes politiques purs (monarchie, aristocratie, démocratie), et de justifier pourquoi, malgré l'excellence de la monarchie, un système mixte tel que celui de Rome est préférable ; c'est lui qui, au livre II, expose l'origine et le développement de la constitution romaine, Laelius indiquant de nouveau que cette tâche lui appartient dans la mesure où ses origines et sa situation brillante dans l'État lui donnent le plus de légitimité pour aborder ces sujets¹⁰ ; au livre III, s'il passe certes provisoirement au second plan au moment de la *disputatio in utramque partem* de Philus et de Laelius respectivement pour et contre la justice¹¹, c'est lui qui clôt ce débat en témoignant son vif enthousiasme pour le discours de Laelius

6 *Rep.*, I, 33 : *Scipionem rogemus ut explicet quem existimet esse optimum statum ciuitatis.*

7 *Rep.*, I, 34 : *Cum id et Philus et Manilius et Mummius admodum adprobauissent [...].*

8 *Ibid.* : *non solum ob eam causam fieri uolui quod erat aequum de re publica potissimum principem rei publicae dicere, sed etiam quod memineram persaepe te cum Panaetio disserere solitum coram Polybio, duobus Graecis uel peritissimis rerum ciuiliu.* Sur les liens historiques de Panétius et de Polybe avec Scipion et sur l'influence de leurs conceptions politiques sur le *De republica*, voir l'édition E. Bréguet, t. I, p. 107-109 et 112-113 ; sur la vision cicéronienne de ce qu'il est convenu d'appeler le « cercle des Scipions », voir l'article de J. Zetzel, « Cicero and the Scipionic Circle », *HSCP*, 76, 1972, p. 173-179.

9 *Rep.*, I, 37 : *Non hercule, inquit, Scipio, dubito quin tibi ingenio praestiterit nemo, usuque idem in re publica rerum maximarum facile omnis uiceris, quibus autem studiis semper fueris tenemus. Quam ob rem si ut dicis animum quoque contulisti in istam rationem et quasi artem, habeo maximam gratiam Laelio.*

10 *Rep.*, I, 71 : *Tum uero, inquit, Scipio, ac tuum quidem unius. Quis enim te potius aut de maiorum dixerit institutis, cum sis clarissimis ipse maioribus, aut de optimo statu ciuitatis ? Quem si habemus (etsi ne nunc quidem), tum uero quis te possit esse florentior ? aut de consiliis in posterum prouidendis, cum tu duobus huius urbis terroribus depulsis in omne tempus prospexeris ?*

11 Sur ces deux discours, voir les articles classiques de J.-F. Ferrary, « Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron », *MEFRA*, 86/2, 1974, p. 745-771 ; « Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica*, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade », *REL*, 55, 1977, p. 128-156.

et en indiquant vraisemblablement (les manuscrits présentent ici une lacune importante) en quoi il est supérieur à celui de Philus¹², avant de poursuivre sur une distinction entre faux et vrais États (III, 43 *sq.*) ; enfin, malgré leur état extrêmement mutilé, rien n'indique que Scipion n'ait pas été l'auteur de l'exposé des livres IV et V, qui abordaient respectivement la question des institutions morales, religieuses et culturelles de Rome¹³ et celle des tâches et des qualités du chef d'État, point que semble avoir aussi abordé la partie du livre VI précédant le « Songe ».

Dans cette perspective, le « Songe de Scipion », au livre VI, joue le rôle d'une double confirmation : confirmation du rôle principal de Scipion, *narrateur* du « Songe », en même temps que des qualités exceptionnelles de Scipion, *bénéficiaire* de l'expérience de révélation décrite dans le « Songe ». La place finale du « Songe » exprime ainsi, conformément aux conceptions qui y sont exprimées et aux promesses qui y sont faites à Scipion, l'*apothéose* de ce dernier à deux niveaux temporels, en rapport avec les deux aspects de la personnalité de Scipion, homme de réflexion et d'action : dans le présent du dialogue, cette apothéose, d'ordre symbolique, est celle du penseur qui, après avoir exposé ses vues politiques en se plaçant sur le terrain de l'argumentation et du débat avec ses interlocuteurs, se transforme en héraut d'une parole révélée ; par ailleurs, pour le temps qui doit suivre le dialogue, mis en scène en 129 quelques jours avant la mort de Scipion, cette apothéose, au sens propre cette fois, est celle du grand homme d'État dont le livre final de l'œuvre annonce l'accès à l'immortalité céleste.

Cependant, il faut aussi considérer l'existence d'un rapport temporel inverse entre les cinq premiers livres du *De republica* et le « Songe », car celui-ci, tout en étant placé en son livre final, narre une expérience donnée comme ayant eu lieu en 149, c'est-à-dire vingt ans avant la date fictive du dialogue. Cette distorsion produit un effet de sens particulièrement puissant, parce que la révélation du « Songe », tout en ouvrant une porte vers le présent éternel des

12 *Rep.*, III, 42 : *Quae cum dixisset Laelius, etsi omnes qui aderant significabant ab eo se esse admodum delectatos, tamen praeter ceteros Scipio quasi quodam gaudio elatus.*

13 D'après un témoignage de Lactance, Cicéron avait entrepris de traiter le problème des rapports du corps et de l'âme au livre IV, mais il l'aurait fait de manière superficielle : *Temptabo tamen, quoniam corporis et animi facta mentio est, utriusque rationem, quantum pusillitas intelligentiae meae peruidet, explicare. Quod officium hac de causa maxime suscipiendum puto, quod Marcus Tullius, uir ingeni singularis, in quarto de re publica libro, cum id facere temptasset, materiam late patentem angustis finibus terminavit leuiter summa quaeque decerpens (Opif., I, 11-12).* Dans son édition, E. Bréguet, t. I, p. 189, y voit le thème du livre, mais les fragments qu'elle réunit, qui portent sur des questions telles que les différentes classes de l'État romain, l'éducation, les mœurs, ou encore la poésie et le théâtre, ne confirment pas ce jugement : il semble alors préférable de voir dans la question du corps et de l'âme, non pas le thème, mais un thème du livre IV, apparaissant peut-être dans une digression.

lois de l'univers et vers l'avenir de l'âme humaine, en particulier vers celui qui est promis à Scipion, apparaît également comme une remontée vers le passé : la transcendance à laquelle le *De republica* suggère un accès final a en réalité déjà été révélée à Scipion, et il s'agit pour lui, par la mémoire, d'en réactualiser l'illumination. Ce renversement du temps est peut-être le moyen trouvé par Cicéron pour conférer au songe le pouvoir auctorial du passé que possède le mythe eschatologique platonicien, présenté au terme du *logos*, mais en réalité issu d'une tradition religieuse plus ancienne que le *logos*. Reste à déterminer si Cicéron, dans la mesure où la révélation finale qu'il met en scène a été octroyée à Scipion avant l'époque du dialogue, a cherché ou non à suggérer chez celui-ci une mémoire de la révélation de sa jeunesse au cours des cinq premiers livres, de nature à orienter son exposé théorique sur la politique. En d'autres termes, et pour parler à la manière de Genette, y a-t-il, dans la bouche de Scipion, dans les cinq premiers livres du *De republica*, des éléments de prolepse qui annoncent le livre final, et qui sont en même temps des analepses de son expérience passée ? Pour répondre à cette question, il nous faut envisager les différents aspects du dialogue thématique qu'instaure le « Songe » avec les livres précédents, à commencer par la question politique.

LE « SONGE DE SCIPION » ET LES ENJEUX POLITIQUES DU *DE REPUBLICA*

Comme Cicéron l'indique lui-même dans une lettre à son frère Quintus déjà évoquée, le *De republica* a pour objet premier la double détermination du meilleur type de constitution et du meilleur citoyen¹⁴. Ces deux points peuvent nous servir commodément de repères pour interroger la relation du « Songe » aux livres précédents dans une perspective politique : nous examinerons tout d'abord, par commodité de présentation, la question de l'*optimus civis*.

14 Q. fr., III, 5, 1 : *de optimo statu civitatis et de optimo civis*. Parmi la vaste bibliographie consacrée à l'un ou l'autre de ces deux points, voir : E. Asmis, « The Politician as Public Servant in Cicero's *De republica* », dans C. Auvray-Assayas, D. Delattre (dir.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2001, p. 109-128 ; E. Asmis, « A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in *De republica* », *AJPh*, 126/3, 2005, p. 377-416 ; J.-L. Ferrary, « The Statesman and the Law in the Political Philosophy of Cicero », dans A. Laks, M. Schofield (dir.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, University Press, 1995, p. 48-73 ; W. Nicgorski, « Cicero's Focus. From the Best Regime to the Model Statesman », *Political Theory*, 19/2, 1991, p. 230-251 ; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone: tra filosofia e ideologia aristocratica romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1990, p. 35-51 et 93-111 ; J. Powell, « The Rector *Rei Publicae* of Cicero's *De Republica* », *SCI*, 13, 1994, p. 19-29.

La question de sa mission et de ses qualités, quoiqu'elle ait été tout particulièrement traitée au livre V et au début du livre VI, traverse en réalité l'ensemble du *De republica*. Elle apparaît en effet dès le préambule du livre I, où Cicéron parle en son nom propre. Dans des fragments qu'E. Bréguet attribue à ce livre, l'Arpinate écrit que « pour les hommes de bien, il n'existe aucune mesure, ni aucun terme au dévouement pour la patrie »¹⁵ et que cette dernière est « une mère d'un âge plus vénérable que celui qui nous a engendrés », qui mérite à ce titre une reconnaissance plus grande encore¹⁶ : ce passage annonce la proclamation par le « Songe » de la précellence de la *pietas* patriotique sur la *pietas* filiale¹⁷. De même, et cette fois-ci parmi les fragments d'origine non douteuse, peut-on lire plusieurs passages qui trouvent un écho assez précis dans le « Songe », comme cette remarque qui lie la vertu avec l'action collective, et condamne implicitement la morale épicurienne du plaisir et du désengagement de la vie politique :

Tantum esse necessitatem uirtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea uis omnia blandimenta uoluptatis otique uicerit. (Rep., I, 1.)

La nature a imposé si impérieusement aux hommes l'obligation de la vertu et leur a inspiré une telle passion pour défendre l'existence de la collectivité, que cette force-là a triomphé de tous les attraits de la volupté et du loisir.

- passage que l'on peut mettre en relation avec la fin du « Songe », qui oppose la destinée de ceux qui ont contribué au salut de la patrie avec celle des hommes qui se sont abandonnés au plaisir (*Somn.*, 29) – ou encore cette phrase qui clôt le préambule :

Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen uirtus accedat humana quam ciuitates aut condere nouas aut conseruare iam conditas. (Rep., I, 12.)

Il n'est en effet aucune activité où la vertu humaine soit plus proche de la puissance divine que celle qui consiste à fonder de nouvelles cités et à conserver celles qui ont déjà été fondées¹⁸.

- remarque qui introduit discrètement le thème des fondements métaphysiques de l'action politique et trouve une confirmation dans le passage du « Songe »

15 Frg. 1 Bréguet (= Aug., *Epist.*, 91, 3) : *nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis.*

16 Frg. 2 Bréguet (= Non., 428, 8) : *Sic quoniam plura beneficia continet patria et est antiquior parens quam is qui creauit, maior ei profecto quam parenti debetur gratia.*

17 *Somn.*, 16 : *iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est.*

18 Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

où sont affirmées la prédilection du dieu suprême pour l'activité humaine tendant vers la formation de cités et la récompense céleste réservée aux *[ciuitatum] conseruatores*¹⁹.

Pour en venir à présent au corps même du dialogue, c'est au terme de l'entretien préliminaire, que nous étudierons plus loin en détail, qu'apparaît pour la première fois le thème de la tutelle de l'État par le citoyen d'élite. Laelius, qui vient de dénoncer la rupture de la concorde dans la cité provoquée par les réformes puis la mort de Tibérius Gracchus comme un problème bien plus urgent que les questions astronomiques abordées jusque alors²⁰, affirme en effet :

Obtrectatores autem et inuidi Scipionis, initiis factis a P. Crasso et Appio Claudio, tenent nihilo minus illis mortuis senatus alteram partem, dissidentem a uobis auctore Metello et P. Mucio, neque hunc qui unus potest, concitatis sociis et nomine Latino, foederibus uiolatis, triumuiris seditiosissimis aliquid cotidie noui molientibus, bonis uiris locupletibus perturbatis, his tam periculosis rebus subuenire patiuntur. (*Rep.*, I, 31.)

Les envieux, qui dénigrent Scipion, furent d'abord entraînés par P. Crassus et Appius Claudius ; depuis la mort de ceux-ci, ils n'en continuent pas moins à diriger la partie du sénat qui a rompu avec vous, à l'instigation de Métellus et de P. Mucius, et, notre ami qui seul en serait capable, au moment où s'agitent les alliés et ceux qui sont de droit latin, où l'on viole les traités, où les triumvirs, qui sont les pires excitateurs, préparent chaque jour un bouleversement nouveau, où les honnêtes gens et riches propriétaires sont au comble de l'angoisse, ils l'empêchent de remédier à cette crise si dangereuse²¹.

Scipion apparaît ainsi comme une figure exceptionnelle (*qui unus potest*), qui actualise, dans la période de grave crise politique du temps des Gracques, la figure du citoyen d'élite que la suite du dialogue va s'attacher à définir : en outre, ce passage apparaît comme une annonce de la prophétie du *Somnium* où Scipion l'Africain révèle à son petit-fils qu'après son triomphe sur Numance il trouvera l'État bouleversé par les réformes de Tibérius Gracchus, et sera appelé

19 *Somn.*, 13 : *nihil est enim illi principi deo [...] acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae ciuitates appellantur ; harum rectores et conseruatores hinc profecti huc reuertuntur.*

20 *Rep.*, I, 31 : *Quid enim mihi L. Pauli nepos, hoc auunculo, nobilissima in familia atque in hac tam clara re publica natus, quaerit quo modo duo soles uisi sint, non quaerit cur in una re publica duo senatus et duo paene iam populi sint ? Nam, ut uidetis, mors Tiberii Gracchi et iam ante tota illius ratio tribunatus diuisit populum unum in duas partis.*

21 Traduction E. Bréguet modifiée.

à jouer, lui et lui seul (*Somn.*, 12 : *te unum*), un rôle de sauveur qui se heurtera pourtant aux menaces qui pèseront sur sa vie²².

Mais Scipion, figure de l'homme politique par excellence, en est aussi représenté comme le théoricien. Un passage important à cet égard est celui du livre II où Scipion, opposant à la tyrannie de Tarquin le Superbe la figure du véritable homme d'État désigné pour la première fois en tant que tel dans le dialogue :

Vt, quem ad modum Tarquinius, non nouam potestatem nactus, sed quam habebat usus iniuste, totum genus hoc regiae ciuitatis euerterit. Sit huic oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque ciuilis, quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator ciuitatis. Quem uirum facite ut agnoscatis; iste est enim qui consilio et opera ciuitatem tueri potest. Quod quoniam nomen minus est adhuc tritum sermone nostro, saepiusque genus eius hominis erit in reliqua nobis oratione tractandum... (Rep., II, 51.)

Ainsi Tarquin, sans acquérir un pouvoir nouveau, mais par l'exercice injuste de celui dont il disposait, renversa tout le système de gouvernement royal. Plaçons en face de lui un autre homme, un homme de bien, plein de sagesse et de compétence, pour sauvegarder l'intérêt et l'honneur des citoyens, en étant comme le tuteur et le mandataire de l'État. Car c'est ainsi que mérite d'être appelé quiconque sera le dirigeant et le pilote de la cité. Apprenez à reconnaître cet homme : c'est celui qui, par son intelligence et par son activité, est capable de préserver l'État. Comme le nom pour le désigner est encore assez peu courant dans notre langue et qu'à plusieurs reprises, dans la suite de mon exposé, il me faudra parler de ce genre d'homme... (fin perdue)²³

On remarquera la diversité des images auxquelles Cicéron a recours pour décrire le rôle de son *optimus ciuis*, notion politique manifestement nouvelle à Rome en tant qu'elle transcende à la fois la distinction des régimes et le système des ordres et des magistratures, et semble correspondre en fait plus ou moins, comme l'a suggéré par exemple J. Powell²⁴, au *politikos* de Platon et d'Aristote, à l'homme instruit de l'art de gouverner : le « tuteur » (*tutor*) ; le « mandataire » (*procurator*) ; le « dirigeant » (*rector*) ; le « pilote » (*gubernator*). Parmi ces quatre images qui renvoient à des aspects différents d'une même réalité (*tutor* et *procurator* insistent sur la responsabilité de celui qui s'est vu assigner une mission, *rector* et *gubernator* renvoient à la capacité de l'homme politique à maintenir une direction malgré les soubresauts ou les tempêtes), seule celle

22 *Somn.*, 11-12 : voir *supra*, p. 75-77.

23 Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

24 J. Powell, « *The Rector Rei Publicae...* », art. cit., p. 23-24.

de *rector*, déjà utilisée par Cicéron dans le *De oratore*²⁵, se retrouve dans les fragments conservés de la suite du dialogue : elle est en effet présente à plusieurs reprises au livre V et au début du livre VI²⁶, et réapparaît une dernière fois dans le « Songe de Scipion » dans la figure des [*ciuitatum*] *rectores* dont l'activité est aimée du dieu suprême et qui sont promis à l'immortalité astrale (*Somn.* 13), ce qui confirme la mission qui lui est assignée dans les livres précédents tout en lui offrant un fondement métaphysique en même temps qu'une récompense *post mortem*.

Par ailleurs, on sait que dans au moins un passage du livre V, connu grâce à la citation que Cicéron en fait dans une lettre à Atticus, l'homme politique d'élite chargé d'assurer le bonheur de ses concitoyens était appelé le *moderator rei publicae*²⁷, c'est-à-dire celui qui gouverne l'État en réglant l'équilibre des forces, en maintenant chacune d'elle dans une juste mesure comme le ferait un cavalier avec ses chevaux²⁸. Le verbe *moderari* se trouvait d'ailleurs déjà appliqué au véritable homme d'État au sein du développement du livre I consacré au thème de la décadence des régimes politiques :

Mirique sunt orbis et quasi circuitus in rebus publicis commutationum et uicissitudinum ; quos cum cognosse sapientis est, tum uero prospicere inpendentis in gubernanda re publica moderantem cursum atque in sua potestate retinentem magni cuiusdam ciuis et diuini paene est uiri. (Rep., I, 45.)

Il se produit ainsi, dans les systèmes politiques, d'extraordinaires évolutions et, pour ainsi dire, des cycles de transformations et d'alternances. Les connaître, c'est l'affaire du sage ; mais les prévoir quand elles se préparent, si l'on veut, dans le gouvernement de l'État, régler (*moderantem*) le cours des événements et le garder sous son contrôle, c'est le fait d'un citoyen vraiment grand et d'un homme presque divin.

25 *De or.*, I, 211 : *Sin autem quaereremus quis esset is, qui ad rem publicam moderandam usum et scientiam et studium suum contulisset, definirem hoc modo : qui quibus rebus utilitas rei publicae pareretur augeturque, teneret eisque uteretur, hunc rei publicae rectorem et consilii publici auctorem esse habendum.*

26 Voir *Rep.*, V, 5 : *noster hic rector* ; 8 : *ille rector rerum publicarum* ; VI, 1 ; *prudenciam huius rectoris*. Au demeurant, les expressions *regere ciuitatem* ou *regere rem publicam* sont fréquentes dans l'œuvre : voir I, 41, 42, 47, 53 ; II, 15, 33.

27 *Cic.*, *Att.*, VIII, 11, 1 : *Tenesne igitur moderatorem illum rei publicae quo referre uelimus omnia ? Nam sic quinto, ut opinor, in libro loquitur Scipio : « Vt enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori uictoria, sic huic moderatori rei publicae beata ciuium uita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, uirtute honesta sit ; huius enim operis maximi inter homines atque optima illum esse perfectorem uolo. » (= *Rep.*, V, 6).* L'image du *moderator* revient, dans un passage contemporain du *De re publica*, en *Ad Fam.*, II, 6, 4 (lettre de 53 adressée à Curion), couplée à celle du *gubernator* : *dux nobis et auctor opus est et eorum uentorum quos proposui moderator quidam et quasi gubernator.*

28 L'expression *equum moderari* se trouve par exemple chez *Lucr.*, V, 1298 et *Caes.*, *B. G.*, IV, 33, 3.

Ce passage fait écho à la fin du préambule du livre I où Cicéron, comme nous l'avons vu plus haut, indique que l'activité politique rapproche la vertu humaine de la puissance divine, et fait signe lui aussi vers le « Songe » : non seulement parce que la description de la prévoyance comme une faculté émanant d'un homme « presque divin » (*diuini paene*) constitue une allusion discrète à l'apothéose du grand homme d'État²⁹, accomplissement eschatologique d'un cheminement entamé ici-bas, mais aussi parce que l'activité politique, qui suppose une connaissance des évolutions (*orbes*), des cycles (*circuitus*) et la capacité à régler le cours (*moderantem cursum*) des événements, est décrite en des termes qui font penser aux planètes et à leurs mouvements circulaires et au rôle de *moderator* du Soleil situé au centre des neuf sphères célestes³⁰. La vertu politique consiste alors à tenter d'instaurer dans la cité humaine, malgré les aléas auxquels elle est inévitablement soumise, un ordre qui soit à l'image du monde céleste, dans lequel, grâce au rôle régulateur d'une force hégémonique, la circularité n'est pas fatalité, mais permanence et perfection³¹.

On remarquera enfin que cette double description de l'homme d'État comme un *rector* et un *moderator* trouve un ultime écho dans le passage du « Songe » qui compare le gouvernement de l'âme sur le corps à celui du dieu suprême sur l'univers (*Somn.*, 26 : *qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est quam hunc mundum ille princeps deus*) : nouvelle façon de fournir par la révélation finale des fondements psychologiques et cosmologiques du politique. Venons-en à présent à la question du meilleur régime politique.

L'*optimus rei publicae status* et le « Songe »

Scipion, dans son exposé du livre I des trois formes pures de gouvernement (monarchie, oligarchie, démocratie) semble dans un premier temps incliner en faveur de la monarchie en recourant à divers arguments (I, 56-61). Le plus intéressant pour notre propos fait partie d'un passage ici encore mutilé, mais que l'on a pu reconstituer avec une certaine vraisemblance compte tenu des phrases qui précèdent, où Scipion évoque la croyance partagée par tous les

29 En VI, 1, frg. 1 Bréguet, une remarque étymologique rappelle que la perspicacité (*prudētia*), qualité exigée au suprême degré chez le *rector rei publicae*, signifie d'abord capacité à prévoir (*prouidere*) : *Totam igitur expectas prudētiam huius rectoris, quae ipsum nomen hoc nacta est ex prouidendo*. Par ailleurs, comme l'a bien noté J.-L. Ferrary, « The Statesman and the Law... », art. cit., p. 54, le thème de la nécessité pour l'homme politique de prévoir les menaces révolutionnaires dès leur début vient du livre V de la *Politique* d'Aristote (voir par exemple 8, 1380a).

30 Voir *Somn.*, 17. Voir sur ces images, R. Gallagher, « Metaphor in Cicero's *De re publica* », art. cit.

31 Voir aussi *Rep.*, II, 45 : *Hic ille iam uertetur orbis, cuius naturalem motum atque circuitum a primo discite adgnoscerē. Id enim est caput ciuilis prudētiaē, in qua omnis haec nostra uersatur oratio, uidere itinera flexusque rerum publicarum, ut, cum sciatis quo quaeque res inclinet, retinere aut ante possitis occurrere*.

peuples selon laquelle la royauté est le meilleur régime parce que tous les dieux sont eux-mêmes gouvernés par la volonté d'un seul³². Cette croyance populaire est alors fondée philosophiquement :

Audiamus communis quasi doctores eruditorum hominum, qui tamquam oculis illa uiderunt, quae nos uix audiendo cognoscimus. — Quinam, inquit Laelius, isti sunt ? — Et ille (Scipio) : Qui natura omnium rerum peruestiganda senserunt omnem hunc mundum mente... (Rep., I, 56.)

Prêtons l'oreille à ceux qui furent comme les maîtres des hommes cultivés : ils ont, pour ainsi dire, vu de leurs propres yeux ce dont nous pouvons à peine nous faire une idée par ouï-dire. — Qui sont donc, demanda Laelius, les hommes dont tu parles ? — Scipion répondit : Ce sont ceux qui, en cherchant à déterminer la nature de toutes choses, ont jugé que ce monde tout entier <était dirigé par une seule> intelligence...³³

166

Se fondant ainsi sur l'autorité de philosophes dont le nom était sans doute précisé dans la suite du passage, et qui auraient accédé à la vérité en une sorte de vision (*tamquam oculis illa uiderunt*) dont la nature reste quelque peu mystérieuse³⁴, Scipion cherche à établir l'argument selon lequel la monarchie imite le gouvernement de l'univers par une intelligence unique³⁵ : on peut y voir un effet d'annonce de la révélation, dans le « Songe », de l'existence d'un dieu suprême gouvernant l'univers, révélation qui légitime rétrospectivement la défense par Scipion de la monarchie et la motive aussi psychologiquement parce qu'elle indique l'expérience passée qui a pu déterminer Scipion, au-delà de la réflexion purement spéculative, à voir dans la royauté le régime pur le meilleur.

Cependant, comme on va le voir, Scipion a en un sens intériorisé de manière plus fine encore les leçons du « Songe ». Conscient qu'un roi injuste provoque

32 *Rep.*, I, 56 : *magna auctoritas est multique testes, siquidem omnis multos appellari placet, ita consensisse gentes decretis uidelicet principum nihil esse rege melius, quoniam deos omnis censent unius regi numine*. Ce passage semble inspiré d'Isocrate, *Nicoclès*, 26.

33 Traduction E. Bréguet modifiée. Comme le souligne E. Bréguet, on peut sous-entendre, après *mente, una* ou *unius regi*.

34 S'agit-il d'une vision de nature religieuse qui constituerait ainsi une annonce voilée de la dimension *visuelle* de révélation de la vérité dans le « Songe » ? L'hypothèse ne nous semble ni entièrement convaincante, ni entièrement improbable.

35 Cet argument se retrouve en particulier dans les traités pseudopythagoriciens sur la royauté de l'époque hellénistique. Ces textes ont été édités par L. Delatte qui souligne les affinités du texte cicéronien avec ces conceptions : voir *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 142. Voir aussi E. Goodenough, « The Political Theory of Hellenistic Kingship », *YCS*, 1, 1928, p. 55-102 et P. Boyancé, *Études...*, *op. cit.*, p. 141-144, pour d'autres références dans la philosophie hellénistique, en particulier chez les stoïciens et chez Philon d'Alexandrie.

inévitablement la chute de la monarchie³⁶, il se fait en définitive le partisan d'un pouvoir mixte à partir des trois formes pures :

Quod ita cum sit, <ex> tribus primis generibus longe praestat mea sententia regium, regio autem ipsi praestabit id quod erit aequatum et temperatum ex tribus primis rerum publicarum modis. [...] Quodque ipsa genera generibus saepe commutantur novis, hoc in hac iuncta moderateque permixta constitutione rei publicae non ferme sine magnis principum uitiiis euenit. Non est enim causa conuersionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus, et non subest quo praecipitet ac decidat. (Rep., I, 69.)

En conséquence, parmi les trois types fondamentaux de constitutions, celui qui mérite, à mon avis, d'être de loin préféré aux autres, c'est la royauté. Mais à la royauté elle-même, on préférera un régime formé par le mélange équilibré des trois systèmes politiques de base. [...] Les systèmes politiques eux-mêmes passent souvent à des régimes tout différents. C'est là un événement qui ne se produit guère dans l'unité harmonieuse de l'organisation politique mixte, sauf si les dirigeants commettent de graves fautes. Il n'y a pas de motif de révolution dans un État où chacun se sent solidement placé à son rang, sans courir le risque d'une brusque déchéance³⁷.

Sans chercher à répondre ici à la question des sources de la pensée cicéronienne³⁸, nous nous contenterons de montrer la cohérence de ce passage avec le « Songe ». La constitution idéale est un mélange harmonieux, bien réglé (*moderateque permixta constitutione*), formule dans laquelle l'adverbe *moderate* fait écho aux termes *moderator* et *moderari* déjà commentés, ce qui montre que la même exigence préside à la vertu du véritable homme d'État et à celle de la meilleure constitution ; par ailleurs le couple *aequatum et temperatum* se retrouve sous une forme voisine dans le passage du « Songe » qui décrit, dans la musique des sphères, l'association harmonieuse des sons aigus aux sons graves donnant naissance de manière régulière à des accords variés (*Somn.*, 18 : *acuta cum grauibus temperans uarios aequabiliter concentus efficit*) : nouvel exemple de cette fondation ultime du politique sur le cosmologique, de cette recherche

36 Voir *Rep.*, I, 64.

37 Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

38 Sur le thème de la constitution mixte dans l'Antiquité, voir notamment : D. Felice (dir.), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011 ; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, Columbia University Press, 1954 ; A. Lintott, « The Theory of Mixed Constitution at Rome », dans J. Barnes, M. Griffin (dir.), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 70-85 ; D. Tarento, *La miktè politeia tra antico e moderno. Dal « quartum genus » alla monarchia limitata*, Milano, Angeli, 2006.

de l'harmonie dans la cité terrestre à l'image de celle qui règne dans les cieux, qui constitue l'essence même du « Songe de Scipion ».

Des remarques analogues peuvent être faites à partir d'un passage du livre II qui constitue une synthèse remarquable des idéaux politiques du *De republica* :

Huic scilicet (sc. praeficiam) uni paene (nam in hoc fere uno sunt cetera), ut numquam a se ipso instituendo contemplandoque discedat, ut ad imitationem sui uocet alios, ut sese splendore animi et uitae suae sicut speculum praebeat ciuibus. Vt enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac uocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis [...], sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione ciuitas consensu dissimillimorum concinit ; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in ciuitate concordia. (Rep., II, 69.)

Je ne lui imposerai guère que cette seule chose (car elle comprend à peu près tout le reste) : il faut que jamais il ne cesse de s'instruire et de s'observer lui-même, qu'il inspire aux autres le désir de l'imiter, et, par l'éclat de son âme et de sa vie, s'offre lui-même comme un miroir à ses concitoyens. En effet, de même que dans un ensemble de lyres ou de flûtes, ou dans un chant même ou un concert de voix, il faut maintenir un certain accord entre les différents sons [...], de même, à partir de l'entremêlement des ordres supérieurs, inférieurs et moyens, comme s'il s'agissait de sons, la cité où la raison joue le rôle de modérateur fait naître l'unisson grâce au consensus des éléments les plus différents ; et ce que, dans un chant, les musiciens appellent l'harmonie, c'est, dans la cité, la concorde³⁹.

Ce passage fait la jonction entre les spéculations relatives à l'*optimus ciuis* et celles qui concernent l'*optimus rei publicae status*, jonction à la fois théorique et pratique, dans la mesure où Scipion unit dans un même mouvement de pensée, comme ces éléments ont vocation à l'être effectivement dans l'État, le rôle prépondérant d'un citoyen d'élite se portant garant du bon fonctionnement des institutions et du salut commun et la nécessaire *temperatio* des pouvoirs. En même temps, ce passage constitue une nouvelle annonce du « Songe de Scipion », sans doute l'une des plus explicites du dialogue : tandis que la nécessité pour l'homme d'État de « s'instruire et de s'observer lui-même » (*se ipso instituendo contemplandoque*) trouve dans la révélation finale une transposition au niveau cosmique (s'instruire des réalités éternelles du ciel) et « psychologique » (*deum te scito esse* : « sache que tu es un dieu », c'est-à-dire « connais-toi toi-même »), l'idée que ce citoyen d'élite joue le rôle d'une raison modératrice (*moderata ratione*) qui produit dans la cité une concorde comparable à l'harmonie musicale (*harmonia*), résultat d'un accord entre des sons différents (*concentus ex distinctis*

sonis) est une allusion limpide à la doctrine de l'harmonie des sphères révélée dans le « Songe »⁴⁰.

Pour clore cette partie de l'analyse, on soulignera que le *Somnium Scipionis* constitue un aboutissement et un couronnement de la réflexion politique du *De republica* relative à l'*optimus civis* et à l'*optimus rei publicae status* : faisant succéder au registre de l'interrogation théorique celui de la vision apocalyptique, la révélation finale permet de confirmer la validité de l'enquête entreprise dans les cinq premiers livres, tout en l'intégrant dans une perspective cosmique, qui restait seulement suggérée à travers certains signes, comme la notion d'harmonie dans l'extrait étudié ci-dessus. Inversement, la révélation narrée dans le « Songe » ayant eu lieu, en réalité, avant le dialogue, on peut dire que Scipion a en quelque sorte bien retenu les leçons de son expérience passée, dans la mesure où le modèle politique qu'il propose est conforme à l'ordre cosmique qui lui fut révélé : on a donc là, selon notre terminologie, une marque de « l'efficace consécutive » de la révélation. Il nous faut voir à présent si les mêmes conclusions peuvent être formulées au sujet d'un problème qui s'inscrit dans la continuité de l'enjeu précédent, celui de la valeur de la vie contemplative.

LE « SONGE DE SCIPION » ET LE PROBLÈME DE LA VIE CONTEMPLATIVE

Le « Songe de Scipion », nous l'avons vu, s'emploie à coordonner étroitement le théorique et le politique, la contemplation et l'action : non pas seulement parce que l'immortalité céleste est promise aux grands hommes d'État (*Somn.*, 13), comme à ceux qui se sont consacrés à l'étude des sciences divines (*Somn.*, 18), mais aussi et surtout parce que le devoir de justice et de dévouement à la patrie qui est fait à Scipion tire sa pleine justification de la découverte des merveilles du monde céleste, dans lequel règne l'harmonie qui est appelée à être réalisée, par imitation, dans le monde des hommes. Or cette idée de l'unité de la science et de la politique et plus généralement de l'utilité de la vie contemplative n'était pas acquise d'avance dans le dialogue du *De republica*, même si certains passages, comme celui cité plus haut qui compare l'harmonie sociale à l'harmonie musicale, pouvaient laisser entendre par avance la révélation finale de cette unité et de cette utilité. En particulier, l'entretien préliminaire, qui, au livre I, 15-34, précède le débat politique à proprement parler, pose justement, sans parvenir à une réponse définitive, la question de la valeur de la

40 Pour des analyses analogues, voir R. Gallagher, « Metaphor in Cicero's *De re publica* », art. cit., p. 513 ; Cicero, *De Re Publica: Selections*, éd. par J. Zetzel, Cambridge, University Press, 1995, p. 238.

spéculation pure par rapport à l'éthique, de la vie contemplative par rapport à la vie active. Étudions les phases successives de cet entretien.

Le problème est posé une première fois lors de la discussion entre Tubéron, le premier arrivé dans la maison de Scipion, et ce dernier. Tubéron propose à son ami, dans l'attente de l'arrivée des autres participants, d'évoquer le problème du parhélie, c'est-à-dire du phénomène optique consistant dans l'apparition de deux répliques de l'image du soleil⁴¹. Or Scipion réagit de manière assez surprenante au premier abord :

Quam uellem Panaetium nostrum nobiscum haberemus ! qui cum cetera tum haec caelestia uel studiosissime solet quaerere. Sed ego Tubero – nam tecum aperte quod sentio loquar – non nimis adsentior in omni isto genere nostro illi familiari, qui quae uix coniectura qualia sint possumus suspicari, sic adfirmat ut oculis ea cernere uideatur aut tractare plane manu. Quo etiam sapienterem Socratem soleo iudicare qui omnem eius modi curam deposuerit eaque quae de natura quaerentur aut maiora quam hominum ratio consequi possit, aut nihil omnino ad uitam hominum adtinere dixerit. (Rep., I, 15.)

170

Comme je voudrais que notre ami Panétius fût avec nous ! Il s'occupe avec un intérêt passionné des questions scientifiques et, en particulier, de ces phénomènes célestes. Mais Tubéron (avec toi je peux dire ouvertement ma pensée), en général, dans ce domaine, je ne suis guère d'accord avec notre grand ami ; sur les choses dont nous pouvons à peine conjecturer la nature, il est si affirmatif qu'on croirait qu'il les voit de ses yeux ou les touche directement de ses mains. C'est pourquoi je trouve Socrate encore plus sage, lui qui a renoncé à toute préoccupation de ce genre et dit que toutes les recherches sur la nature dépassent l'entendement humain ou ne concernent en rien la vie humaine⁴².

Tout se passe comme si Scipion se faisait dans un premier temps l'avocat du diable et s'employait à saper les fondements de la révélation du « Songe ». En effet, il parle ici comme un homme, qui, se revendiquant de la tradition selon laquelle Socrate se serait avant tout préoccupé d'éthique⁴³, semble faire fond sur l'idée d'un hiatus entre l'action et la contemplation, ce qui contredit la philosophie

⁴¹ Rep., I, 15 : *Tum ille (Tubero) : Visne igitur, quoniam et me quodam modo inuitas et tui spem das, hoc primum Africane uideamus, ante quam ueniunt alii, quidnam sit de isto altero sole quod nuntiatum est in senatu ?* Pour d'autres allusions antiques à ce phénomène, voir Arstt., *Meteor.*, III, 2, 6 ; Arat., 881 ; Cic., *N. D.*, II, 14 ; Sen., *Q. N.*, I, 11, 2 ; Plin., *H. N.*, II, 31.

⁴² Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

⁴³ Voir Plat., *Phaed.*, 96c-99d, où il est dit que Socrate, après s'être intéressé aux questions naturelles, y renonça, et Xen., *Mem.*, I, 1, 11-13 ; IV, 7, 6 où Socrate affirme sa préférence pour les questions concernant directement la vie humaine. L'image de Socrate ayant fait descendre la philosophie vers la terre et les problèmes de la vie humaine se retrouve chez Cicéron en *Ac.*, I, 15 et *Tusc.*, V, 10. Voir aussi *Tusc.*, III, 8 pour l'idée de l'origine socratique de toute la philosophie morale.

même du « Songe » ; de plus, son langage ressemble étrangement à celui d'un néoacadémicien, refusant qu'on dépasse le stade de l'hypothèse (*coniectura*) pour s'aventurer sur le terrain de l'affirmation dogmatique (*adfirmat*), comme si la vérité était visible ou palpable (*ut oculis ea cernere uideatur aut tractare plane manu*) – position qui crée une distorsion par rapport au « Songe » et à sa révélation visuelle, soutenue par des propositions dogmatiques, de la vérité sur les choses célestes. Cette position initiale de Scipion va cependant être quelque peu infléchie. Tubéron lui fait en effet remarquer que :

Nescio, Africane, cur ita memoriae proditum sit Socratem omnem istam disputationem reiecisisse et tantum de uita et de moribus solitum esse quaerere. Quem enim auctorem de illo locupletiozem Platone laudare possumus ? Cuius in libris multis locis ita loquitur in libris multis locis ita loquitur Socrates ut etiam cum de moribus, de uirtutibus, denique de re publica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere. (Rep., I, 16.)

Je me demande, Africain, pourquoi la tradition rapporte que Socrate écartait toute discussion de ce genre et n'examinait d'ordinaire que les questions concernant la conduite de la vie et la morale. Quelle source plus abondante que Platon pouvons-nous citer à son sujet ? Or, dans bien des passages des œuvres de celui-ci, Socrate, même lorsqu'il discute sur les mœurs, sur les vertus et sur l'État aussi, aime à y joindre, à la façon de Pythagore, les notions des nombres, de la géométrie et de l'harmonie.

– propos que valide et que précise alors Scipion :

Sunt ista ut dicis ; sed audisse te credo, Tubero, Platonem, Socrate mortuo, primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philolai commentarios esse nactum, cumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen uigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse. Itaque cum Socratem unice dilexisset eique omnia tribuere uoluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium grauitate contexuit. (Ibid.)

Il en est comme tu dis ; mais, Tubéron, tu sais, je pense, qu'après la mort de Socrate, Platon a d'abord fait en Égypte un voyage d'études ; ensuite il est allé en Italie et en Sicile pour s'informer de façon complète sur les découvertes de Pythagore ; là, il a beaucoup fréquenté Archytas de Tarente et Timée de Locres ; il a trouvé les commentaires de Philolaos et, comme dans cette région la gloire de Pythagore était immense à cette époque, il chercha la compagnie de pythagoriciens et se voua à leurs études. Voilà pourquoi, lui qui avait aimé Socrate plus que tout au monde et qui avait désiré lui attribuer toutes ses

pensées, il maria le charme et la finesse du dialogue socratique avec le mystère de Pythagore et le sérieux de très nombreuses disciplines scientifiques⁴⁴.

La remarque de Tubéron conduit ainsi Scipion à substituer à sa posture initiale, à la fois néoacadémicienne et purement pragmatique, une approche simultanément plus antiochienne et faisant davantage droit au théorétique. En effet, l'insistance sur le rôle fondamental des voyages de Platon en Grande Grèce pythagoricienne dans sa formation intellectuelle et sur la combinaison, chez lui, de l'esprit socratique et de l'esprit pythagoricien, semble avoir été l'un des thèmes de l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon avant de devenir l'un des lieux communs du médioplatonisme, sans doute par opposition au Platon purement socratique et sceptique des néoacadémiciens⁴⁵. Ce passage est bien sûr important dans la perspective du « Songe » : tandis que l'évocation par Tubéron du rôle, chez Platon, du nombre et de l'harmonie chers au pythagorisme en préfigure deux de ses thèmes fondamentaux, celle par Scipion du « mystère » (*obscuritate*) et du « sérieux » (*grauitate*) de Pythagore en annonce indirectement la forme dans la mesure où ces termes semblent préparer l'atmosphère de révélation solennelle qui succède, au dernier livre de l'œuvre, à l'enjouement socratique et à la finesse de la forme du dialogue qui a précédé (*leporem socraticum subtilitatemque sermonis*)⁴⁶.

On voit cependant que la question de la valeur de vie contemplative n'est pas véritablement réglée par ce premier échange entre Tubéron et Scipion : si ce dernier a reconnu que l'image d'un Socrate se désintéressant de la connaissance des mystères de la nature est réductrice, il n'est pas encore revenu sur l'idée d'une supériorité de la vie active. Or ce débat se prolonge après l'arrivée des

44 Traduction E. Bréguet modifiée.

45 Voir ce passage de l'exposé antiochien en *Fin.*, V, 87 : *Cur post Tarentum (sc. Plato peragrauit) ad Archytam ? Cur ad reliquos Pythagoreos, Eche crates, Timaeum, Arionem, Locros, ut cum Socratem expressisset, adiungeret Pythagoreorum disciplinam eaque quae Socrates repudiabat addisceret ?* Le thème de Platon pythagorisant se retrouve entre autres chez Apulée, *Plat.*, 186 ; *Flor.*, XV, 16 et Numénius, fr. 24 Des Places. On notera qu'à défaut d'une source antiochienne, ce dernier témoignage découle en tout cas d'un esprit antiochien : il est en effet tiré de son œuvre intitulée *Sur l'infidélité de l'Académie à Platon*, qui dénonce vivement le virage sceptique de la Nouvelle Académie. L'idée d'une association chez Platon de Socrate et de Pythagore remonte toutefois à Aristote, *Met.*, I, 987a-b (voir aussi Dickey, *ap. Plut., Quaest. Conviv.*, VIII, 2, 2 719B). Sur cette question, voir W. Burkert, « Cicero als Platoniker und Skeptiker », art. cit., p. 194-195.

46 L'opposition entre l'enjouement socratique avec le sérieux pythagoricien se retrouve chez Cicéron en *Off.*, I, 108 : *De Graecis autem dulcem et facetum festiuique sermonis atque in omni oratione simulatorem, quem εἰρωνία Graeci nominarunt, Socratem accepimus, contra Pythagoram et Periclem summam auctoritatem sine ulla hilaritate.* L'union de ces deux qualités est reconnue en une figure comme celle de Caton l'Ancien, dont Scipion fait l'éloge en *Rep.*, II, 1 : *modus in dicendo et grauitate mixtus lepos.*

autres invités de Scipion, avec l'échange entre Laelius et Philus au sujet de l'opportunité de la conversation qui s'est engagée sur la question du parhélie :

(Laelius) : Ain uero, Phile ? iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertinent, siquidem quid agatur in caelo quaerimus ? — Et ille (Philus) : An tu ad domos nostras non censes pertinere scire quid agatur et quid fiat domi ? Quae non ea est quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt, cum praesertim si haec ignoremus, multa nobis et magna ignoranda sint. Ac me quidem ut hercule etiam te ipsum, Laeli, omnisque audivos sapientiae cognitio ipsa rerum consideratioque delectat. (Rep., I, 19.)

(Laelius) : « Parles-tu sérieusement, Philus ? Avons-nous déjà tiré au clair tout ce qui concerne notre vie domestique et notre vie politique, puisque nous nous demandons ce qui se passe dans le ciel ? » L'autre répliqua : « Estimes-tu, peut-être, toi, que savoir tout ce qui se passe dans notre maison ne concerne pas notre vie domestique ? Or, cette maison n'est pas celle qu'enferment nos murs, mais bien ce monde tout entier que les dieux nous ont donné comme demeure et comme patrie, pour que nous l'ayons en commun avec eux ; ce qui s'y passe nous intéresse d'autant plus que, si nous ne le connaissons pas, nous nous condamnons à ignorer une foule de choses fort importantes. Pour moi, en tout cas, de même, par Hercule, que pour toi aussi, Laelius, et pour tous ceux qui ont soif de vérité philosophique, la connaissance approfondie de l'univers est à elle seule un vrai plaisir. »

Dans ce nouvel échange, Laelius joue le rôle que jouait Scipion précédemment : les considérations astronomiques, et donc, plus largement, le βίος θεωρητικός lui paraissent secondaires face à l'urgence de l'action, et en particulier de la politique. Face à lui, Philus, beaucoup plus proche de Tubéron qui avait proposé le thème du parhélie comme sujet de discussion, se fait le défenseur de la connaissance de la nature en tant justement que, loin de détourner de la vie active et des problèmes concrets du monde des hommes, elle y ramène en réalité : il le fait en reprenant l'argument stoïcien selon lequel l'univers est la demeure commune aux hommes et aux dieux⁴⁷, qui permet de fonder l'unité du pratique et du théorétique, tout en soulignant, avec un enthousiasme qui préfigure les accents du préambule des *Questions naturelles* de Sénèque, l'excellence de la connaissance désintéressée de l'univers, indépendamment de toute application pratique. Ce faisant, son discours annonce évidemment le « Songe », qui renvoie

47 On le retrouve, chez Cicéron, dans les exposés stoïciens de Caton (*Fin.*, III, 64) et de Balbus (*N. D.*, II, 154) ; voir aussi *Leg.*, I, 23.

à l'action politique à partir des leçons tirées des mystères de l'univers, tout en préservant une part d'émerveillement gratuit devant ceux-ci.

Or, sans revenir sur sa position, Laelius déclare qu'il n'a pas d'hostilité à écouter la conversation engagée par ses amis⁴⁸ : commence alors un exposé astronomique de Philus dont nous ne possédons que le début (*Rep.*, I, 21-22). Cet exposé évoque de manière élogieuse la figure de Caius Sulpicius Gallus, astronome de talent⁴⁹ apparemment bon connaisseur des spéculations pythagoriciennes⁵⁰, qui se passionna pour le mécanisme du planétarium d'Archimède⁵¹, objet merveilleux qui à chaque rotation exécutait, au-dessus de la Terre immobile, les mouvements des cinq planètes connues (Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne) ainsi que ceux de la Lune et du Soleil, en montrant leurs éclipses à intervalles réguliers : c'est évidemment anticiper sur le spectacle des sphères célestes dans le « Songe de Scipion », d'autant que, comme nous l'apprend Macrobe⁵², l'illustre savant syracusain avait adopté la théorie dit chaldéenne de l'ordre des planètes, celle qui est justement exposée dans le « Songe »⁵³.

174

L'éloge de Gallus par Philus conduit alors Scipion à évoquer un souvenir personnel : en effet, Gallus fut l'ami de son père Paul-Émile et son légat en 168 dans la guerre contre Persée, au cours de laquelle il dissipa les craintes superstitieuses de l'armée romaine après une éclipse de lune qui eut lieu le jour de la bataille de Pydna, en expliquant rationnellement la cause de celle-ci⁵⁴. Cette évocation marque le début d'un *aggiornamento* de Scipion, souligné d'ailleurs par Tubéron lui-même⁵⁵, qui admet désormais la réelle utilité de la *theoria* comme adjuvante de la *praxis*. Il le fait notamment en prenant l'exemple

48 *Rep.*, I, 20 : *Non inpedio, praesertim quoniam feriat sumus ; sed possumus audire aliquid an serius uenimus ?*

49 Cicéron se plaît dans d'autres œuvres à le décrire comme fêru des lettres grecques et comme un chercheur infatigable : voir en particulier *Brut.*, 78 et *C. M.*, 49.

50 C'est ce qu'on peut supposer notamment d'après un témoignage de Pline l'Ancien sur les distances célestes, qui affirme que Gallus partagea l'opinion de Pythagore : *Pythagoras uero, uir sagacis animi, a terra ad lunam CXXVI milia stadiorum esse collegit, ad solem ab ea duplum, inde ad duodecim signa triplicatum, in qua sententia et Gallus Sulpicius fuit noster* (*H. N.*, II, 83).

51 Sur cet objet, voir Cic., *Tusc.*, I, 63 ; *Ov.*, *Fast.*, VI, 263-283 ; *Lact.*, *Inst. diu.*, II, 5, 18 ; *Claud.*, *In sphaeram Archimedis*. Voir à ce sujet l'article d'A. Novara, « Cicéron et le planétaire d'Archimède », dans B. Bakhouché, A. Moreau, J.-C. Turpin (dir.), *Les Astres*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1996, Tome I : *Les Astres et les mythes, la description du ciel*, p. 227-244.

52 *Macr.*, *In Somn.*, I, 18, 2 et II, 3, 13.

53 *Somn.*, 17.

54 *Rep.*, I, 23. Voir *Liv.*, XLIV, 37, 5-9, pour une variante du récit de l'événement : alors que d'après le texte cicéronien, Gallus donna ses explications le lendemain de l'éclipse, pour Tite-Live, Gallus l'annonça la veille.

55 *Rep.*, I, 26 : *Videsne, Africane, quod paulo ante secus tibi uidebatur...* (« Ne constates-tu pas, Africain, qu'à l'inverse de ce que tu croyais tout à l'heure... »). La suite du texte est perdue.

de Périclès, qui comme Gallus expliqua une éclipse qui se produisit au cours de la guerre du Péloponnèse :

Pericles ille et auctoritate et eloquentia et consilio princeps ciuitatis suae, cum obscurato sole tenebrae factae essent repente, Atheniensiumque animos summus timor occupauisset, docuisse ciuis suos dicitur, id quod ipse ab Anaxagora cuius auditor fuerat acceperat, certo illud tempore fieri et necessario, cum tota se luna sub orbem solis subiecisset. (Rep., I, 24.)

L'illustre Périclès, grâce à son autorité, à son éloquence, et à son intelligence, occupait la première place dans la cité : on raconte qu'alors que le soleil s'était obscurci, que les ténèbres s'étaient tout à coup répandues et qu'une immense terreur s'était emparée des Athéniens, il apprit à ses concitoyens ce qu'il avait lui-même entendu de la bouche d'Anaxagore dont il avait été le disciple, à savoir que ce phénomène se produit à un moment déterminé que rien ne peut changer, lorsque la lune se place entièrement sous le disque solaire [...] ⁵⁶.

Périclès, significativement gratifié du titre de *princeps*, est ici une image de l'*optimus ciuis* recherché par le *De republica*⁵⁷ : outre ses qualités naturelles (*auctoritas, eloquentia, consilium*) qui lui confèrent de solides aptitudes à l'action et en particulier à la vie politique, il a le mérite d'avoir été formé à la connaissance de la nature et sait l'utiliser à bon escient, ici pour dissiper les craintes de ses concitoyens. Un tel portrait doit évidemment être mis en relation avec celui de Scipion dans le *De republica* : en effet, non seulement celui-ci, comme nous l'avons vu, joue un rôle dans l'État et possède des qualités qui lui valent, comme Périclès, le titre de *princeps*⁵⁸, mais de plus le « Songe » lui attribue une connaissance des secrets de la nature et en particulier du ciel, acquise par l'enseignement de l'Africain dont le rôle correspond ici à celui d'Anaxagore, et censée fonder son action politique.

Scipion continue alors son éloge de la *theoria* et de la connaissance du monde céleste par des exemples ou des formules qui annoncent de plus en plus précisément le « Songe ». Un effet d'annonce de celui-ci se trouve dans l'évocation de la tradition selon laquelle Romulus aurait été divinisé au cours d'une éclipse de soleil :

Quibus quidem Romulum tenebris etiamsi natura ad humanum exitum abripuit, uirtus tamen in caelum dicitur sustulisse. (Rep., I, 25.)

⁵⁶ Traduction E. Bréguet modifiée.

⁵⁷ On se reportera au célèbre portrait de Périclès par Thucydide, II, 65 qui énumère ses qualités et souligne que son gouvernement, tout en s'appelant démocratie, était en réalité celui du premier citoyen.

⁵⁸ Voir *Rep.*, I, 34 : *principem rei publicae*.

C'est assurément au milieu de ces ténèbres que Romulus, bien qu'il soit mort naturellement d'un trépas tout humain, passe pour avoir été élevé au ciel à cause de sa vertu⁵⁹.

Ce passage doit être mis en relation avec celui du « Songe » où l'Africain apprend à Scipion que l'âme de Romulus est parvenue dans les régions célestes où ils se trouvent⁶⁰. Mais la relation entre ces deux passages est problématique : en effet, si, dans l'extrait que nous venons de citer, la *uirtus* politique, en accord avec le « Songe », est donnée comme une qualité récompensée par l'apothéose, l'insistance sur le caractère naturel de la mort de Romulus, et l'expression *dicitur sustulisse*, qui relaye la tradition mais apparaît par là même plus réservée qu'un *sustulit*, laissent supposer un certain scepticisme de la part de Scipion. Ce soupçon nous est d'ailleurs confirmé dans la suite du dialogue. Retrouvant en effet, dans son exposé historique du livre II, la figure de Romulus, Scipion déclare :

176

Tantum est consecutus ut, cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero conlocatus putaretur ; quam opinionem nemo umquam mortalis adsequi potuit sine eximia uirtutis gloria. Atque hoc eo magis est in Romulo admirandum, quod ceteri qui dii ex hominibus facti esse dicuntur, minus eruditis hominum saeculis fuerunt, ut fingendi procliuis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur, Romuli autem aetatem minus his sescentis annis iam inueteratis litteris atque doctrinis omnique illo antiquo ex inculta hominum uita errore sublato fuisse cernimus. (Rep., II, 17-18.)

Il acquit une telle réputation que, comme il avait soudain disparu pendant une éclipse de soleil, on s'imagina qu'il avait été admis au nombre des dieux ; aucun mortel n'aurait pu en effet inspirer une telle croyance sans la gloire exceptionnelle de sa vertu. Ce fait est d'autant plus étonnant dans le cas de Romulus que tous les autres hommes qui passent pour avoir été divinisés ont vécu dans des siècles moins instruits, si bien que leur esprit était enclin à imaginer des fables, car les ignorants se laissent facilement aller à la crédulité, alors que nous voyons bien que l'époque de Romulus date d'il y a moins de six cents ans, quand l'écriture et l'instruction étaient déjà enracinées et que tous ces égarements d'autrefois de l'humanité primitive avaient disparu⁶¹.

Ce passage constitue donc un deuxième maillon dans le réseau qui unit le « Songe de Scipion » au reste du dialogue autour du thème de la divinisation

59 Traduction E. Bréguet modifiée.

60 *Somn.*, 24.

61 Traduction E. Bréguet modifiée.

de Romulus⁶², mais le « Songe », tout en instaurant par là un élément de continuité, introduit également un élément de rupture : en effet, alors que le dialogue affiche un rationalisme d'inspiration évhémériste et critique la crédulité des époques passées, la révélation finale présente l'apothéose de Romulus comme une vérité et, confirmant ainsi la tradition populaire, montre les limites des réserves sceptiques de Scipion sur ce point précis. Cette distorsion pose évidemment un redoutable problème d'interprétation, qui aurait été moindre si le point de vue rationaliste avait été endossé par un autre interlocuteur du dialogue que Scipion : en effet, pourquoi ce dernier, dans les premiers livres du dialogue, prend-il ses distances avec ce qui lui a été révélé par le passé, et qu'il va justement rappeler au livre final ? En fait, tout se passe comme si Cicéron avait cherché à projeter sur la structure du dialogue et sur la figure de Scipion son propre tiraillement entre mysticisme et rationalisme : la révélation finale s'inscrit en faux par rapport au reste du dialogue et semble emporter une victoire sur lui parce qu'elle occupe la place conclusive de l'œuvre, mais cette rupture et cette victoire relèvent en partie de l'illusion parce que la révélation fut un songe qui lui-même, nous l'avons vu à maintes reprises, pourrait avoir eu une cause purement naturelle – à l'instar de la mort de Romulus –, et parce que, ayant eu lieu en réalité avant le dialogue, c'est elle qui est à son tour mise en péril par le travail de critique rationnelle qu'effectue Scipion sur les croyances reçues par la tradition, y compris les siennes propres.

Force est malgré tout de constater que le Scipion du dialogue préliminaire n'a pas totalement oublié la révélation de sa jeunesse. En effet, continuant son éloge de la contemplation, il affirme dans un passage d'une grande importance⁶³ :

Quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis, qui haec deorum regna perspexerit, aut diuturnum, qui cognoverit quid sit aeternum, aut gloriosum, qui uiderit quam parua sit terra primum uniuersa, deinde ea pars eius quam homines incolant quamque nos in exigua eius parte adfixi, plurimis ignotissimi gentibus, speremus tamen nostrum nomen uolitare et uagari latissime ? [...] Quod autem imperium, qui magistratus, quod regnum potest esse praestantius, quam despicientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem nihil umquam nisi sempiternum et diuinum animo uolutare, cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos qui essent politi propriis humanitatis artibus ? (Rep., I, 26-28.)

Allons plus loin : que pourrait-on trouver d'admirable dans le monde humain, quand on a considéré ces royaumes divins ? Qu'y trouverait-on de durable,

62 Sur ce point, voir en particulier S. Cole, « Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome », art. cit.

63 Sur ces lignes, on pourra consulter les études suivantes : E. Andreoni, « Il modo della contemplazione nel discorso di Scipione (Cic. Rep. I 26) », *SIFC*, 50, 1978, p. 116-130 ; L. Perelli, « L'elogio della vita filosofica in *De republica* I, 26-29 », *BStudLat*, 1, 1971, p. 389-401.

quand on a appris à connaître ce qui est éternel ? Que devient la gloire, quand on a vu combien la terre est petite, tout d'abord la terre entière, ensuite la partie habitée par les hommes, et à quelle minuscule portion de celle-ci nous restons nous-mêmes confinés, tout à fait ignorés de la plupart des peuples, alors que, cependant, nous sommes convaincus que notre nom vole sur la bouche des hommes et se répand au loin ? [...] Peut-il exister un commandement, une magistrature, une royauté qui l'emportent sur ceux de l'homme, qui, dédaigneux de tous les biens humains, parce qu'il les considère comme inférieurs à la sagesse, ne pense qu'aux choses éternelles et divines, qui est convaincu que, si les autres sont appelés du nom d'hommes, seuls sont réellement des hommes ceux qui ont embelli leur esprit, grâce aux disciplines qui sont le privilège de l'humanité ?

178

Sceptique quant à la réalité de l'apothéose de Romulus, Scipion n'a ainsi pas oublié la leçon de son aïeul sur la précellence des réalités éternelles et défend à présent avec enthousiasme la thèse la vanité de la gloire humaine du fait de l'insignifiance de la Terre au regard de l'immensité du monde céleste découvert par la contemplation, contemplation qui fonde la véritable excellence politique⁶⁴. Nous reviendrons plus loin sur les thèmes de la gloire et de l'opposition entre durée et éternité qui traversent le *De republica*, mais nous pouvons ici souligner l'habileté de ces effets de prolepse de la révélation finale (qui sont une analepse du point de vue de la mémoire scipionienne) : dès le livre initial de l'œuvre, l'existence d'une transcendance est suggérée, sans pour autant que soit défloré prématurément son mystère, en particulier celui de l'immortalité de l'âme. En révélant ce mystère, le « Songe de Scipion » aura d'ailleurs pour fonction de donner une ultime justification à l'idéal de la vie contemplative associée à la vie d'action et de trancher ainsi définitivement le débat que l'intervention de Scipion, on va le voir, ne parvient pas à clore. En effet, Laelius, reprenant la parole à la suite de son ami, persiste dans sa dépréciation des sciences de la nature :

Quodsi studia Graecorum uos tanto opere delectant, sunt alia liberiora et transfusa latius, quae uel ad usum uitae uel etiam ad ipsam rem publicam conferre possumus. Istae quidem artes, si modo aliquid, ualent ut paulum acuunt et tamquam inritent ingenia puerorum, quo facilius possint maiora discere. (Rep., I, 30.)

Si vous trouvez tant de charme aux études des Grecs, il en est d'autres plus convenables pour des hommes libres et d'intérêt plus général ; nous pouvons les appliquer soit aux besoins de la vie, soit précisément à la politique. Quant

64 Voir *Somm.*, 20-25.

aux sciences auxquelles tu t'intéresses, elles n'ont d'autre utilité, à supposer qu'elles en aient une, que d'affiner un peu l'esprit, et pour ainsi dire de stimuler l'intelligence des adolescents, afin qu'ils puissent ensuite acquérir plus facilement des connaissances plus importantes⁶⁵.

Le pragmatisme, pour ne pas dire l'utilitarisme de Laelius, n'accorde donc aux sciences contemplatives qu'une fonction de propédeutique : au nom de l'urgence de la vie, il ne reconnaît pas l'excellence propre de la connaissance désintéressée de la nature, ni le pouvoir de celle-ci d'orienter l'action politique elle-même. Plus loin, il dénonce même la fragilité du savoir humain en ce domaine, et plus gravement encore, sa vanité éthique, puisqu'il ne sait rendre selon lui ni meilleur ni plus heureux⁶⁶. Et c'est alors qu'il encourage Scipion à aborder la question de la meilleure forme de gouvernement, ce qui marque la fin du dialogue préliminaire et l'entrée dans le vif du sujet du *De republica*⁶⁷. La question de la valeur de la science est donc laissée sans solution à l'issue de cette première partie de l'entretien : en effet, aucun des deux camps en présence⁶⁸ – celui de la dignité et de l'utilité fondamentales de la quête théorique, représenté par Tubéron, Philus, et, après son *aggiornamento*, Scipion, et celui de l'inutilité de cette même quête au regard de la vie pratique, représenté par Laelius – n'est parvenu à imposer son point de vue à l'autre. C'est ainsi au « Songe de Scipion », préparé par de nombreux signes dans ce dialogue préliminaire, qu'il revient, par la révélation finale, de dénouer la tension conceptuelle née du dialogue préliminaire⁶⁹ et de donner une réponse définitive au problème de la valeur de la contemplation, en l'occurrence en faisant triompher le point de vue défendu par Scipion. Il nous reste à revenir, pour conclure ces analyses, aux motifs de la gloire et du couple durée/éternité présents dans le passage du discours de Scipion cité plus haut.

LE « SONGE DE SCIPION », LA QUESTION DE LA GLOIRE ET LA DIALECTIQUE DE LA DURÉE ET DE L'ÉTERNITÉ

65 Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

66 *Rep.*, I, 32 : *aut scire istarum rerum nihil, aut etiamsi maxime sciemus, nec meliores ob eam scientiam nec beatiores esse possumus.*

67 *Rep.*, I, 33 : *Quam ob rem ut hae feriae nobis ad utilissimos rei publicae sermones potissimum conferantur, Scipionem rogemus, ut explicet quem existimet esse optimum statum ciuitatis.*

68 J. Powell, éd. cit., p. 125, suggère que Cicéron a en quelque sorte projeté les deux aspects de sa propre personnalité dans les figures de Scipion, qui en incarne le versant idéaliste et intellectuel, et de Laelius, qui en représente le caractère plus pragmatique (voir *supra*, p. 151 sq. pour l'hypothèse d'une projection analogue de la personnalité de Cicéron sur les deux interlocuteurs du *De diuinatione*).

69 Ce point a été bien vu par R. Sharples, « Cicero's Republic and Greek Political Theory », *Polis*, 5/2, 1986, p. 30-50.

Il est malheureusement difficile d'avoir une idée précise du traitement qui était réservé au motif de la gloire dans le corps de l'œuvre et du dialogue qui en résultait à la fois avec les propos de Scipion du livre I et avec le « Songe », car ce motif n'apparaît que dans une poignée de fragments subsistants. On sait cependant que le livre V comportait un développement à ce sujet, comme on le voit dans un passage où Scipion évoque « les cités dans lesquelles les meilleurs citoyens recherchent la gloire (*laus*) et l'honneur (*decus*) et fuient le mépris public (*ignominia*) et le déshonneur (*dedecus*) »⁷⁰. Ces remarques s'inscrivaient manifestement dans le cadre plus large de la réflexion sur la formation du citoyen d'élite, ce que suggère un témoignage de saint Augustin qui nous apprend que Cicéron posait la nécessité de le « nourrir de gloire » (*alendum esse gloria*) et évoquait pour cet homme (l'*optimus civis* en général ou peut-être ici seulement Scipion en particulier) le modèle de ses ancêtres ayant accompli de nombreux exploits par désir de gloire (*gloriae cupiditas*)⁷¹. Par ailleurs, à la gloire du *princeps ciuitatis* répondait dans ce même livre celle de la cité, gloire à laquelle, en tant que *moderator rei publicae*, il était appelé à travailler entre autres bienfaits à assurer à ses concitoyens⁷². Or le « Songe » proclame la nécessité pour le grand homme de s'attacher à la vraie gloire (*uerum decus*) au mépris des récompenses humaines et des paroles d'autrui⁷³, et, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, il était justement amorcé par l'évocation, au terme du dialogue entre Scipion et ses amis, de récompenses de la vertu supérieures aux récompenses terrestres⁷⁴. Il semble ainsi, à première vue, y avoir un effet de boucle entre les deux extrémités du *De republica* par lequel la révélation finale réactualise une parole montrant la vanité de ce que l'espace intermédiaire du dialogue s'est pourtant employé à défendre.

Cependant, il est sans doute plus pertinent de dire que le « Songe » est moins une pure négation de l'importance de la gloire humaine contre les affirmations du livre V, qu'une façon de la laisser à sa juste place. À cet égard, on peut remarquer que les trois passages évoqués ci-dessus évoquent tous un aspect de la gloire humaine compatible avec la gloire dans l'au-delà et qui même en un

70 *Rep.*, V, 8 : *ciuitatibus in quibus expetunt laudem optimi et decus, ignominiam fugiunt ac dedecus*. Dans la suite du texte, Scipion affirme que ses remarques précédentes se rapportent à la gloire, thème qu'il aurait pu développer plus longuement : *atque haec quidem ad laudem pertinent quae dici latius uberiusque potuerunt*.

71 *Rep.*, V, 12 (= *Aug.*, *Ciu.*, V, 13) : *Tullius [...] in eisdem libris quos de republica scripsit, ubi loquitur de instituendo principe ciuitatis, quem dicit alendum esse gloria, et consequenter commemorat maiores suos multa mira atque praeclara gloria cupiditate fecisse*.

72 *Rep.*, V, 6 : *sic huic moderatori rei publicae beata ciuium uita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, uirtute honesta sit*.

73 *Somn.*, 25.

74 Voir *supra*, p. 155-156.

sens la prépare : le premier fonde en effet l'aspiration aux éloges et la crainte du déshonneur, dans la phrase qui suit, sur la « pudeur donnée à l'homme par la nature » (V, 8 : *uerecundia quam natura homini dedit*), ce qui implique à la fois la connaissance et le respect d'un niveau plus profond constitutif de l'homme, la nature, que le « Songe » invite à étudier en soi ; le deuxième évoque l'importance de l'imitation des ancêtres, ce qui annonce l'un des motifs du *Somnium* surtout s'il était précisément question des ancêtres de Scipion⁷⁵, et laisse ouverte la question de savoir si ces hommes eux-mêmes inspirés par le désir de gloire n'avaient pas déjà à l'esprit la « vraie gloire » dont parle l'Africain ; enfin, le travail du *moderator* au service de la gloire de l'État est l'un des aspects du dévouement envers la patrie auquel appelle le *Somnium*. Enfin, on notera qu'au livre III, dans un passage de son discours en faveur de la justice connu par Lactance, Laelius suggère qu'aux yeux de l'homme vertueux, les richesses et le pouvoir sont des biens purement humains, différents des biens divins qui sont les siens⁷⁶, ce qui revient à poser une distinction entre deux types de récompenses et de gloire qu'il appartient *in fine* au « Songe » de réinvestir dans une perspective eschatologique.

Le « Songe » et la dialectique de la durée et de l'éternité⁷⁷

En posant, dans le passage cité précédemment, la question de savoir qui pourrait trouver quelque chose de durable après avoir appris ce qui est éternel (*Rep.* I, 26 : *quid [...] putet in rebus humanis [...] diuturnum, qui cognouerit quid sit aeternum*), Scipion recourt à un couple de termes qui se retrouve dans le « Songe », au moment où, face au spectacle de la petitesse de la Terre, la gloire humaine est décrite comme impossible à fonder non seulement dans l'éternité mais même dans la simple durée (*Somn.*, 23 : *non modo non aeternam, sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus*). Par ailleurs, le discours de l'Africain dans le *Somnium Scipionis* s'attache à révéler successivement ce qui est justement éternel : le temps de la félicité dont sont appelés à jouir les grands hommes, les astres et leurs révolutions, et plus généralement toutes les réalités supralunaires, la demeure céleste que les grands hommes doivent contempler

75 Voir les paroles de Scipion en *Somn.*, 26 : *quamquam a pueritia uestigiis ingressus patris et tuis decori uestro non defui*. Le *decus* dont il est question est en quelque sorte la part de la gloire humaine qui échappe à la vanité de toutes choses sur cette terre, et prépare au *uerum decus* de l'au-delà.

76 *Rep.*, III, 36, frg. 4 (= Lact., *Inst.*, V, 18, 4-8) : *Huic tu uiro quas diuitias obicies ? quae imperia ? quae regna ? qui ista putat humana, sua bona diuina iudicat*.

77 Nous renvoyons le lecteur à la belle étude récente de J.-L. Ferrary, « Durée et éternité... », art. cit., dont nous nous inspirons librement dans les analyses suivantes.

dans l'espoir d'y revenir après leur mort, enfin, Dieu et l'âme⁷⁸. Or, entre ces deux extrémités, le dialogue du *De republica* insiste à de nombreuses reprises sur la recherche de la *durée*, en l'occurrence sur la question de l'État ou de sa constitution, dont les premiers livres s'attachent à interroger les conditions de stabilité et de perpétuation⁷⁹. Comme pour la question de la gloire, le « Songe » semble ainsi prendre le contrepied d'une perspective purement humaine, non pas que la *diuturnitas* soit totalement vaine, mais parce qu'elle reste une image imparfaite de l'*aeternitas* qui n'est possible que dans le monde céleste.

L'analyse doit cependant être encore précisée, parce qu'il y a malgré tout plusieurs passages, au livre III du *De republica*, qui évoquent l'éternité. Comme l'a souligné J.-L. Ferrary, le discours de Laelius en faveur de la justice n'évoque plus seulement la simple durée de la cité sur lequel le dialogue a fait fond jusqu'alors, mais formule pour elle une exigence d'éternité (III, 34 : *debet enim constituta sic esse ciuitas ut aeterna sit*) et d'immortalité (III, 41 : *de illa immortalitate rei publicae sollicitor, quae poterat esse perpetua, si patriis uiueretur institutis et moribus*). Un tel vocabulaire annonce celui du « Songe », mais au prix d'une contradiction apparente, car la révélation finale affirme que seules les réalités célestes sont éternelles. Mais il n'y a pas en fait de véritable contradiction parce que le discours de Laelius suggère déjà que l'éternité de la cité reste un idéal impossible à atteindre : elle n'est pas une réalité, mais une exigence (*debet*) de la raison contrariée par la faute inéluctable des hommes qui s'écartent de la tradition, ce que montre bien l'emploi de l'irréel du présent, et non pas du potentiel dans le tour *quae poterat [...] moribus*. Dans cette perspective, le « Songe de Scipion » vient confirmer le caractère illusoire d'une telle aspiration, et ce faisant, il confirme également le mouvement du *De republica*, dont le point focal passe de l'interrogation sur l'*optimus rei publicae status* (objet principal des deux premiers livres) à celle sur l'*optimus ciuis* (objet principal des deux derniers livres) : l'éternité est une promesse offerte non pas à la cité, construction humaine nécessairement périssable, mais à l'individu d'exception parce qu'il participe, par son âme, du monde céleste.

78 Voir *Somn.*, 13 : *in caelo definitum locum ubi beati aeuo sempiterno fruuntur* ; 15 : *illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas uocatis* ; 17 : *in quo sunt infixi illi qui uoluunt stellarum cursus sempiterni* ; 17 : *supra Lunam sunt aeterna omnia* ; 25 : *hanc sedem et aeternam domum contueri* ; 26 : *ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus mouet* ; 27 : *nam quod semper mouetur, aeternum est* ; 28 : *aeternum id esse quod a se ipso moueatur* ; *neque nata certe est et aeterna est*.

79 Voir *Rep.*, I, 41 : *omnis res publica [...] consilio quodam regenda est, ut diuturna sit* ; I, 68 : *ne diutius unquam tenetur idem rei publicae modus* ; II, 5 : *urbibus quae ad spem diuturnitatis conderentur atque imperi* ; II, 27 : *duabus praeclarissimis ad diuturnitatem rei publicae rebus confirmatis* ; II, 57 : *non posse hunc incommutabilem rei publicae conseruari statum* ; II, 62 : *in hoc statu rei publicae, quem iam dixi saepe non posse esse diuturnum* ; III, 7 : *constituere eam rem publicam quae possit esse diuturna*.

Pourtant l'éternité est aussi évoquée, au livre III, pour deux autres réalités, mais cette fois à titre non usurpé, parce que celles-ci participent justement, ici-bas, du monde des dieux. Il s'agit tout d'abord du nombre, qu'un passage conservé du préambule décrit en ces termes :

Accessit eo numerus, res cum ad uitam necessaria tum una immutabilis et aeterna ; quae prima inpulit etiam ut suspiceremus in caelum nec frustra siderum motus intueremur [...] (Rep., III, 3.)

À ces inventions s'ajouta celle du nombre, nécessité pratique en même temps que réalité immuable et éternelle par excellence ; la première, elle nous donna l'idée de lever nos regards vers le ciel sans que ce fût une vaine contemplation des astres en mouvements [...] ⁸⁰

Ces lignes constituent un nouvel effet d'annonce du « Songe », parce qu'on y retrouve les motifs du nombre dont les propriétés mystérieuses participent de l'ordre de l'univers et de la contemplation céleste, mais aussi parce qu'elles suggèrent que le nombre est l'un des « lieux » de la réconciliation entre le pratique et le théorétique, offrant ainsi un premier débouché aux apories du prologue, avant que la révélation finale du « Songe » ne mette en lumière que la contemplation des réalités éternelles peut fonder l'action humaine dans un espace même voué à la simple durée. Le second passage évoquant un principe éternel présent dans le monde des hommes se trouve dans l'exposé de Laelius en faveur de la justice :

Est quidem uera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna [...] Et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus : ille legis huius inuentor, disceptator, lator ; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit. (Rep., III, 33.)

Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes ; elle est toujours identique à elle-même et éternelle [...] Cette loi unique, éternelle et immuable s'imposera à toutes les nations et à tous les temps, et un seul dieu commun à tous sera comme l'éducateur et le chef de tous. C'est lui qui a fait cette loi, qui l'interprète et nous l'a proposée. L'homme qui refusera de lui obéir devra se fuir lui-même et, comme il a méprisé la nature humaine, il subira par là même les plus cruels châtiments, même au cas où il aurait échappé à tout ce que l'on considère comme un supplice ⁸¹.

⁸⁰ Traduction E. Bréguet modifiée.

⁸¹ Traduction E. Bréguet légèrement modifiée.

Si la notion de droite raison (*recta ratio*) n'apparaît pas en tant que telle dans le « Songe de Scipion », on peut néanmoins considérer que celui-ci valide ces propos de Laelius en affirmant l'existence d'un dieu suprême qui pose des lois et des exigences morales auxquelles l'homme juste n'a pas le droit de se dérober⁸², et en évoquant, à la fin de la révélation, les tourments auxquels sont voués les individus qui ont violé les lois divines et humaines.

BILAN DE L'ÉTUDE DU « SONGE DE SCIPION » COMME RÉVÉLATION FINALE

La première question que l'on peut se poser dans le cadre de cet essai de synthèse est celle de savoir si le « Songe de Scipion » constitue, pour reprendre les termes de l'une des distinctions établies par Philippe Hamon, une « clause » *stéréotypée* ou *renouvelée* : cette question pose à la fois le problème de la place du *Somnium* dans l'économie générale des fins des dialogues philosophiques de Cicéron, et celui de son rapport à la tradition platonicienne. Dans l'espace cicéronien, le « Songe » est, du point de vue du motif de la fin, à la fois sans précédent et sans suite, bref un cas unique tout à fait remarquable : le *De republica* est en effet le seul traité de l'Arpinate où la structure dialogique et dialectique laisse place, *in fine*, à une structure apocalyptique. En revanche, Cicéron n'est pas l'inventeur d'un tel motif, puisqu'il a été utilisé par Platon à trois reprises : dans le *Gorgias*, dans le *Phédon*, et dans la *République*, avec le mythe d'Er, lequel peut justement être considéré comme le modèle littéraire principal du « Songe ». Or ce dernier n'est-il, dans son rapport au reste du *De republica*, qu'un décalque stéréotypé du statut du mythe d'Er dans l'économie de la *République* platonicienne, ou bien Cicéron a-t-il renouvelé son modèle ? Nous inclinons en faveur de la seconde hypothèse. En effet, sans revenir ici sur la substitution de la forme du récit d'un songe à celle du mythe, le *Somnium Scipionis* nous semble se démarquer également du mythe d'Er par sa fonction clôturante encore plus grande au sein de l'œuvre : tout d'abord, alors que la figure d'Er n'est chez Platon qu'un prétexte à l'introduction du mythe, le héros et le narrateur du « Songe », Scipion Émilien, est l'interlocuteur principal du dialogue qui a précédé, dont la destinée est ainsi révélée et dont la nature exceptionnelle reçoit par là une ultime preuve ; de plus, alors que le mythe d'Er confirme seulement par l'apocalypse ce qui avait déjà acquis par la voie dialectique, à savoir l'exigence de justice, le « Songe de Scipion » va plus loin en offrant un véritable fondement eschatologique du politique et en apportant de surcroît, au moyen de l'au-delà, une réponse à une

82 Voir en particulier, sur l'interdit du suicide, *Somn.*, 15 : *ne munus humanum adsignatum a deo defugisse uideamini*. Ce passage est immédiatement suivi par une exhortation à la justice : *iustitiam cole et pietatem* (16).

question restée irrésolue dans l'ici-bas du dialogue, celle de la valeur de la vie contemplative par rapport à la vie pratique.

Par ailleurs, pour continuer à utiliser les catégories de Philippe Hamon, on peut dire que le « Songe » constitue une *clausule annoncée*, sans pouvoir cependant être considérée comme *prévisible*. Nous avons vu en effet dans les analyses précédentes que, dans les passages conservés des cinq premiers livres du *De republica*, et en particulier dans le premier d'entre eux par un jeu délibéré de symétrie par rapport au livre final, se trouvent de nombreux éléments qui, sur le plan thématique, préparent la matière du « Songe de Scipion » : mais la révélation finale n'est pas pour autant prévisible, car aucun de ces éléments n'indique que l'œuvre est appelée à se terminer par un songe eschatologique, et ce n'est d'ailleurs qu'une fois parvenu à la fin de celle-ci que le lecteur peut rétrospectivement décrypter les allusions au *Somnium* renfermées dans les livres précédents. En ce sens, la fin du *De republica* a un rôle de *clausule fermante*, dans la mesure où elle réunit dans sa totalité clôturante de nombreux fils thématiques ayant traversé les cinq premiers livres, bien qu'elle soit aussi, par le débouché eschatologique qu'elle offre à cette trame et qui projette le lecteur au-delà de l'œuvre, une *clausule ouvrante*.

Pour en venir à présent aux fonctions que nous avons pu assigner formellement au dynamisme propre de la révélation finale dans son dialogue avec la structure qui la précède, le « Songe de Scipion » nous semble présenter les quatre d'entre elles, à savoir celles de la *confirmation*, de l'*infirmation*, de la *résolution* et de la *transfiguration*.

Les éléments des cinq premiers livres du *De republica* qui sont confirmés dans le « Songe » tiennent d'abord à la figure de Scipion ainsi qu'au motif d'un *rector rei publicae* entièrement dévoué à la patrie et garant de la *temperatio* des différents ordres politiques. Le « Songe » permet de valider ces deux points en leur donnant un fondement métaphysique et eschatologique que la seule raison humaine représentée par la structure dialogique des cinq premiers livres ne pouvait atteindre : à cet égard, l'apothéose promise à Scipion et plus largement au grand homme d'État coïncide avec une expérience d'ascension de la parole au livre final, où le discours apocalyptique prend le relais de l'enquête philosophique. Par ailleurs, l'idée du nombre et de la droite raison établie par Dieu comme réalités éternelles reçoit elle aussi une confirmation finale, même si cette dernière est d'un ordre quelque peu différent du précédent, parce que la raison naturelle entrevoit déjà, dans le nombre et la loi morale, des principes qui participent du monde céleste.

Le « Songe » apporte en revanche une infirmation sur la question de l'apothéose de Romulus : alors que celle-ci tend à être discréditée au cours du dialogue comme une croyance populaire sans fondement rationnel, elle est hautement

proclamée par l'Africain à son petit-fils et constitue ainsi un exemple de poids à l'appui de la doctrine qui constitue le cœur de la révélation du « Songe », celle de l'immortalité céleste promise à l'âme des grands hommes. La révélation finale traduit ici les limites du rationalisme, son incapacité à appréhender certaines vérités dès lors qu'elles échappent au domaine de la justification, même si, comme nous l'avons vu plus haut, la portée de cette critique du rationalisme est amoindrie par le fait que le Scipion du dialogue, en réalité postérieur au Scipion du « Songe », ne semble pas avoir fait sienne cette croyance.

En outre, le « Songe » apporte une réponse au problème de la valeur respective de la vie contemplative et de la vie pratique, qui reste non tranché à l'issue du dialogue préliminaire et dont seule la remarque incidente sur le nombre dans le préambule du livre III amorce une résolution : la révélation finale permet de statuer entre les deux thèses en présence, en conduisant à rejeter l'exaltation par Laelius de la vie pratique au mépris de vie contemplative et à valider inversement le point de vue finalement défendu avec force, après une apparente réserve initiale, par Scipion : celui de l'excellence de la vie théorique, qui, loin de détourner des exigences de l'action, y ramène en leur donnant une justification cosmique.

186

Enfin, le « Songe de Scipion » opère une transfiguration en révélant l'existence d'une *vraie* gloire et celle de réalités éternelles : la gloire purement humaine et la durée comme horizon des constructions politiques ici-bas tendent à apparaître *in fine* comme des simulacres imparfaits de ce que peut offrir le monde céleste, comme des étapes assurément souhaitables mais auxquelles l'homme de bien ne saurait s'en tenir parce qu'elles ont besoin d'être réinvesties dans une autre économie de sens, qui fait de la gloire non plus seulement une parole humaine incertaine et changeante mais une récompense de la justice acquise au besoin contre la rumeur des hommes, et de la simple prolongation (*diuturnitas*) dans le temps une perpétuité (*sempiternitas*) voire une éternité au-delà du temps (*aeternitas*), encore qu'il ne soit pas certain qu'il faille chercher une telle distinction dans le « Songe ».

Ainsi, comme nous espérons l'avoir montré, le *Somnium Scipionis*, mise en scène d'une expérience de révélation au dernier livre du *De republica*, est aussi la clef de voûte de cette œuvre philosophique, et, par la subtile dialectique des signes qu'elle instaure dans son dialogue avec la structure qui précède, une magistrale illumination finale de celle-ci.

DEUXIÈME PARTIE

Le discours de Pythagore
(Ovide, *Métamorphoses*, livre XV)

ÉTUDE DU DISCOURS DE PYTHAGORE
AU LIVRE XV DES *MÉTAMORPHOSES* D'OVIDE

PRÉAMBULE : LE CONTEXTE PHILOSOPHIQUE ET LITTÉRAIRE DU DISCOURS
DE PYTHAGORE

Comme le « Songe de Scipion », le discours de Pythagore chez Ovide pourrait sembler au premier abord indépendant du contexte historique de son écriture : mettre en scène le philosophe de Samos en héraut d'une révélation des secrets de l'univers inspirée par Apollon, c'est s'extraire de la Rome augustéenne pour ressusciter une figure vieille de plus de cinq siècles. Pourtant, dans sa convocation de la parole et de la doctrine pythagoriciennes, le poète de Sulmone est en partie tributaire du mouvement des idées et de l'imaginaire littéraire de son temps, dans lesquels la figure de Pythagore joue un rôle de premier plan. Nous avons vu en introduisant le « Songe de Scipion » que, dans la Rome de la fin de la République, des personnages comme Nigidius Figulus ou Varron ont été les agents d'un mouvement de renouveau du pythagorisme. Or ce mouvement se poursuit à l'époque augustéenne (et l'on rappellera ici que la vie de Varron s'étend jusqu'au seuil de celle-ci, puisqu'il est mort en 27 avant J.-C., ce qui signifie qu'Ovide a pu le connaître personnellement dans sa jeunesse) avec de nouvelles figures et sous des formes assez hétérogènes.

Anaxilaos de Larissa

La première de ces figures est celle d'Anaxilaos de Larissa¹, sur la vie duquel nous ne savons rien, excepté ce que nous apprend saint Jérôme dans sa *Chronique* pour l'année 28 avant J.-C. citée par Eusèbe, à savoir que « pythagoricien et mage, il [fut] expulsé par Auguste de Rome et d'Italie » (*Pythagoricus et magus ab Augusto Vrbe Italiaque pellitur*)², ce qui rappelle l'étiquette de Nigidius Figulus

1 Les études consacrées à Anaxilaos sont rares : on pourra se reporter à la notice de R. Goulet, « Anaxilaos de Larisse » dans le *DPhA*, t. I, art. n° 164, p. 192 ainsi qu'aux travaux de M. Dickie, « The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore », dans D. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (dir.), *The World of Ancient Magic*, Athens, Bergen, 1999, p. 163-193 (ici p. 165-168) ; *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York, Routledge, 2001, p. 172-174.

2 Euseb., *Hieron. Chron.*, Ol. 188, 1.

ainsi que son exil par César³. Dans le cas d'Anaxilaos, c'est son appellation de *magus* qui se laisse le plus immédiatement appréhender : on sait en effet, principalement grâce au témoignage de Pline l'Ancien⁴, qu'il fut l'auteur de recettes, rassemblées sous le nom de *παίγνια* (littéralement, des « jeux »⁵), reposant sur l'utilisation appropriée d'ingrédients naturels en vue de produire des remèdes ou des effets merveilleux. Par ailleurs, un fragment d'un manuscrit alchimique nous apprend que le mage de Larissa attribuait à Démocrite une recette pour changer le cuivre en argent⁶, point qui permet peut-être de faire en partie le lien entre la « magie » et le « pythagorisme » d'Anaxilaos : en effet, le Démocrite dont Anaxilaos recherche l'autorité est très vraisemblablement Bolos de Mendès, auteur de langue grecque et d'origine égyptienne du III^e siècle (?) avant J.-C., qui publia ses œuvres sous le nom de Démocrite, et qui fut spécialiste d'occultisme en même temps que pythagoricien d'après la Souda⁷ ; Bolos de Mendès porte d'ailleurs sans doute une bonne part de responsabilité dans l'image de Démocrite qui se diffusa à partir de l'époque hellénistique, celle d'un sectateur de Pythagore passé maître dans l'art de la magie⁸. Mais dans quelle mesure exacte Anaxilaos contribua-t-il à diffuser cette science pythagoricienne dont il semble s'être revendiqué ? Il est malheureusement difficile d'y répondre.

Hygin

Une deuxième figure que l'on peut rattacher, quoique avec prudence, au pythagorisme de l'époque augustéenne, est celle d'Hygin, le bibliothécaire d'Auguste, dont on sait qu'il fut l'élève zélé d'Alexandre Polyhistor⁹ et qui

3 Pour l'hypothèse selon laquelle la formule *Pythagoricus et magus* renverrait à une source commune utilisée par saint Jérôme, par exemple des annales judiciaires reproduisant un chef d'accusation spécial inventé à Rome à la fin de la République qui aurait servi à justifier l'exil de Nigidius par César et celui d'Anaxilaos par Auguste, voir M. Dickie, « The Learned Magician... », art. cit., p. 165, n. 5.

4 Voir Plin., *H. N.*, XIX, 19 ; XXV, 154 ; XXVIII, 180 ; XXX, 74 ; XXXII, 141 ; XXXV, 175.

5 Voir saint Irénée, *Adv. haer.*, I, 7, 1. Ce terme a été traduit en latin par *ludicra* (voir *ibid.*, I, 13) ou *lusus* (Ps.-Cypr., *De rebapt.*, c. 16, III, 89f Hartel) ; voir aussi Plin., *N. H.*, XXXV, 175 : *lusit et Anaxilaus*.

6 Voir P. Holm., 12, 4 Halleux.

7 Sur Bolos de Mendès, on pourra se reporter en premier lieu à la notice de J. Letrouit, dans le *DPhA*, t. II, art. n°53, p. 133-134, à compléter utilement par l'article de J. Hershbell, « Democritus and the Beginnings of Greek Alchemy », *Ambix*, 35, 1987, p. 5-20 et par celui de M. Dickie, « The Learned Magician... », art. cit.

8 Voir à ce sujet : Cic., *Fin.*, V, 50 ; Plin., *H. N.*, XXIV, 156 ; 160 ; XXV, 13 ; XXX, 9 ; D. L., IX, 38 ; *PGM*, VII, 795.

9 Voir Suet., *De gramm.*, 20 : *studiose et audiit (sc. C. Iulius Hyginus) et imitatus est Cornelium Alexandrum grammaticum Graecum quem propter antiquitatis notitiam Polyhistorum multi, quidam Historiam uocabant*. Voir *supra*, p. 64.

présente en outre pour nous l'intérêt d'avoir été l'ami intime d'Ovide¹⁰. Hygin écrivit de nombreux ouvrages aujourd'hui perdus dans les domaines les plus variés, tels que l'agriculture, la grammaire, la mythologie, l'histoire, la géographie, ou la théologie ; il est également aujourd'hui considéré comme l'auteur le plus probable de deux œuvres conservées, un traité d'astronomie (*De astronomia*) et un recueil de récits mythologiques accompagnés de généalogies de dieux et de héros, dont le titre est incertain (*Fabulae* ou *Genealogiae*)¹¹. Hygin a donc suivi son maître dans sa quête encyclopédique de savoir. Mais cette érudition rappelle également celle de Nigidius Figulus et de Varron : l'influence du premier semble même transparaître à travers le titre des ouvrages théologiques d'Hygin, *De diis penatibus* et *De proprietatibus deorum*, qui nous renvoie au *De diis* nigidien et à son effort de classification des dieux, en particulier des pénates¹², ainsi qu'à travers le motif du catastérisme au livre II du *De astronomia*, où l'immortalité céleste est donnée comme la récompense des bienfaits d'un héros ou comme la compensation de ses épreuves terrestres, thème pythagoricien classique qui constitue du reste l'essentiel de la matière du *De sphaera* nigidien. En outre, comme l'a souligné A. Le Bœuffle¹³, d'autres motifs chers au pythagorisme sont présents dans le *De astronomia* : on y trouve ainsi un développement sur la musique des sphères¹⁴, ainsi que des spéculations faisant largement appel au nombre¹⁵, même si, contrairement à ce que suggère Le Bœuffle¹⁶, il est inexact de parler de « symbolisme » arithmologique chez Hygin, car ce dernier ne semble pas s'intéresser aux significations religieuses cachées des nombres. Enfin, certains éléments du paratexte du *De astronomia* indiquent peut-être qu'Hygin évolua dans des milieux pythagoriciens, et notamment l'avant-dernière phrase de la *Praefatio* de l'œuvre, qui évoque l'existence de hautes spéculations consignées

10 Voir *ibid.* : *fuitque familiarissimus Ouidio poetae*. Nous reviendrons au chapitre suivant sur cette amitié : voir *infra*, p. 255.

11 Les doutes quant à l'attribution au bibliothécaire d'Auguste de ces deux ouvrages proviennent du fait que les manuscrits les attribuent sans autre précision à un certain Hyginus : or il y a eu plusieurs personnages portant ce nom, dont des arpenteurs de l'époque de Trajan. De plus, la langue et le style de ces traités ont pu paraître pauvres et peu classiques pour un auteur de l'époque augustéenne ayant une si haute fonction intellectuelle. A. Le Bœuffle a cependant montré qu'en dépit de preuve décisive, l'Hygin dont nous nous occupons reste le seul candidat plausible à qui attribuer la paternité de ces deux ouvrages : voir l'introduction à son édition du *De astronomia*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1983, p. XXXI-XLIII.

12 Sur cet aspect de la pensée nigidienne, voir N. D'Anna, *Publio Nigidio Figulo, op. cit.*, p. 109-120.

13 Éd. cit., p. XVIII-XXIII.

14 Voir *Astr.*, IV, 14, 4.

15 Voir par exemple *Astr.*, IV, 2, 3 ; IV, 5 ; IV, 14, 4.

16 Éd. cit., p. XIX et XXII. C'est à notre avis également à tort qu'A. Le Bœuffle attribue à Nigidius la source de cette arithmologie (comme, du reste, du thème de la musique des sphères), car, nous l'avons vu, aucun fragment nigidien n'aborde ces questions, à l'inverse de ceux de Varron.

par écrit par Hygin à l'attention d'amis très savants¹⁷ : Le Bœuffle¹⁸ a cru reconnaître ici une allusion à un cercle pythagorien semblable au *sodalitium* nigidien, ce qui est possible quoique invérifiable.

Quintus Sextius

Une troisième figure liée à certains égards au pythagorisme de l'âge augustéen est celle de Quintus Sextius¹⁹, fondateur d'une école dont la datation précise nous échappe malheureusement²⁰, mais dont on sait qu'elle compta notamment pour disciples, outre le fils de Quintus Sextius, Sextius Niger, des personnalités prestigieuses telles que l'orateur Papirius Fabianus, le grammairien Lucius Crassicius Pasicle, le médecin Celse, et peut-être Sotion le précepteur de Sénèque²¹. On a longtemps regardé la *secta* des Sextii comme l'une des manifestations du néopythagorisme romain de la fin de la République et du début de l'Empire, et plus précisément vu en elle l'école qui aurait en quelque sorte pris le relais du *sodalitium* nigidien qui ne survécut pas à la mort de son fondateur en 45 avant J.-C.²². Il est vrai que Sextius se livrait à la pratique quotidienne de l'examen de conscience²³, d'origine pythagoricienne, et l'on peut même faire un parallèle entre les questions que se posait Sextius pour examiner son âme avec le passage du *De senectute* où Cicéron évoque l'examen

192

17 Hyg., *Astr.*, *Praef.*, 6 : *etenim necessariis nostris hominibus scientissimis maximas res scripsimus.*

18 Éd. cit., p. XVIII.

19 Sur Sextius et son école, voir notamment L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, *op. cit.*, p. 360-378 ; I. Hadot, « Versuch einer doktrinalen Neueinordnung der Schule der Sextier », *RhM*, 15, 2007, p. 179-210 ; I. Lana, « La scuola dei Sestii », dans *La Langue latine, langue de la philosophie*, Rome/Paris, École française de Rome/De Boccard, 1992, p. 109-124 ; C. Manning, « The Sextii », *Prudentia*, 19/2, 1987, p. 16-27.

20 On sait seulement, d'après le témoignage assez subjectif de Sénèque, qu'elle fit long feu : voir *Q. N.*, VII, 32, 2.

21 Le témoignage de Sénèque que nous évoquons ci-après dans lequel on voit Sotion commenter le végétarisme de Sextius (*Ep.*, 108, 17) ne permet pas de savoir si Sotion fut un sectateur de l'école de Sextius, ou simplement un bon connaisseur de sa pensée.

22 Voir par exemple L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, *op. cit.*, p. 360-378 ; G. Freyburger, dans *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 219-221 ; I. Lana, « La scuola dei Sestii », art. cit., est plus nuancé, même s'il insiste sur les aspects pythagoriciens de la pensée de Sextius. L'hypothèse de G. Freyburger selon laquelle cette école aurait été une « secte » ayant des pratiques voisines de celle de Nigidius nous paraît peu recevable : aucun témoignage n'associe en effet Sextius à la magie, à la divination, à la nécromancie, ou à des spéculations ésotériques, et l'usage qu'il fit du grec de préférence au latin (voir Sen., *Ep.*, 59, 7) ne peut en aucun cas être tenu pour un trait qui aurait accentué le caractère mystérieux du groupe. Le mot *secta* dans le témoignage de Sénèque cité plus haut nous semble garder son sens cicéronien d'« école » (voir *Leg.*, I, 38 ; *Brut.*, 120), et Sénèque lui-même emploie le mot *secta* pour désigner l'école stoïcienne (voir *Ep.*, 83, 9).

23 Voir Sen., *De ira*, III, 36, 1 : *Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum : « Quod hodie malum tuum sanasti ? Cui uitio obstitisti ? Qua parte melior es ? ».*

auquel se livrait Caton l'Ancien à la façon des pythagoriciens²⁴, ainsi qu'avec le passage des *Vers d'or*, apocryphe de l'époque hellénistique attribué à Pythagore, où il est prescrit de repasser dans son esprit ses actes de la journée²⁵ : cependant, comme on l'a fait remarquer²⁶, cette pratique s'est répandue dans d'autres écoles philosophiques, en particulier dans le stoïcisme impérial²⁷, et il est peut-être imprudent de conclure trop rapidement au pythagorisme de Sextius sur ce point. De même sur la question du végétarisme : il est vrai que Sextius adopta la pratique d'origine pythagoricienne de l'abstention de la nourriture carnée²⁸, mais il ne le fit pas pour les mêmes raisons que Pythagore. En effet, là où le philosophe de Samos invoquait l'unité du vivant et la métempsychose²⁹, Sextius s'abstint de nourriture carnée pour des raisons d'ordre éthique et hygiénique³⁰. Comme l'a souligné I. Hadot³¹, on peut ici rapprocher la pensée de Sextius des opuscules de Plutarque tels que le *De esu carniū*, le *De sollertia animalium*, le *De tuenda sanitate praecepta*, ou encore le *Bruta animalia ratione uti*, où l'on voit émerger des arguments en faveur du végétarisme indépendants du dogme de la métempsychose, et reposant sur des considérations d'hygiène alimentaire ou sur

- 24 Voir Cic., *C. M.*, 38 : *Pythagoreorumque more, exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, audierim, egerim, commemoro uesperī.*
- 25 Voir Χρυσᾶ ἔπη, v. 40-42 (texte cité d'après l'édition H. Thesleff, *The Pythagorean Texts...*, éd. cit., p. 161) : Μῆ δ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὀμμασι προσδέξασθαι, / πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρεῖς ἕκαστον ἐπελεθεῖν· πῆ παρέβην ; τί δ' ἔρεξα ; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέεσθι ; (« N'accueille pas le sommeil sur tes tendres yeux avant d'avoir repassé trois fois dans ton esprit chacun de tes actes de la journée : "En quoi ai-je failli ? Qu'ai-je fait ? Quel devoir n'ai-je pas accompli ?" »). Ces vers sont cités par Porphyre en *V. P.*, 40.
- 26 Voir C. Manning, « The Sextii », art. cit., p. 17 et I. Hadot, « Versuch einer doktrinalen Neueinordnung... », art. cit., p. 201-202.
- 27 Voir Sen., *Ep.*, 83, 2 ; Épict., *Diatrib.*, III, 10, 1-4 (qui cite précisément le passage des *Vers d'or* que nous venons d'évoquer et prescrit de retenir ces vers afin de les mettre utilement en pratique) ; IV, 6, 32-35 ; Marc-Aurèle, IV, 3, 2. Sur ces questions, on pourra se reporter à P. Hadot, « Concentration sur soi et examen de conscience », dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 303-309.
- 28 Voir Sen., *Ep.*, 108, 17 : *Dicebat (sc. Sotion) quare ille (sc. Pythagoras) animalibus abstinisset, quare postea Sextius.* Sur le végétarisme pythagoricien, voir notamment : D. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, *passim* et notamment p. 35-54 ; C. Fucarino, *Pitagora e il vegetarianismo*, Palermo, Giannone, 1982 ; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, Tölpelmann, 1935, p. 97-157.
- 29 Voir *Ep.*, 108, 19 : *At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium.* Sur la doctrine de la métempsychose dans la tradition pythagoricienne, voir notamment : W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 120-136 ; G. Casadio, « La metempsychosi tra Orfeo e Pitagora », dans Ph. Borgeaud (dir.), *Orphisme et Orphée : en l'honneur de Jean Rudhart*, Genève, Droz, 1991, p. 119-155 ; J. Luchte, *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration. Wandering Souls*, London, Continuum, 2009.
- 30 Voir *ibid.*, 18 : *Hic (sc. Sextius) homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebatur et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in uoluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae ; colligebat bonae uoletudini contraria esse alimenta uaria et nostris aliena corporibus.*
- 31 I. Hadot, « Versuch einer doktrinalen Neueinordnung... », art. cit., p. 206-207.

le refus de la cruauté³². Enfin, le témoignage tardif de Claudianus Mamertus (v^e siècle apr. J.-C) au sujet de la conception de l'âme de Sextius et de son fils à sa suite, qui est selon eux « une sorte de force incorporelle, sans localisation dans l'espace, insaisissable, sans étendue, [qui] pénètre et contient le corps qui l'enveloppe »³³, révèle certes la présence de traits (médi)platoniciens³⁴, mais pas du thème proprement pythagorien de la métempsychose de l'âme humaine vers d'autres enveloppes corporelles, ce que confirme le témoignage de Sénèque au sujet du végétarisme de Sextius. De même, rien ne permet de rattacher au pythagorisme ses disciples attestés, que ce soit son fils Sextius Niger, Crassicius Pasicle, Papirius Fabianus, ou Celse³⁵.

Sotion

En revanche, nous tenons avec Sotion, le précepteur de Sénèque³⁶ – qui ne doit pas être confondu avec le doxographe alexandrin du même nom

- 32 Voir à ce sujet l'article de D. Tsekourakis, « Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's *Moralia* », *ANRW*, II, 36, 1, 1987, p. 366-393. Il se pose cependant un problème pour savoir si les arguments de ce type étaient réellement absents de la doctrine pythagoricienne traditionnelle : si la justification du végétarisme par la doctrine de la métempsychose est certes la raison la plus fréquemment invoquée dans les autres témoignages relatifs à cette pratique chez Pythagore (voir Cic., *Rep.*, III, 19 ; Ov., *Met.*, XV, 173-175 et 456-462 ; Sext. Empir., *Adv. math.*, IX, 127 ; Porph., *De abst.*, III, 26 ; Jambl., *V. P.*, 68, 108, 168, 186), certains affirment que l'abstention de la nourriture animale était un prétexte de sa part pour habituer les hommes aussi bien à une vie simple, reposant sur une nourriture facile à trouver et garante de la santé du corps et de la vivacité de l'âme (voir D. L., VIII, 13), qu'à l'humanité et au renoncement à la violence (voir Plut., *De soll. anim.*, II, 959F et Jambl., *V. P.*, 186). D. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, *op. cit.*, p. 37 sq., y voit la preuve que, dès l'origine, le végétarisme pythagorien reposait non seulement sur la théorie de la métempsychose, mais également sur des raisons diététiques et éthiques ; en revanche, pour D. Tsekourakis, « Pythagoreanism or Platonism... », *art. cit.*, p. 370-379, les considérations hygiéniques restèrent secondaires dans l'ancien pythagorisme, tandis que les motifs éthiques découlaient de l'idée d'une parenté de tous les êtres vivants, intimement liée à la doctrine de la transmigraton. Enfin, à propos du témoignage de D. L., VIII, 13 évoqué ci-dessus, A. Delatte parla de « contamination des théories pythagoriciennes par l'idéal cynique » (*La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, *op. cit.*, p. 176).
- 33 Claudianus Mamertus, *De statu animae*, II, 8 (= *Patrologia Latina*, 750A Migne) : *Incorporalis, iniquiunt (sc. Sextius pater, Sextius filius), omnis est anima et illocalis atque indeprehensa uis quaedam ; quae sine spatio capax corpus haurit et continet.*
- 34 Par exemple, le thème de l'incorporéité de l'âme se retrouve chez Apulée (*Plat.*, 199) et Albinus (*Didask.*, 25, 1) et procède du passage du *Phédon*, 85e, où le terme ἀσώματος ne qualifie cependant pas l'âme, mais seulement l'harmonie à laquelle Simmias compare l'âme ; l'expression *indeprehensa uis quaedam* traduit l'influence du *Timée*, 52a où l'âme est dite inaccessible aux sens (ἀόρατον [...] καὶ ἄλλως ἀναίσθητον), etc. : voir I. Hadot, « Versuch einer doktrinalen Neueinordnung... », *art. cit.*, p. 190-201, pour une analyse détaillée de ce passage.
- 35 On trouvera une présentation détaillée de ces personnages chez I. Lana, « La scuola dei Sestii », *art. cit.*, p. 115-123 et I. Hadot, « Versuch einer doktrinalen Neueinordnung... », *art. cit.*, p. 183-190 et 208-210.
- 36 En dehors de la lettre 108, cet enseignement est évoqué mais sans précision dans deux autres témoignages : Sen., *Ep.*, 49, 2 : *apud Sotionem philosophum puer sedi* ; Euseb., *Hieron. Chr.*, Ol. 198, 56 = 13 ap. J.-C. : *Sotio philosophus Alexandrinus praeceptor Senecae clarus habetur.*

ayant vécu au II^e siècle avant J.-C.³⁷ –, un authentique émule de Pythagore de l'époque augustéenne. En effet, Sénèque nous apprend que son maître, qui lui inspira un véritable « amour pour Pythagore »³⁸ et le persuada de s'abstenir de nourriture carnée³⁹, faisait sien, contrairement à Sextius, le dogme pythagoricien de la métempsychose et celui de l'impératif végétarien qui en découle :

Pythagore, lui, affirmait la parenté de tous les êtres et le passage réciproque des âmes dans des formes toujours différentes. Nulle âme, à l'en croire, ne périt ni même ne cesse d'agir, sauf dans le court moment de sa transfusion en un autre corps. Sans chercher pour l'instant après quelles périodes successives et à quel moment, après avoir erré à travers un grand nombre de demeures, elle retourne à la forme humaine, toujours est-il que Pythagore a inspiré aux hommes la crainte du crime et du parricide, puisqu'ils pourraient, sans le savoir, rencontrer l'âme d'un père et porter un fer ou une dent sacrilège sur quelque chair où l'esprit d'un ascendant serait logé⁴⁰.

dogmes qu'il cherchait même à étayer personnellement :

Après cet exposé que Sotion renforçait de ses propres arguments : « Tu ne crois pas, disait-il, que les âmes se voient assigner des séries de corps comme résidences successives, que ce qu'on appelle la mort n'est que transmigration ? Tu ne crois pas que chez tous ces animaux domestiques ou sauvages et chez ceux que couvrent les eaux séjourne une âme qui fut autrefois d'un être humain ? Tu ne crois pas que dans cet univers rien ne périt, mais change simplement de domaine ? qu'aussi bien que les corps célestes tournent en un cercle déterminé, chaque être qui respire a ses phases diverses, toute âme son orbite ? Eh bien ! de grands hommes l'ont cru. Suspens donc, si tu veux, ton jugement, mais en te réservant le bénéfice de l'une et l'autre solution. La doctrine est-elle vraie ? L'abstinence de la viande sauve du crime. Est-elle fausse ? Elle rend sobre. Que

37 Auteur de *Successions de philosophes*, ce Sotion est fréquemment cité par Diogène Laërce (*Proom.*, I, 7 ; II, 12 ; 26 ; V, 86 etc.) : voir Stenzel, *RE*, Zweite Reihe, 3, p. 1235-1239, qui pose même l'existence d'un troisième Sotion, auteur d'un ouvrage paradoxographique qu'il est cependant possible d'attribuer à notre Sotion (voir *infra*, p. 233).

38 Sen., *Ep.*, 108, 17 : *non pudebit fateri quem mihi amorem Pythagorae iniecerit Sotion.*

39 *Ibid.*, 22 : *His ego instinctus abstinere animalibus coepi.*

40 *Ibid.*, 19 : *At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo dum in aliud corpus transfunditur. Videbimus per quas temporum uices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem reuertatur : interim sceleris hominibus ac parricidii metum facit cum possent in parentis animam inscii incurere et ferro morsuue uiolare si in quo cognatus aliqui spiritus hospitaretur* (traduction H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1962, modifiée).

perds-tu, dans le cas présent, à te montrer docile ? Ce sont des aliments de lions et de vautours que je t'arrache. »⁴¹

Comme on le voit, l'originalité de l'enseignement Sotion tient en réalité à l'association, pour ainsi dire, d'une orientation dogmatique et d'une orientation sceptique, qui lui permet de concilier par la même occasion le point de vue de Pythagore et celui de Sextius. En effet, Sotion, intimement convaincu par la théorie de la métempsycose, invite le jeune Sénèque à partager sa croyance par une sorte de litanie inspirée (exprimée par la chaîne épanaphorique des *non credis*) que clôt un argument d'autorité (*magni ista crediderunt uiri*). Mais à cette posture dogmatique, typiquement pythagoricienne, succèdent, à des fins persuasives, une concession qui rappelle la suspension sceptique du jugement (*iudicium quidem tuum sustine*) ainsi qu'une sorte de pari pascalien⁴² : indépendamment de la vérité du dogme de la métempsycose, on gagne toujours à pratiquer le végétarisme, parce que l'on a soit raison avec Pythagore (s'abstenir de viande permet d'éviter un crime), soit avec Sextius (s'abstenir de viande permet une hygiène de vie meilleure). Quoi qu'il en soit, il importe de bien mesurer l'importance de ce témoignage de Sénèque sur Sotion, le seul dont nous disposons qui atteste l'existence d'un enseignement, dans la Rome de la fin de la République et du début de l'Empire, de la doctrine pythagoricienne de la transmigration de l'âme humaine vers des enveloppes corporelles animales. Il est alors tentant de voir dans l'enseignement de Sotion l'une des sources du discours de Pythagore chez Ovide, d'autant que, comme on a pu le souligner⁴³, rien ne s'oppose chronologiquement à ce que l'auteur des *Métamorphoses* ait personnellement connu Sotion⁴⁴.

196

41 *Ibid.*, 20 : *Haec cum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis : « Non credis, inquit, animas in alia corpora atque alia describi et migrationem esse quod dicimus mortem ? Non credis in his pecudibus ferisue aut aqua mersis illum quondam hominis animum morari ? Non credis nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem ? Nec tantum caelestia per certos circuitus uerti, sed animalia quoque per uices ire et animos per orbem agi ? Magni ista crediderunt uiri. Itaque iudicium quidem tuum sustine, ceterum omnia tibi in integro serua. Si uera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est ; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est ? Alimenta tibi leonum et uulturum eripio »* (traduction H. Noblot modifiée).

42 Il y a cependant bien sûr une différence importante : alors que pour Sotion, la croyance sur laquelle il faut miser (la vertu du végétarisme) est d'ordre éthique et ne s'identifie pas à la croyance d'ordre spéculatif qui pourrait être fausse (la métempsycose), chez Pascal, il y a coïncidence entre la croyance sur laquelle il faut miser dans la conduite de sa vie, et la croyance qui ne peut être entièrement établie par la raison (l'existence de Dieu).

43 Voir R. Crahay et J. Hubaux, « Sous le masque de Pythagore. À propos du livre XV des *Métamorphoses* », dans N. Herescu (dir.), *Ovidiana, Recherches sur Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 283-300 (voir p. 285-287) et H. Fränkel, *Ovid: A Poet between Two Worlds*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1945, p. 108-109 et 224-225.

44 Sénèque dit qu'il écoute les leçons de Sotion alors qu'il n'était qu'un *puer* (voir *Ep.* 49, 2), ce qui permet de les situer vers l'an 10 de notre ère ; on peut supposer que Sotion n'attendit pas

Enfin, nous pouvons clore ce tableau des milieux pythagoriciens de la Rome augustéenne en évoquant la célèbre Basilique de la Porte Majeure, mystérieux édifice souterrain découvert en 1917, et qui, bien qu'il existe toujours, est malheureusement fermé au public et ne se visite que sur autorisation exceptionnelle de la surintendance archéologique de Rome. Cet édifice, qui pourrait bien avoir été la crypte d'un tombeau, est composé d'un petit atrium et d'une salle de plan basilical comportant trois nefs séparées les unes des autres par deux rangées de trois piliers : l'atrium est surmonté d'une voûte presque entièrement percée d'une ouverture (le « lucernaire ») par laquelle la lumière se diffuse dans la salle basilicale ; quant à cette dernière, elle se signale, en dépit de l'usure du temps et de traces de pillage, par l'extraordinaire richesse des stucs recouvrant ses murs, ses piliers et ses voûtes, parmi lesquels se trouvent de nombreux motifs mythologiques. Il revient à Jérôme Carcopino, en développant notamment les intuitions fondatrices de Franz Cumont⁴⁵, d'avoir proposé, dans un ouvrage devenu classique⁴⁶, la première étude systématique de ce monument et d'avoir donné de solides arguments en faveur de l'hypothèse de l'inspiration néopythagoricienne du monument : si cette interprétation a pu être critiquée⁴⁷, et si elle apparaît de fait parfois bien hasardeuse, notamment lorsqu'elle essaye de reconstituer dans ses moindres détails le déroulement des cérémonies qui avaient lieu dans la Basilique, la teneur générale de son argumentation semble malgré tout s'être imposée à une majorité de chercheurs⁴⁸. Sans entrer dans la présentation détaillée de ce monument, nous nous contenterons ici de rappeler, en nous appuyant tout particulièrement sur l'excellente synthèse de G. Sauron⁴⁹, quelques-uns des principaux arguments qui permettent de plaider

d'avoir Sénèque pour élève pour faire profession de végétarisme et de métempsycose, ce qui signifie que son enseignement a pu être contemporain de la rédaction des *Métamorphoses* (entre 1 et 8 ap. J.-C.). Nous verrons, en étudiant le discours de Pythagore, que Sotion a peut-être également inspiré la partie de son exposé paradoxographique consacré aux *mirabilia aquarum* (*infra*, p. 233).

- 45 Voir son article « La Basilique souterraine de la Porta Maggiore », *RA*, 8, 1918, p. 52-73.
- 46 Voir *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Chartres/Paris, Durand/L'Artisan du livre, 1926. J. Carcopino prolongea ses analyses, trente ans plus tard, dans *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, Flammarion, 1956.
- 47 Voir, outre les références données par G. Sauron dans « *Quis deum ?* », *op. cit.*, p. 605-608, F. Coarelli, *Guide archéologique de Rome*, traduit de l'italien par R. Hanoune, Paris, Hachette, 1998, p. 161-164 et D. Lanzetta, *Roma orfica e dionisiaca nella Basilica « pitagorica » di Porta Maggiore*, Roma, Simmetria, 2007 (ouvrage que nous n'avons pas pu consulter mais qui semble plus nuancer que contester radicalement l'interprétation pythagoricienne).
- 48 Voir par exemple, outre les études citées ci-après, celle de S. Aurigemma, *La Basilica sotterranea neopythagorica di Porta Maggiore in Roma*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1961.
- 49 G. Sauron, « *Visite à la Porte Majeure : un exemple de transposition ornementale d'une imagerie narrative* », dans P. Ceccarini *et al.* (dir.), *Histoires d'ornement*, Paris/Rome,

en faveur de l'interprétation pythagoricienne, avant de présenter les hypothèses possibles sur la datation du monument.

- 1) Le lucernaire, qui fait pénétrer la lumière dans l'atrium menant à la partie basilicale de l'édifice rappelle l'éclairage de la caverne de Platon, qui reçoit la lumière d'un foyer situé en hauteur, loin derrière ses habitants⁵⁰ : on sait grâce à Porphyre que cette représentation du monde comme une caverne est d'origine pythagoricienne⁵¹. De plus, d'après Jamblique et Porphyre⁵², Pythagore aurait enseigné dans une grotte en dehors de la ville, ainsi que dans un amphithéâtre appelé « l'hémicycle de Pythagore » : or l'extrémité de l'hypogée de la Porte Majeure comporte justement une abside ayant la forme d'un hémicycle à laquelle était peut-être adossée la *cathedra* du chef de la congrégation⁵³.
- 2) Les stucs représentant, sur les murs de la salle, des actes de dévotion auprès de tombes ou de sanctuaires rustiques (ce que l'on a pu appeler des paysages « sacro-idylliques »⁵⁴) sont au nombre de 28 : or, comme l'a souligné J. Bousquet⁵⁵, une devinette versifiée de l'*Anthologie palatine* nous apprend que le nombre de disciples que Pythagore accueillait dans sa maison était de 28⁵⁶ – nombre présentant la particularité d'être à la fois la somme de ses parties ($28 = 14 + 7 + 4 + 2 + 1$) et celle des sept premiers nombres⁵⁷. Ces 28 stucs évoquent donc sans doute un groupe de pythagoriciens initiés menant une vie pieuse, loin de la perversion des villes. De plus, ces stucs s'intègrent parfaitement dans l'économie symbolique générale de la salle : en effet, situés au niveau inférieur des murs, ils sont séparés des stucs de l'abside et de la voûte de la nef centrale, qui mettent en scène des enlèvements au ciel de mortels, par une série de décors représentant les prix des vainqueurs aux concours helléniques ; on comprend alors que la piété qu'exaltent les 28 paysages sacro-idylliques, est, dans une perspective toute pythagoricienne, l'étape nécessaire de la vie terrestre afin d'obtenir

198

Kliencksieck/Académie de France à Rome Villa Médicis, 2000, p. 51-73. Voir aussi, du même auteur, « *Quis deum ?* », *op. cit.*, p. 605-630.

50 Plat., *Rep.*, VII, 514b.

51 Porph., *De antro Nympharum*, 8 : οἱ Πυθαγόρειοι καὶ μετὰ τοῦτους Πλάτων ἄντρον καὶ σπήλαιον τὸν κόσμον ἀπεφίγησαντο.

52 Voir Jambl., *V. P.*, 26-27 ; Porph., *V. P.*, 9. Sur cette grotte, voir Ch. Delattre, « La caverne de Pythagore », dans D. Auger et E. Wolff (dir.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris, Picard, 2008, p. 179-190.

53 Sur cette hypothèse, voir J. Carcopino, *La Basilique...*, *op. cit.*, p. 259.

54 Voir G. Sauron, « *Visite à la Porte Majeure* », art. cit., p. 56.

55 Voir son article J. Bousquet, « Les confrères de la Porte Majeure et l'arithmologie pythagoricienne », *REG*, 64, 1951, p. 466-471.

56 Voir *A. P.*, XIV, 1.

57 Voir Gell., *N. A*, III, 10, 6 (citant les *Hebdomades* de Varron) et Philon, *Opif.*, 101.

la victoire au terme des combats de celle-ci, avant l'ultime récompense de l'immortalité astrale⁵⁸.

- 3) La voûte de l'abside, que Carcopino appela le « stuc majeur » du monument, représente Apollon tenant un arc de la main gauche et tendant le bras droit, dans un geste de secours, vers une femme précipitée dans les flots du haut d'une falaise par le dieu Amour. Il s'agit là de l'évocation de la légende du saut de la poétesse Sappho du haut du promontoire de Leucade à proximité d'un sanctuaire d'Apollon : ce saut, disait-on, avait la propriété de guérir des amours impossibles, et, de même que le héros mythologique Deucalion passait pour l'avoir fait afin de se libérer de sa passion pour Pyrrha, Sappho l'aurait également tenté pour se guérir de son amour malheureux pour Phaon, ainsi que le rapporte Ovide dans un passage de la XV^e *Héroïde*⁵⁹. Or on sait grâce à un passage de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien que les pythagoriciens s'intéressèrent beaucoup à la figure de Sappho et à sa passion pour Phaon⁶⁰ : on peut dès lors supposer que le saut de la poétesse devait être considéré comme le symbole de la purification de l'âme et de son envol vers l'immortalité céleste⁶¹, sous l'égide de la divinité pythagoricienne par excellence, Apollon, ce qui explique bien la présence du stuc sur la voûte de l'abside de la Basilique⁶².
- 4) Enfin, on pourra mentionner l'argument avancé par G. Schmeling⁶³, fondé sur l'examen des dimensions de la salle absidale : 11,75m de long, 7,3m de haut, 9,2m de large. Or, à un écart minime près, $11,75^2 = 7,3^2 + 9,2^2$ (138,0625 contre 137,93) : on reconnaît le théorème de Pythagore pour

58 Voir les deux points suivants.

59 *Ov., Her.*, XV, 161-184.

60 *Plin., H. N.*, XXXII, 20 : *Ob hoc et Phaonem Lesbium dilectum a Sappho ; multa circa hoc, non magorum solum uanitate, sed etiam Pythagoricorum.*

61 Dans la mesure où la racine du nom Phaon est celle de la lumière (φῶς), on peut émettre l'hypothèse que les pythagoriciens, friands de spéculations étymologiques, voyaient dans l'amour que lui portait Sappho une étape initiatique dans la quête par l'âme de la lumière divine.

62 Carcopino précisa son analyse du stuc central dans *De Pythagore aux apôtres*, *op. cit.*, en montrant à partir de divers témoignages que les pythagoriciens, qui se livrèrent à des exégèses allégoriques des poèmes homériques, identifièrent probablement la roche de Leucade avec la « Roche Blanche » (πέτρα λευκάς) du chant XXIV de l'*Odyssee*, étape de l'âme des prétendants massacrés vers le monde des morts. L'interprétation de Carcopino fut corroborée par celle de M. Détienne, qui identifia, dans un personnage isolé à l'autre extrémité du stuc, le visage caché dans sa main au bord de la mer, Ulysse prisonnier de l'île de Calypso ; Détienne souligna la présence récurrente de la figure d'Ulysse dans les spéculations pythagoriciennes, et, montrant les liens qui furent établis dans l'Antiquité entre l'île de Leucade et l'île d'Ithaque, voisines géographiquement, suggéra qu'Ulysse, parallèlement à Sappho, symbolise, sur le stuc central de la Basilique, l'âme exilée en quête de sa vraie patrie : voir « Ulysse sur le stuc central de la Basilique de la Porta Maggiore », *Latomus*, 17, 1958, p. 270-286.

63 Voir son article « A Pythagorean Element of the Subterranean Basilica at the Porta Maggiore », *Latomus*, 28, 1969, p. 1071-1073.

les triangles rectangles. Même s'il ne s'agit peut-être que d'une coïncidence, rien ne permet d'exclure *a priori* le désir des commanditaires de la Basilique de lier architecture et arithmologie pythagoricienne (comme l'avait fait par exemple Varron pour sa volière à Casinum⁶⁴).

200 Quelles sont à présent les hypothèses possibles pour la datation de la Basilique ? J. Carcopino, remarquant que celle-ci se trouvait dans le périmètre des *horti Tauriani*, vaste ensemble de parcs appartenant à la famille des Statilii Tauri, l'avait liée à la figure de Titus Statilius Taurus, consul en 44 après J.-C., qui fut accusé sous Néron de superstitions magiques⁶⁵ : la Basilique pourrait ainsi avoir été bâtie à l'époque claudienne, avant d'avoir été saisie et partiellement détruite après la disgrâce de Statilius Taurus. Cependant, G. Sauron a suggéré que l'histoire du monument a sans doute commencé plus tôt, dès l'époque augustéenne. Selon son hypothèse, la Basilique et la tombe à laquelle, selon toute vraisemblance, elle servit originellement de crypte auraient été édifiées aux alentours de 10 avant J.-C., en l'honneur du Titus Statilius Taurus qui fut consul en 37 et 26 avant J.-C. et joua un rôle de premier plan dans la victoire d'Auguste à Actium⁶⁶ : certains détails de la Basilique semblent en effet renvoyer vers le contexte de la Rome augustéenne, à commencer par le stuc majeur de l'abside, qui, en représentant un Apollon sauveur à proximité des eaux de Leucade, pourrait bien correspondre à une confusion volontaire entre ce dieu et l'Apollon d'Actium (dont le sanctuaire était baigné par les eaux de Leucade⁶⁷), que la propagande augustéenne faisait passer pour l'instigateur de la victoire d'Auguste contre Cléopâtre et Marc-Antoine et du retour de l'âge d'or. On peut ajouter que l'hypothèse d'une datation haute de la Basilique est d'autant plus séduisante qu'elle donne à la XV^e *Héroïde* d'Ovide, vraisemblablement composée aux alentours de 15 avant J.-C.⁶⁸, une résonance immédiate et permet d'envisager qu'Ovide ait eu personnellement connaissance du monument.

Quoi qu'il en soit, la Basilique de la Porte Majeure doit être considérée comme l'un des jalons importants dans l'histoire de l'allégorèse pythagoricienne des mythes, qui fut déjà pratiquée dans l'ancien pythagorisme⁶⁹ et qui connut

64 Voir *supra*, p. 67.

65 Voir Tac., *Ann.*, XII, 59.

66 Sur ce personnage, voir *R. E.*, III 1, 2, s. v. Taurus, 34, p. 2199-2203.

67 La XV^e *Héroïde* d'Ovide atteste que la mer environnante était appelée populairement aussi bien mer d'Actium que mer de Leucade : *Phoebus ab excelso, quantum patet, aspicit aequor ; / Actiacum populi Leucadiumque uocant* (v. 165-166).

68 Sur cette hypothèse, voir *infra*, p. 269.

69 Sur ce sujet, voir entre autres : P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuse*, Toulouse/Paris, F. Boisseau/ E. de Boccard, 1937 (rééd. Paris, De Boccard, 1972), p. 121-131 ; M. Détienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, Latomus, 1962 ; R. Lamberton,

un développement spectaculaire dans le médio puis le néoplatonisme pythagorisant, de Philon d'Alexandrie et Plutarque à Plotin et Porphyre en passant par Numénius⁷⁰. Elle constitue avec l'enseignement de Sotion la matière philosophico-religieuse qui, à défaut d'avoir directement inspiré Ovide, est en tout cas à l'arrière-plan du livre XV des *Métamorphoses* : de même que les thèmes du végétarisme et de la métempycose, et peut-être des *mirabilia naturae* du discours de Pythagore, font écho à la pensée de Sotion, de même l'achèvement d'un cycle mythologique par le recours à la philosophie pythagoricienne paraît participer d'un même climat intellectuel que la lecture allégorique des mythes figurée par la Basilique. Mais ce panorama du contexte intellectuel du discours de Pythagore serait incomplet si l'on ne disait ici un mot de l'influence de la doctrine du philosophe de Samos sur les poètes de l'époque augustéenne, et en particulier sur Virgile⁷¹.

L'influence du pythagorisme sur la poésie augustéenne : le cas de Virgile

La question de la philosophie chez Virgile tourne pour une large part autour de la place qu'il convient de reconnaître chez lui à ces deux courants que tout paraît opposer : l'épicurisme et le platonisme à tendance pythagoricienne⁷². Cette tension procède d'ailleurs de sa formation philosophique elle-même, puisque Virgile passe à la fois pour avoir reçu l'enseignement des épicuriens Siron et Philodème de Gadara⁷³, et pour avoir accordé sa préférence à la

Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986, p. 31-43.

- 70 Sur ce sujet, outre l'ouvrage cité à la note précédente de R. Lamberton, voir notamment : L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe. I : Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996, p. 81-119 ; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, [1956], 2010 ; J. Pépin, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Montaigne, 1958.
- 71 Sur la présence du pythagorisme chez les autres grands poètes augustéens, voir notamment sur Horace : K. Gantar, « Echi di neopitagorismo in Orazio », dans *Atti dell'Accademia Pavatina di Scienze Classici, di Scienze Morali, Lettere ed Arti*, 80, 1967-1968, p. 285-307 ; D. Lanternari, « A proposito dell'incidenza pitagorica sulla poetica oraziana », dans *Letterature comparate, problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna, Pàtron, 1981, t. II, p. 487-491 ; A. D'Angour, « Drowning by Numbers. Pythagoreans and Poetry in Horace *Odes* 1. 28 », *G & R*, 50/2, 2003, p. 206-219 (l'un des articles les plus récents parmi l'immense bibliographie consacrée à « l'ode à Archytas ») ; sur Tibulle : B. Rochette, « Une évocation pythagoricienne des Enfers chez Tibulle (I, 3, 59-66) », *LEC*, 71/2, 2003, p. 175-180 ; sur Properce : F. Cumont, « À propos de Properce III, 18, 31 et de Pythagore », *RPh*, 44, 1920, p. 75-78 ; P. Grimal, « Notes sur Properce. I – La composition de l'épigramme à Vertumne », *REL*, 23, 1945, p. 110-119 ; sur Germanicus : A. Bartalucci, « Il neopitagorismo di Germanico », *SCO*, 33, 1983, p. 133-169.
- 72 Voir entre autres à ce sujet l'article d'A. Michel, « À propos de la tradition doxographique : épicurisme et platonisme chez Virgile », dans W. Wimmel (dir.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*, Wiesbaden, Steiner, 1970, p. 197-205.
- 73 Voir notamment le témoignage célèbre de *Catalepton*, V, 8-10 : *Nos ad beatos uela mittimus portus / magni petentes docta dicta Sironis / uitamque ab omni uindicabimus cura*.

doctrine platonicienne et s'être intéressé tout particulièrement à la médecine et aux mathématiques⁷⁴, ce qui oriente ce platonisme dans un sens pythagorien. Sans chercher ici, tant s'en faut, à régler la question générale de la philosophie virgilienne, nous souhaitons rappeler quelques-uns des éléments majeurs, qui, notamment dans les *Bucoliques* et l'*Énéide*⁷⁵, ont pu être reconnus comme révélateurs de l'influence du pythagorisme sur le poète de Mantoue.

De nombreux motifs des *Bucoliques*, tels que l'astrologie, l'apothéose et le catastérisme, la figure d'Apollon, l'évocation d'Orphée, et bien sûr, au niveau le plus général, la musique qui fonde le véritable objet de l'œuvre derrière le récit des amours pastorales, contribuent à créer un univers poétique qui entre en consonance avec le pythagorisme. Mais les trois éléments majeurs dans l'élaboration de la trame pythagoricienne de l'œuvre sont la prophétie de la IV^e *Églogue*, le chant de Silène dans la VI^e, et la structure même du recueil.

202

La prophétie de la Sibylle de Cumès rapportée dans la IV^e *Églogue* comporte de nombreux éléments qui font signe vers des thèmes chers au pythagorisme⁷⁶, parmi lesquels : l'évocation de « la grande série des siècles » (v. 5 : *magnus saeculorum ordo*) et des « grands mois » (v. 12 : *magni menses*), dans laquelle il convient de reconnaître une allusion à la Grande Année, motif dont nous avons rappelé les origines pythagoriciennes en le rencontrant dans le « Songe de Scipion »⁷⁷ ; l'idée d'un retour du règne de Saturne (v. 6 : *redeunt Saturnia regna*), c'est-à-dire de l'âge d'or, coïncidant avec un retour de la Vierge (v. 6 : *iam redit et Virgo*) et correspondant également à un règne d'Apollon (v. 10 : *tuus iam regnat Apollo*), ce qui fait écho aux spéculations de Nigidius Figulus sur l'identification de la Vierge à la Justice et sur le règne futur d'Apollon

74 Donat, *Vita Verg.*, 68 R : *Platonis sententias omnibus aliis praetulit [...] inter cetera studia medicinae ac maxime mathematicae operam dedit.*

75 Le pythagorisme est cependant loin d'être absent des *Géorgiques* : voir notamment S. Boscherini, « Tracce di scienza "pitagorica" nelle *Georgiche* », dans *Atti del convegno virgiliano di Brindisi nel bimillenario della morte*, Perugia, 1983, p. 303-307 ; P. Boyancé, « Sur quelques vers de Virgile (*Géorgiques* II, v. 490-492) », *RA*, 25, 1927, p. 361-379 ; « Le sens cosmique de Virgile », *REL*, 32, 1954, p. 220-249 (ici p. 235-236) ; « La religion des *Géorgiques* à la lumière des travaux récents », *ANRW*, II, 31, 1, 1980, p. 549-573 ; P. Grimal, *Les Jardins romains. Essai sur le naturalisme romain*, Paris, Fayard, 1984, p. 412-417 (sur le jardin du vieillard de Tarente) ; G. Le Grelle, « Le premier livre des *Géorgiques*, poème pythagoricien », *CJ*, 17, 1949, p. 139-235.

76 Voir notamment à ce sujet : J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e « Églogue »*, Paris, L'Artisan du livre, 1943 ; N. D'Anna, *Mistero e Profezia. La IV Egloga di Virgilio e il rinnovamento del mondo*, Cosenza, Giordano, 2007 ; D. Lanternari, « L'aspetto neo-pitagorico della IV *Egloga* di Virgilio », *SMSR*, 13, 1989, p. 213-221 ; J.-G. Préaux, « Constatations sur la composition de la 4^e *Bucolique* de Virgile », *RBPh*, 41, 1963, p. 63-79. *Contra* : A. Grilli, « Pitagorismo e non nella IV *Egloga* », dans *Atti del Convegno virgiliano di Brindisi, nel bimillenario della morte*, s.n., Napoli, 1983, p. 285-302.

77 Voir *supra*, p. 93-94.

prédit par les mages⁷⁸ ; l'annonce de la participation à la vie des dieux de l'enfant à naître (v. 15 : *ille deum uitam accipiet*), mêlé aux dieux et aux héros (v. 15-16 : *diuisque uidebit permixtos heroas et ipse uidebitur illis*), qui renvoie au thème pythagoricien classique de l'immortalité de l'âme et de la participation des héros à la condition divine ; le tableau de la concorde universelle entre les êtres vivants pendant l'âge d'or, symbolisée par le retour spontané au logis des chèvres avec leurs mamelles gonflées de lait et la coexistence pacifique entre les troupeaux de bétail et les lions (v. 21-22 : *ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera, nec magnos metuent armenta leones*), et plus loin par la libération des taureaux de leur joug (v. 41 : *robustus quoque iam tauris iuga soluet arator*), thème présent dans la tradition pythagoricienne au moins depuis l'époque d'Empédocle⁷⁹, et qui se retrouve entre autres dans le discours de Pythagore chez Ovide⁸⁰ ; la gestation de l'enfant pendant une durée de dix mois (v. 61 : *matri longa decem tulerunt fastidia menses*), qui fait peut-être écho à la doctrine pythagoricienne, relayée à Rome par Varron dans son opuscule *Tubero de origine humana*, selon laquelle il existe des grossesses de sept ou de dix mois réglées par des principes d'harmonie arithmologique⁸¹. La IV^e Églogue fait donc entrer dans la poésie augustéenne une forme-sens qui s'inscrit dans l'histoire de la révélation pythagoricienne à Rome depuis Ennius, même si elle en constitue une actualisation un peu particulière dans la mesure où elle ne suppose aucune mise en scène diégétique ou dramatique de révélation, puisque c'est le poète lui-même qui rapporte en son nom propre la prophétie de la sibylle de Cumès – par opposition aux discours mis dans la bouche d'Épicharme et d'Homère chez Ennius, de Scipion l'Africain et de Paul-Émile chez Cicéron, etc. En d'autres termes, la révélation pythagoricienne échappe ici à la médiation de la fiction pour se donner directement comme parole de vérité.

78 Voir respectivement frg. 94 Swob. (= *Schol. Germ.*, p. 75, 20 sq.) : *Nigidius de Virgine ita refert : Virginem Iustitiam dici siue Aequitatem, quae ab hominibus recesserit et ad immortales merito peruenerit* ; frg. 67 Swob. (= Servius, *In Verg. Buc.*, IV, 10) : *Nigidius de diis lib. IV. Nonnulli etiam, ut magi, aiunt Apollinis fore regnum, in quo uidendum est, ne ardorem, siue illa ecpyrosis adpellanda est, dicant.*

79 Voir notamment le frg. 130 D.-K. Pour une argumentation en faveur d'une représentation d'un Âge d'or dès le pythagorisme des origines, voir M. Détienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 93-117 et *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, p. 101-106. Voir cependant, *contra*, l'article de N. Sacerdoti, « È pitagorica la concezione dell'età dell'oro ? », dans *ANTIΔΩPON*, H. H. Paoli oblatum, Genova, Istituto di filologia classica, 1956, p. 265-273, qui s'appuie notamment sur le témoignage d'Aristote, *Metaph.*, XII, 7, 1072b28, selon lequel les pythagoriciens n'attachaient pas à l'origine des choses l'idée de perfection, seul un développement permettant de réaliser cette perfection, pour suggérer que le thème de l'âge d'or a dû être incorporé au pythagorisme sous l'influence d'Empédocle.

80 Voir *Met.*, XV, 96 sq.

81 *Log. Tubero, de origine humana*, frg. 3 éd. A. Riese = *Censorinus, D. N.*, 9, 1-3.

Par ailleurs, la cosmogonie miniature mise dans la bouche de Silène dans la VI^e *Églogue* apparaît elle aussi comme une alliance du motif de la révélation⁸² – ce discours émane d'un agent divin et s'emploie à un dévoilement (v. 31 : *canebat*) des secrets de la nature – avec des thèmes marqués au moins en partie par le pythagorisme. Certes, cette cosmogonie est lucrétienne par son vocabulaire (v. 31-33 : *inane*, le vide ; *semina*, les semences ; *exordia*, les principes), mais elle fait en réalité plutôt signe vers Empédocle, sur fond d'une mystique orphique et pythagoricienne : imitant le début du chant d'Orphée chez Apollonios de Rhodes qui est lui-même inspiré par la doctrine empédocléenne à travers le motif du *neikos*⁸³, ce passage évoque, à la place des atomes épicuriens, les quatre éléments d'Empédocle et de Pythagore⁸⁴ ; en outre, l'épilogue de l'églogue lie intimement le chant de Silène à celui d'Apollon, et dit l'écho de ce chant parmi les astres⁸⁵, ce qui a pu être interprété comme une allusion discrète au thème pythagoricien de la musique des sphères⁸⁶. Il est d'autant plus intéressant pour notre propos de voir que le thème cosmogonique est articulé par Virgile à une parole de révélation et à un arrière-plan pythagoricien, que l'églogue esquisse une histoire mythologique de l'humanité⁸⁷, ce qui en fait une préfiguration des *Métamorphoses* : par le modèle virgilien se trouve donc déjà posée à nous la question des liens, dans l'œuvre d'Ovide, entre le pythagorisme, le cycle mythologique, et la cosmogonie initiale.

Enfin, il convient d'évoquer la question de la structure du recueil des *Bucoliques* et en particulier la célèbre analyse de P. Maury qui lui fut consacrée

82 Parmi les très nombreuses études consacrées à cette bucolique, voir par exemple, pour une analyse de ses enjeux philosophiques et religieux : H. Bauza, « La natura del canto di Sileno », *Sileno*, 13, 1987, p. 21-31 ; A. Michel, « À propos de la tradition doxographique... », art. cit., p. 197-205 ; J. Perret, « Sileni theologia (à propos de *Buc.* 6) », dans H. Bardon, R. Verdière (dir.), *Vergiliana : recherches sur Virgile*, Leiden, Brill, 1971, p. 294-311.

83 Voir Apoll. Rhod., *Argon.*, I, 496-498 : Ἡεῖδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα / τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μῆ συναρηρότα μορφῆ, / νεῖκεος ἔξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα (sur ce chant et sur ses sources empédocléennes, voir entre autres S. Busch, « Orpheus bei Apollonios Rhodios », *Hermes*, 121, 1993, p. 301-324 et P. Kyriakou, « Empedoclean Echoes in Apollonius Rhodius' *Argonautica* », *Hermes*, 122, 1994, p. 309-319). On remarquera qu'Orphée est d'ailleurs mentionné chez Virgile dans le vers qui précède immédiatement le passage : *nec tantum Rhodope miratur et Ismarus Orphea* (v. 30).

84 Sur la tendance de l'époque hellénistique à faire remonter à Pythagore l'origine de la doctrine des quatre éléments voir Vit., *De arch.*, VIII, *Praef.* 1 : *Pythagoras, Empedocles, Epicharmus, aliqui physici et philosophi haec principia quattuor posuerunt : aerem, ignem, aquam, terram* (cf. II, 2, 1) ; Aetius, I, 14, 2 ; I, 15, 3 ; II, 6, 3 ; Ov., *Met.*, XV, 237 sq. (voir *infra*, p. 229-230) ; Lucien, *Vit. Auct.*, 4.

85 Voir *Buc.*, VI, 82-84 : *Omnia, quae Phoebus quondam meditante beatus / audiit Eurotas iussitque ediscere laurus / ille cabit (pulsae referunt ad sidera ualles)*.

86 C'est ce qu'a proposé G. Lieberg, dans son article « L'harmonie des sphères chez Virgile ? Remarques sur l'épilogue de la sixième *Églogue* », *BAGB*, 1978, p. 343-358.

87 Voir *Buc.*, VI, 41 sq. : *Hinc lapides Pyrrhae iactos, Saturnia regna, / Caucasiaque refert uolucris, furtumque Promethei [...]*.

et qui reste incontournable malgré les critiques auxquelles elle a pu se heurter⁸⁸. Selon cette analyse, les dix *Bucoliques*, dont le nombre fait évidemment penser à la décade pythagoricienne, sont construites selon des principes d'architecture numérique eux-mêmes d'esprit pythagorien. En effet, les neuf premières églogues sont liées deux par deux selon une symétrie parfaite à la fois numérique et thématique autour de l'églogue centrale, la V^e : les pièces I et IX sont unies par la question de l'exil, par ce que Maury appelle les « épreuves de la terre » ; les pièces II et VIII par le thème de la passion malheureuse, des « épreuves de l'amour » ; les *Bucoliques* III et VII, liées par la forme du chant amébée, sont celles de l'évasion par la musique vers un monde d'harmonie et de beauté, de la « musique libératrice » ; les *Bucoliques* IV et VI, comme nous l'avons vu, sont celles des « révélations surnaturelles », où la prophétie de la Sibylle et le chant cosmogonique de Silène se répondent, le second racontant la formation du premier royaume de Saturne (VI, 41 : *Saturnia regna*) dont le premier prédit le retour par celui d'Apollon⁸⁹ ; enfin, au centre et au sommet de ce dispositif, comme au fronton d'un temple (les thèmes de la terre, de l'amour, de la musique, de la révélation constituent un parcours spirituel ascendant des *Bucoliques* I à IV, puis descendant des *Bucoliques* VI à IX), la V^e *Églogue* ou « Bucolique majeure » est celle où la passion malheureuse de Daphnis le conduit à une mort sacrificielle récompensée par une résurrection et une divinisation. Quant à la dixième *Bucolique*, vraisemblablement ajoutée au recueil en 37 av. J.-C., elle vient en parfaire la structure en introduisant un axe vertical avec la V^e *Bucolique* : tandis qu'au sommet du « temple » se trouve l'amour malheureux de Daphnis qui a débouché sur une résurrection, au bas du temple se trouve l'amour désespéré de Gallus qu'aucun dieu ne peut guérir. Une telle architecture nous semble d'autant plus vraisemblable que le rôle focal dévolu à la pièce centrale, la V^e *Bucolique*, fait penser à la structure de l'*Énéide*, qui place en son centre, au chant VI, une révélation largement marquée, comme nous allons le voir, par le pythagorisme. On peut aussi rappeler que la voûte centrale de la Basilique de la Porte Majeure représente le saut de Sappho à Leucade, suicide d'une amante malheureuse sublimé en une résurrection apollinienne, ce qu'on ne peut manquer de rapprocher du destin de Daphnis chez Virgile⁹⁰.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'*Énéide*, il a été reconnu depuis longtemps que la catabase d'Énée au livre VI est une mise en scène de révélation largement

88 P. Maury, « Le secret de Virgile et l'architecture des *Bucoliques* », *Lettres d'Humanité*, III, 1944, p. 71-147.

89 Sur la parenté d'inspiration entre ces deux églogues, voir aussi J. Perret, « Sileni Thologia », art. cit., p. 305-307.

90 De plus, P. Maury a proposé une analyse hardie, mais très intéressante du symbolisme arithmologique de l'œuvre à travers le nombre de vers de chacune des *Bucoliques* : nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à son article pour le détail de la démonstration.

marquée par le pythagorisme, dont le point culminant est le discours d'Anchise sur le devenir de l'âme (v. 724-751)⁹¹ : nous nous bornerons ici à quelques remarques à son sujet.

Dans la première partie de son discours (v. 724-732), Anchise pose l'existence d'une unité fondamentale du vivant, car l'ensemble de l'univers et des êtres qui le peuplent doivent leur existence à un esprit divin infus dans toute chose⁹² : notons que cette doctrine, que Virgile avait déjà exposée au livre IV des *Géorgiques* dans un passage consacré à la cité des abeilles⁹³, était considérée comme pythagoricienne, notamment chez Cicéron⁹⁴, et, comme l'a souligné Pierre Boyancé⁹⁵, ce qui importe n'est pas que cela ait été vrai ou faux mais bien que cela ait été l'idée accréditée au temps de Virgile⁹⁶. Dans un deuxième temps (v. 733-743), Anchise indique que les âmes, souillées par les corps dans lesquelles elles ont vécu comme dans une prison, sont soumises après la mort à des châtiments expiatoires⁹⁷ : nous sommes ici renvoyés aux

- 91 Parmi les études insistant tout particulièrement soit sur la dimension apocalyptique, soit sur l'influence orphico-pythagorico-platonicienne du discours d'Anchise et/ou du chant VI en général, voir : P. Bews, « Philosophical Revelation and its Function in *Aeneid* Six », dans A. Bonanno (dir.), *Laurea Corona. Studies in Honour of Edward Coleiro*, Amsterdam, Grüner, 1987, p. 91-98 ; P. Boyancé, « Sur le discours d'Anchise (*Énéide*, VI, 724-751) », dans *Latomus*, 45, « Hommages à Georges Dumézil », 1960, p. 70-76 ; A. Houriez, « La catabase d'Énée : épopée et apocalypse », dans M. Woronoff (dir.), *L'Univers épique : rencontre avec l'Antiquité classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 201-215 ; U. Molyviati-Toptsis, « Virgil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After Life », *Mnemosyne*, 47, 1994, p. 33-46 ; R. Smith, « The Pythagorean Letter and Virgil's Golden Bough », *Dionysius*, 18, 2000, p. 7-24 ; G. Stegen, « Virgile et la métempsycose, (*Aen.*, VI, 724-751) », *AC*, 36, 1967, p. 144-158 ; S. Torjussen, « The 'Orphic-pythagorean' Eschatology of the Gold Tablets from Thurii and the Sixth Book of Virgil's *Aeneid* », *SO*, 83, 2008, p. 68-83 ; A. Wlosok, « *Et poeticae figmentum et philosophiae ueritatem*: Bemerkungen zum 6 Aeneisbuch, insbesondere zur Funktion der Rede des Anchises (724 ff.) », *L.F.*, 106, 1983, p. 13-19.
- 92 *Loc. cit.* : *Principio caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agit at molem et magno se corpore miscet. / Inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum / et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus. / Igneus est ollis uigor et caelestis origo / seminibus, quantum non noxia corpora tardant / terrenique hebetant artus moribundaque membra*. Cet extrait comme les suivants sont cités d'après l'édition établie par J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1978.
- 93 *Georg.*, IV, 219-227.
- 94 Voir N. D., I, 27 : *Nam Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem ex quo nostri animi carperentur* ; C. M., 78 : *Audiebam Pythagoram Pythagoreosque [...] numquam dubitasse quin ex uniuersa mente diuina delibatos animos haberemus*.
- 95 P. Boyancé, « La religion des *Géorgiques* », art. cit., p. 560-561.
- 96 Quatre siècles plus tard, Servius, commentant ce passage (*In Verg. Georg.*, IV, 219), affirme que Virgile adopte la doctrine de Pythagore, également suivie par les stoïciens : *Pythagorae sectam uersat, quam et Stoici sequuntur*.
- 97 *Loc. cit.* : *Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco. / Quin et supremo cum lumine uita reliquit, / non tamen omne malum miseris nec funditus omnes / corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est / multa diu concreta modis inolescere miris. / Ergo exercentur poenis ueterumque malorum /*

thèmes classiques des mythes eschatologiques de Platon et à leur imagerie orphico-pythagoricienne réactualisée à Rome notamment par Cicéron dans le « Songe de Scipion » et dans certains passages, étudiés précédemment, de la *Consolation* et de l'*Hortensius*⁹⁸. Enfin, dans la troisième partie (v. 743-751), Anchise expose à son fils les deux types de destinée s'ouvrant aux âmes après leur passage par les Champs Élysées⁹⁹ : tandis qu'un petit nombre d'entre elles (*pauci*, v. 744) ont le privilège d'y rester pendant une durée qui peut être identifiée à la grande année (*longa dies*, v. 745) afin d'achever leur purification et de se préparer à retrouver leur intégrité céleste première¹⁰⁰, la masse des âmes (désignée par *has omnis*, v. 748), après mille ans, est appelée au Léthé pour y boire les eaux de l'oubli, prélude à la réincarnation dans un nouveau corps¹⁰¹. On notera ici que Virgile, contrairement à Platon dans le mythe d'Er, mais comme le Cicéron du « Songe », reste silencieux sur la possibilité d'une métempsycose de l'âme vers une enveloppe corporelle non humaine.

Si nous nous appuyons sur les topiques apocalyptiques définies dans le chapitre préliminaire, le discours d'Anchise peut ainsi être caractérisé comme une révélation à la fois par ses déterminations de contenu (un dévoilement eschatologique, que suit, à partir du vers 756 et jusqu'au vers 886, un dévoilement prophétique sur la gloire future de Rome et des descendants d'Énée, ainsi qu'une parénèse prenant la forme d'une exhortation à la pratique juste du pouvoir¹⁰²) et par ses déterminations de cadre : ce discours, qui constitue l'un des temps de l'expérience plus vaste de la révélation qu'est la catabase narrée au livre VI, est prononcé par un mort vénérable, Anchise¹⁰³, et voit sa valeur exhaussée par son destinataire, le héros appelé à établir les fondements de Rome ; de plus, Virgile désigne ce discours comme révélation en recourant au verbe *pandere*, « ouvrir, déployer » (v. 723 : *suscipit Anchises atque ordine singula pandit*), verbe qui est

supplicia expendunt : aliae panduntur inanes / suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto / infectum eluitor scelus aut exuritur igni ; / quisque suos patimur manis.

98 Voir *supra*, p. 132-134.

99 On retrouve un diptyque analogue dans le mythe du *De facie* de Plutarque, 943C.

100 VI, 743-744 : *Exinde per amplum / mittimur Elysium et pauci laeta arua tenemus / donec longa dies perfecto temporis orbe / concretam exemit labem purumque relinquit / aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.*

101 VI, 748-751 : *Has omnis, ubi mille rotam uoluere per annos, / Lethaeum ad fluuium deus euocat agmine magno, / scilicet immemores supera ut conuexa reuisant / rursus, et incipiant in corpora uelle reuerti.*

102 VI, 851-853 : *tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes), pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos.*

103 Il est intéressant de voir que Virgile croise ici le modèle homérique (le discours de Tirésias au livre XI de l'*Odyssée*) avec les modèles d'Ennius (le prologue des *Annales* et l'*Épicharme*) et de Cicéron (le « Songe de Scipion ») : comme chez Homère, la révélation a pour cadre non un songe, mais une catabase, mais comme chez Ennius et Cicéron, la révélation énoncée par le mort expose la doctrine pythagorico-platonicienne de l'âme.

employé à plusieurs reprises avec cette valeur dans l'*Énéide*¹⁰⁴, et qui fait signe vers le modèle de la révélation pythagoricienne des *Annales* d'Ennius et de sa reprise subversive par Lucrèce¹⁰⁵.

Pour conclure ces développements consacrés à Virgile, on pourra dire que son œuvre, sans qu'il soit question de l'indexer purement et simplement au pythagorisme, est l'une des expressions les plus manifestes de l'influence de ce courant dans la pensée et la littérature de l'époque augustéenne sous ses multiples visages en même temps que l'un des maillons essentiels dans l'histoire des liens entre le schème de la révélation et la doctrine pythagoricienne de l'immortalité de l'âme, après Ennius et Cicéron. Le discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* est le maillon suivant de cette tradition, et on peut remarquer qu'Ovide, en choisissant de placer sa révélation pythagoricienne à la fin de son œuvre, et non pas au début (comme chez Ennius), ou au milieu de celle-ci (comme chez Virgile), a pour ainsi dire choisi la place stratégique que ses deux devanciers poètes avaient laissée libre, s'orientant ainsi, avec Cicéron, vers le modèle d'une proclamation finale des vérités cachées de l'âme et de l'univers. C'est ce qu'il nous faut à présent étudier après ce tableau préliminaire du pythagorisme à Rome à l'époque augustéenne.

208

L'ÉCRITURE DE LA RÉVÉLATION DANS LE DISCOURS DE PYTHAGORE

Nous procéderons ici comme nous l'avons fait pour le « Songe de Scipion » : après une étude suivie du discours de Pythagore, nous synthétiserons les résultats obtenus au moyen des catégories propres au genre de la révélation mises en place dans notre typologie préliminaire. Nous nous fonderons, pour le texte latin, sur l'édition G. Lafaye dans la CUF¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Voir *En.*, III, 252 ; 479 ; VI, 267 ; VII, 641.

¹⁰⁵ Sur l'emploi probable par Ennius lui-même du verbe *expandere* qui se retrouve dans l'évocation que Lucrèce fait de la révélation des *Annales* (I, 126 : *rerum naturam expandere dictis*), et sur l'emploi de *pandere* à deux reprises dans le *De rerum natura* (I, 55 ; V, 54) pour renvoyer à la « révélation » d'Épicure, voir notre étude « Le *De Rerum natura* de Lucrèce... », art. cit., p. 124-126.

¹⁰⁶ Ovide, *Les Métamorphoses*, tome III, livres XI-XV, édition établie par G. Lafaye, revue et corrigée par H. Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1930 : nous nous écarterons toutefois fréquemment de sa traduction, en nous inspirant à plusieurs reprises de celle de D. Robert dans son édition des *Métamorphoses* parue chez Actes Sud en 2001. Pour un récapitulatif des principales études qui ont été consacrées au discours de Pythagore, voir la bibliographie générale p. 475-477.

Bien que plusieurs découpages du discours de Pythagore soient possibles¹⁰⁷, nous n'en proposerons ici qu'un seul, fondé sur les inflexions thématiques qui scandent le texte, elles-mêmes marquées par des commentaires qu'Ovide prête au philosophe et qui évoquent les phases successives de l'inspiration qui l'anime dans sa révélation :

[Présentation de Pythagore par Ovide (v. 60-74)]

Première séquence (v. 75-142) : condamnation de la consommation de la chair animale.

*Deuxième séquence*¹⁰⁸ (v. 143-175) : justification de l'interdit précédent par la révélation de la métempsychose.

*Troisième séquence*¹⁰⁹ (v. 176-452) : élargissement de la révélation précédente au thème du changement universel.

*Quatrième séquence*¹¹⁰ (v. 453-478) : réaffirmation de la métempsychose et de la prescription végétarienne.

L'introduction au discours de Pythagore (XV, 60-74)

Comme nous aurons à y revenir par la suite, le motif qui sert de prétexte à l'introduction du discours de Pythagore est celui de la ville de Croton, dont la fondation légendaire par Hercule vient d'être racontée au roi Numa¹¹¹, et qui fut comme on sait la ville où Pythagore délivra ses premiers enseignements sur le sol italien¹¹² :

*Vir fuit hic ortu Samius, sed fugerat una / et Samon et dominos odioque tyrannidis
exsul / sponte erat ; isque, licet caeli regione remotus, / mente deos adiit et, quae
natura negabat / uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit. / Cumque animo et uigili
perspexerat omnia cura, / in medium discenda dabat coetusque silentum / dictaque
mirantum magni primordia mundi / et rerum causas et, quid natura, docebat, /*

¹⁰⁷ Pour d'autres découpages, voir : F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen: Kommentar. 14-15*, Heidelberg, Winter, 1986, p. 272 ; G. Lafaye, *Les « Métamorphoses » d'Ovide et leurs modèles grecs*, Paris, Alcan, 1904, p. 198 ; B. Otis, *Ovid as an Epic Poet*, Cambridge, University Press, 1966, p. 297 ; R. Segl, *Die Pythagorasrede in 15 Buch von Ovids « Metamorphosen »*, diss. Salzbourg, 1970, p. 13-14 ; A. Setaioli, « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi* », dans *Ovid. Werk und Wirkung*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, p. 487-514 (voir p. 488-490).

¹⁰⁸ Transition marquée par le vers 143 : *Et quoniam deus ora mouet, sequar ora mouentem.*

¹⁰⁹ Transition marquée par le vers 176 : *Et quoniam magno feror aequore plenaque uentis* (on note la reprise significative du *et quoniam* qui ouvre le vers 143). Nous indiquerons plus loin les sous-séquences dans lesquelles cette longue partie peut se diviser.

¹¹⁰ Transition marquée par les vers 453-454 : *Ne tamen oblitis ad metam tendere longe / exspatiemur equis.*

¹¹¹ XV, 12-59. Sur l'articulation entre le discours de Pythagore et la figure de Numa, voir *infra*, p. 244-245.

¹¹² Voir par exemple Jambl., *V. P.*, 29 ; D. L., VIII, 3 ; Porph., *V. P.*, 18.

quid deus, unde niues, quae fulminis esset origo, / Iuppiter an uenti discussa nube tonarent, / quid quateret terras, qua sidera lege mearent / et quodcumque latet ; primusque animalia mensis / arguit imponi ; primus quoque talibus ora / docta quidem soluit, sed non et credita, uerbis. (Met., XV, 60-74.)

Il y avait là un homme d'origine samienne, mais il avait fui en même temps Samos et ses dirigeants, et, par haine de la tyrannie, il s'était exilé volontairement ; cet homme, quoique éloigné du monde céleste, s'approcha des dieux par l'esprit, et ce que la nature refusait aux regards humains, il le puisa avec les yeux de l'intelligence. Après avoir découvert toutes choses par sa réflexion et son travail infatigable, il en communiquait le savoir et enseignait à des assemblées silencieuses, émerveillées par ses paroles, les origines du vaste monde, les principes des choses, ce que c'est que la nature, ce que c'est que la divinité, d'où vient la neige, ce qui provoque la foudre, si c'est Jupiter ou les vents qui déchaînent le tonnerre en crevant les nuages, ce qui fait trembler la terre, quelle loi régit les mouvements des astres, enfin tout ce qui est caché ; le premier, il fit grief aux hommes de servir les animaux sur les tables ; le premier aussi il tint en ces termes un discours plein de sagesse, qui pourtant ne fut pas entendu.

210

On remarquera pour commencer que le nom de Pythagore n'est pas prononcé dans ce passage, mais que le philosophe est désigné par la périphrase *uir ortu Samius* (« un homme d'origine samienne »), expression qui, associée à la mention de la fuite de l'île de Samos et de l'arrivée à Crotona, permet de l'identifier immédiatement. Ce procédé peut certes faire penser, à première vue, à la tradition selon laquelle les disciples de Pythagore évitaient de prononcer son nom¹¹³, mais il nous semble peut-être plus judicieux de rapprocher la formule *uir ortu Samius* du *Græius homo* (« un homme grec ») du *De rerum natura* (I, 66), mots par lesquels Lucrèce désigne Épicure dans l'éloge du chant I. C'est là le premier indice de la présence du modèle lucrétien au livre XV des *Métamorphoses*, et de la concurrence entre Pythagore et Épicure qu'Ovide cherche à établir : il est d'ailleurs piquant de se rappeler que le fondateur du Jardin était lui aussi originaire de Samos...

Par ailleurs, Pythagore est d'emblée présenté par Ovide comme un être exceptionnel qui, par son esprit (*mente*), par les yeux de l'intelligence (v. 64 : *oculis pectoris*), a su s'affranchir des limites assignées au commun des

¹¹³ Sur cette tradition, voir *supra*, p. 136. Nous verrons cependant dans le chapitre suivant qu'Ovide (*infra*, p. 255) utilise à plusieurs reprises des périphrases semblables dans des contextes qui n'ont rien de religieux, tout en employant par ailleurs le nom de Pythagore dans un vers des *Pontiques*, ce qui montre que ce procédé n'est pas lié chez lui à un scrupule d'adepte du pythagorisme.

mortels (v. 62 : *licet caeli regione remotus* ; v. 63-64 : *quae natura negabat / uisibus humanis*) et accéder au monde des dieux (v. 63 : *deos adiit*) et percer (« puiser ») les secrets de la nature (v. 63-64 : *quae natura [...] ea hausit*). Ce passage, qui contribue à annoncer le caractère révélé du discours qui va suivre (les secrets dévoilés par Pythagore à ses disciples émanent eux-mêmes des révélations divines auxquelles il a eu accès), repose, comme l'a bien montré A. Setaioli¹¹⁴, sur l'association de deux motifs constituant chacun un *topos* dans la philosophie et la littérature antiques et dont on peut faire remonter l'origine dans les deux cas au moins à Platon : celui de l'envol de l'esprit vers le monde céleste¹¹⁵ et celui de l'œil de l'âme¹¹⁶. A. Setaioli a eu en outre le mérite de souligner que ces deux motifs se retrouvent unis dans l'épître dédicatoire du *Περὶ κόσμου*, traité pseudo-aristotélicien que l'on s'accorde aujourd'hui à dater entre la fin du 1^{er} siècle avant J.-C. et le début du 1^{er} siècle après J.-C.¹¹⁷, et qui présente une parenté étroite avec le texte d'Ovide :

Étant donné qu'il n'était pas possible au corps d'atteindre la région céleste, et, la Terre une fois délaissée, de scruter cette contrée sacrée [...], l'âme, du moins, grâce à la philosophie, prenant l'esprit pour guide, a franchi ces limites et accompli le voyage, après avoir découvert un chemin facile, et, au moyen de l'intelligence, elle a embrassé les choses qui se trouvaient les plus distantes les unes des autres. Aisément, je crois, elle a connu les réalités de même origine qu'elle, appréhendant ainsi les choses divines par l'œil divin de l'âme, avant de les révéler aux hommes¹¹⁸.

¹¹⁴ A. Setaioli, « L'impostazione letteraria... », art. cit., p. 493 sq.

¹¹⁵ Sur ce thème, voir les articles déjà cités d'A.-J. Festugière, « Les thèmes du *Songe de Scipion* », art. cit., et de R. Jones, « Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe », *CPh*, 21, 1926, p. 97-113.

¹¹⁶ Voir Plat., *Rep.*, VII, 519b (τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν) ; 533d (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) ; 540a (τὴν τῆς ψυχῆς ἀύγην). L'histoire de cette image dans l'Antiquité est retracée par P. Wilpert, s. v. « Auge », *RLAC*, 1, 1950, p. 961-968. Pour les témoignages latins, voir *TLL*, IX, 2, 448, 35-65.

¹¹⁷ Voir les références données par A. Setaioli, « L'impostazione letteraria... », art. cit., p. 494-495. Les influences platoniciennes et pythagoriciennes de ce traité ont été reconnues depuis longtemps (voir par exemple J. Maguire, « The Sources of Ps.-Arist. *De mundo* », *YCS*, 6, 1939, p. 109-167 ; H. Strohm, « Studien zur Schrift *von der Welt* », *MH*, 9, 1952, p. 137-175) et en font une œuvre qui s'inscrit dans la nébuleuse du médioplatonisme et du néopythagorisme contemporains (ce que confirme d'ailleurs sa traduction en latin par Apulée). C'est également à cette nébuleuse qu'il convient de rattacher les passages de Philon d'Alexandrie où l'on retrouve les deux motifs du vol de l'esprit et de l'œil de l'âme : voir par exemple *De op.*, 69-71 ; *De spec. leg.*, I, 37 (d'autres références sont données par A. Setaioli, p. 498, n. 55).

¹¹⁸ Ps.-Arist., *De mund.*, 391a : Ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἶόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον χώρον κατοπεῦσαι, [...] ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησε, ἀκοπιαστὸν τινα ὁδὸν εὐροῦσα, καὶ τὰ πλεῖστον ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε (οὐ συνεφρόνησε) ῥαδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ γνωρίσασα, καὶ θεῖω ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαμβανομένη,

Cependant, la présentation de Pythagore par Ovide, par-delà sa ressemblance avec le *Περὶ Κόσμου* et son inscription dans la mouvance médioplatonicienne et néopythagoricienne, entretient également un dialogue avec des textes poétiques où le motif du voyage et/ou de la vision de l'âme est lié directement ou indirectement à la personnalité de Pythagore (ou de ses successeurs). Le premier est le célèbre passage d'Empédocle où le philosophe d'Agrigente loue un homme, généralement identifié par les Anciens à Pythagore¹¹⁹, qui « maître plus que personne en toute sorte d'œuvres sages, lorsqu'il tendait toutes les forces de son esprit, apercevait aisément toutes choses en détail, pour dix et pour vingt générations d'hommes »¹²⁰. Ovide réactualise ici l'éloge par Empédocle des capacités intellectuelles merveilleuses de Pythagore, et, ce qui est particulièrement subtil, il le fait en retournant l'éloge d'Épicure chez Lucrèce, qui, dans le passage du chant I que nous avons déjà mentionné plus haut, avait lui-même subverti l'éloge empédocléen en réinvestissant sur la personnalité d'Épicure les caractéristiques merveilleuses de Pythagore¹²¹ : en effet, selon Lucrèce, ce *Gravus homo* fut le premier à « désir[er] forcer les portes étroitement closes de la nature » (*ecfringere ut arta naturae primus portarum claustra cupiret*), et par « la force vigoureuse de son esprit » (*uiuida uis animi*), à « s'avanc[er] loin au-delà des barrières enflammées de notre monde » (*processit longe flammantia moenia mundi*), à « parcour[ir] par l'intelligence et l'esprit le tout immense » (*omne immensum peragrauit mente animoque*)¹²². Tout se passe comme si Ovide, dans un dialogue polémique avec Lucrèce et l'épicurisme, avait cherché à rétablir les privilèges dont Pythagore avait été indûment dépouillé par l'auteur du *De rerum natura*. Enfin, on peut souligner qu'Ovide répond également à « l'ode à Archytas » d'Horace, qui avait évoqué le voyage céleste de l'esprit du grand pythagoricien : mais, alors que le poète de Venouse dénonce la vanité d'un

τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα (traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1998, légèrement modifiée).

119 Ces vers d'Empédocle sont cités dans les trois vies de Pythagore : Porph., *V. P.*, 30 ; Jambl., *V. P.*, 67 ; D. L., VIII, 54 (qui n'en cite que les deux premiers vers). Comme le suggère cependant l'édition O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, de ce dernier texte (p. 984, n. 1), il se pourrait fort bien que l'auteur de ces vers soit non pas Empédocle lui-même, mais une source commune aux trois auteurs désireuse de créer une filiation symbolique entre Pythagore et Empédocle, en l'occurrence l'historien du III^e siècle av. J.-C. Timée de Taormine cité par Diogène Laërce (*loc. cit.*). Par ailleurs, ce dernier indique que certains reconnaissaient Parménide et non Pythagore dans l'homme évoqué par Empédocle.

120 Voir D. K., 129, l, 2 : παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων, / ὁππότε γὰρ πάσισην ὀρέξαιτο πραπίδεςσιν, / ῥεῖ' ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον / καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

121 Ce dialogue simultané d'Ovide avec Empédocle et Lucrèce a été en partie souligné par Ph. Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15: Empedoclean *Epos* », *CQ*, 45, 1995, p. 204-214 (ici p. 208). Sur la subversion du pythagorisme chez Lucrèce, voir notre article « Le *De Rerum natura* de Lucrèce... », art. cit.

122 Lucr., I, 70-74.

tel voyage face à l'horizon inéluctable de la mort¹²³, la suite du texte d'Ovide va précisément s'employer à réaffirmer l'immortalité de l'âme.

Le second élément du préambule ovidien qui dit la révélation de Pythagore est la mention des « assemblées silencieuses, émerveillées par ses paroles » (v. 66-67 : *coetus silentum / dictaque mirantum*) auxquelles il délivre son enseignement. La parole pythagoricienne provoque ainsi, en même temps qu'elle le requiert, un silence religieux : loin du modèle de la maïeutique par laquelle Socrate fait accoucher ses interlocuteurs de la vérité en usant du dialogue et de l'ironie, Pythagore énonce dogmatiquement, à la manière d'un dieu, une vérité qu'il convient de recueillir dans la gravité¹²⁴. Le texte d'Ovide fait ici évidemment écho à une pratique bien connue : celle du silence imposé aux disciples de Pythagore pendant une durée de cinq ans correspondant à une période de noviciat¹²⁵. Par ailleurs, la tradition selon laquelle Pythagore aurait prononcé des discours provoquant l'émerveillement des Crotoniates remonte au moins au IV^e siècle avant J.-C. : on la trouve en effet chez Dicaërque, dont le témoignage, rapporté par Porphyre, évoque des discours dont le contenu ne peut être connu avec certitude du fait du silence qui régnait parmi les disciples du Maître, mais dont les points principaux devaient être l'immortalité de l'âme, ses transmigrations vers d'autres espèces animales, la renaissance de toute chose à des périodes déterminées ainsi que l'absence de commencement absolu, et enfin la parenté de tous les êtres vivants¹²⁶. Cet ensemble présente évidemment une certaine parenté avec le contenu du discours de Pythagore chez Ovide, et laisse

123 Hor., *O.*, I, 28, 5-6 : *aeris temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum morituro*.

124 Une interprétation plus nuancée de ce silence a cependant été proposée par A. Petit, dans son article « Le silence pythagoricien », dans C. Lévy, L. Pernot (dir.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 287-296 : « Le silence de révérence du noviciat peut s'entendre sur un autre mode que la simple audition acritique ; il signifierait alors l'apprentissage de ce dont le maître n'est que le truchement, l'*arkhè* divine, que l'on peut retrouver en soi, puisque l'on est une parcelle détachée du feu divin. En ce sens, la parole du Maître ramènerait les co-auditeurs à eux-mêmes, tout en les assujettissant à une autorité qui les dépasse, leur faisant une habitude de l'*akoulouthein tōi theōi* » (p. 289). Sur la représentation de l'autorité charismatique de Pythagore dans l'Antiquité, voir les articles de C. Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », dans G. Filoramo (dir.), *Come nasce una religione: il carisma profetico come fattore di innovazione*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 235-264 ; « Autorità carismatica, direzione spirituale e genere di vita nella tradizione pitagorica », dans G. Filoramo (dir.), *Storia della direzione spirituale*, t. I, *L'età antica*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 75-102.

125 Sur le silence pythagoricien, voir par ex. : Isocr., *Busir.*, 29 ; Alexis, fr. 197 Kock ; Timée de Tauroménium, *FGrH* 566 F 13 (= D. L. VIII, 10) ; Gell., *N. A.*, I, 9 ; Apul., *Flor.*, XV, 23-25 ; Jambl., *V. P.*, 68, 72, 74, 89-90, 94 (évoque une première période de trois ans qui aurait précédé cette période de cinq ans). L'article d'A. Petit cité à la note précédente permet de distinguer les différents niveaux du silence dans le pythagorisme : silence préparatoire lié au noviciat, mais aussi silence rituel (ἐνφημία) et silence observé en présence des profanes (ἐχρησθία).

126 Porph., *V. P.*, 19. Sur les différents discours que Pythagore aurait prononcés aux Crotoniates, voir aussi Jambl., *V. P.*, 37-56.

supposer que ce dernier pourrait dépendre en partie de Dicéarque ou d'une autre source elle-même dérivée de Dicéarque¹²⁷.

Enfin, il convient de s'intéresser à la liste des secrets de l'univers (v. 72 : *quodcumque latet*) qui, d'après Ovide, étaient enseignés par Pythagore à ses disciples. Cette liste relève essentiellement de la « physique » au sens hellénistique, distinguée de la logique et de l'éthique : sont en effet mentionnées les origines de l'univers et les causes des choses, (*magni primordia mundi et rerum causas*), l'essence de la nature et de la divinité, (*quid natura ; quid deus*) ainsi que l'explication de divers phénomènes naturels, à savoir la neige, la foudre, les tremblements de terre, et le mouvement des astres (*unde niues, quae fulminis esset origo [...] quid quateret terras, qua sidera lege mearent*). Mais pourquoi avoir choisi ces éléments plutôt que d'autres, et comment ceux-ci s'articulent-ils au discours qui va suivre ?

214

Pour ce qui est de la première question, force est de constater que les domaines évoqués par Ovide sont formulés en des termes très généraux qui pourraient valoir pour toute autre école philosophique, même si certains critiques ont cherché à montrer les échos que ce passage entretient avec la spéculation pythagoricienne traditionnelle¹²⁸, tandis que d'autres ont suggéré des rapprochements avec le Περὶ φύσεως d'Empédocle¹²⁹ ou le Περὶ κόσμου du Ps.-Aristote¹³⁰. En fait, il nous semble que, si pythagorisme il y a dans ce passage, il est plutôt à chercher dans la présentation même de ces domaines sous la forme d'un catalogue : nous y voyons un écho à la dimension universelle du savoir de Pythagore et de ses grands épigones (Archytas, Philolaos), réactualisée,

127 Notons qu'un contemporain d'Ovide, Diodore de Sicile, qui dépend peut-être de la même source que lui, fait également allusion à l'enthousiasme des Crotoniates à l'égard des discours de Pythagore, auxquels ils accouraient comme s'ils allaient à la rencontre d'un dieu : voir *Bibl. hist.*, X, 3, 2.

128 E. de Saint-Denis, dans « Le génie d'Ovide d'après le livre XV des *Métamorphoses* », *REL*, 18, 1940, p. 111-140 (ici p. 117), voit dans les *magni primordia mundi* une allusion aux quatre éléments, dans les *rerum causas* une allusion aux nombres, dans la *natura*, une allusion à l'Autre et au devenir, par opposition au *deus*, qui renverrait à l'essence immuable de l'Un, tandis que la formule *qua sidera lege mearent* renverrait aux recherches astronomiques des pythagoriciens (c'est là à notre sens le point le moins discutable). De son côté, V. Longo, dans « Pitagora e Pitagorismo nel XV libro delle *Metamorfosi* di Ovidio », *Atti della Accademia di Scienze e Lettere*, 49, 1992, p. 355-369 (ici p. 358) voit dans le *quid natura* un écho à la question τί ἐστὶν ἡ φύσις : du catéchisme des Acousmatiques, et dans les *magni primordia mundi*, à l'inverse de Saint-Denis, une référence au nombre. On pourrait ajouter l'existence d'un Περὶ φύσεως qui circulait sous le nom de Pythagore, apocryphe que Diogène Laërce attribue à Lysis (VIII, 6-7).

129 Voir F. Della Corte, « Gli *Empedoclea* e Ovidio », *Maia*, 37, 1985, p. 3-12 (ici p. 9) : l'influence d'Empédocle sur le livre XV d'Ovide, déterminante dans l'ensemble, ne nous semble cependant pas devoir être privilégiée ici par rapport aux autres sources possibles.

130 Voir A. Setaioli, « L'impostazione letteraria... », art. cit., p. 497, n. 49 (où sont proposés des rapprochements intéressants, même si la parenté entre les deux textes nous semble ici moins manifeste que dans le cas des vers étudiés plus haut).

dans la Rome de la fin de la République et du début de l'Empire, par ces figures associant mysticisme et encyclopédisme que sont Nigidius Figulus et Varron. En outre, Ovide parvient ici encore à conjuguer à merveille inscription dans la tradition pythagoricienne et réponse à Lucrèce. En effet, comme de nombreux commentateurs l'ont souligné¹³¹, non seulement le vocabulaire du texte ovidien fait écho à celui du *De rerum natura* (ainsi bien sûr des *magni primordia mundi* du vers 67 et des *rerum causas* du vers 68), mais de plus les sujets abordés par Pythagore ont tous un équivalent chez Lucrèce¹³². Mais l'indice le plus remarquable, à notre sens, du dialogue d'Ovide avec son prédécesseur épicurien est la présentation de l'alternative entre deux types d'explications pour la formation du tonnerre, l'explication théologique et finaliste par Jupiter et l'explication purement naturelle par le vent : certes, aucune réponse n'est ici donnée, mais la réactualisation même de la possibilité de la première d'entre elles après que Lucrèce a justement exposé que le tonnerre est produit par le choc réciproque des nuages sous l'impulsion des vents contraires¹³³, est le signe d'une polémique implicite avec l'épicurisme.

Par ailleurs, pour ce qui est de l'articulation de ce programme avec la révélation qui va suivre, il est vrai que l'on peut être surpris par leur manque apparent de cohérence : le discours mis dans la bouche de Pythagore n'aborde aucun des points présentés ici, ni la question des origines du monde, ni celle de la divinité, ni celle de la cause des phénomènes naturels, ni, enfin, celle de l'astronomie. En fait, ce panorama des champs de la spéculation pythagoricienne n'a pas pour fonction d'annoncer les thèmes du discours à suivre, mais simplement de rappeler le savoir merveilleux de Pythagore et d'indiquer dans quelles autres voies aurait pu s'engager la révélation qui lui est prêtée : si Ovide ne s'y est pas engagé, c'est tout simplement parce qu'il n'a pas cherché à produire un exposé complet du pythagorisme (tâche au demeurant inconcevable dans le cadre des *Métamorphoses*), mais qu'il a en a retenu les aspects qui lui paraissaient les plus pertinents dans la perspective du dialogue entre la révélation finale et le reste

131 Voir par exemple J. Fabre-Serris, *Mythe et poésie dans les « Métamorphoses » d'Ovide. Fonctions et signification de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 334-335.

132 La divinité : Lucr. II, 1090 sq., V, 146 sq., 1161 sq. ; la neige : VI, 527 sq. ; la foudre : VI, 219-422 ; le tonnerre : VI, 96 sq. ; les tremblements de terre : VI, 535 sq. ; le mouvement des astres : V, 509 sq. Par ailleurs, Ovide reprend un motif récurrent dans la poésie augustéenne, celui du catalogue étiologique de questions « physiques » (voir Virg., *Georg.*, II, 475-482 ; *En.*, I, 742-746 ; Hor., *Ep.*, I, 12, 16-20 ; Tib., II, 4, 17-18 ; Prop., II, 34, 51-54 ; III, 5, 25-46). Sur ce motif, voir L. Duret « De Lucrèce aux *Silves* de Stace (à propos des *Silves*, V, 3, 19-28) », *REL*, 58, 1980, p. 344-362 ; A. La Penna, « Towards a History of the Poetic Catalogue of Philosophic Themes », dans S. Harrison (dir.), *Homage to Horace. A Bimillenary Celebration*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 314-328.

133 Lucr., VI, 96-98 : *Principio tonitru quatiuntur caerulea caeli / propterea quia concurrunt sublimae uolantes / aetheriae nubes contra pugnantibus uentis.*

du poème, à savoir la doctrine de la métempsychose et celle du changement universel. Il restera cependant à répondre à deux problèmes : celui de la dimension proprement pythagoricienne du long passage consacré à la question du changement, et celui du rôle joué par le thème de l'impératif végétarien, qui ouvre et clôt le discours de Pythagore, et dont on voit mal, au premier abord, les raisons qui ont conduit Ovide à lui accorder une place privilégiée.

C'est en tout cas ce thème qui est annoncé à la fin du préambule ovidien (v. 72-74) et qui introduit la première séquence du discours en infléchissant, du moins provisoirement, le champ de la parole pythagoricienne de la pure spéculation physique à la prescription éthique (v. 72-73 : *animalia mensis arguit imponi*). On notera que le rôle de pionnier qu'Ovide attribue à Pythagore en la matière (voir l'épanaphore des vers 72-73 : *primusque ; primus*), correspond à l'image qui s'est imposée dans la tradition, comme le montre notamment le texte de Porphyre dérivé de Dicéarque, dont nous avons déjà souligné plus haut la parenté avec le texte d'Ovide, où il est dit que Pythagore introduisit le premier en Grèce les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la parenté de tous les êtres vivants, qui fondent l'impératif végétarien¹³⁴.

216

Première séquence du discours : la condamnation de la consommation de la chair animale (XV, 75-142)

La condamnation de la consommation de la chair animale qui constitue l'objet de la première séquence du discours de Pythagore repose sur quatre mouvements successifs¹³⁵. Dans le premier, le philosophe prescrit le végétarisme en soulignant à la fois l'inutilité et la cruauté de la nourriture carnée :

*Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis / corpora ! [...] / Prodigia diuitias
alimentaque mitia tellus / suggerit atque epulas sine caede et sanguine praebet. / [...]
Heu ! quantum scelus est in uiscera uiscera condi / ingestoque auidum pinguescere
corpore corpus / alteriusque animantem animantis uiuere leto ! (Met., XV, 75-76 ;
81-82 ; 88-90.)*

Abstenez-vous, mortels, de souiller vos corps de mets abominables [...] La terre prodigue vous fournit ses richesses et ses aliments savoureux et les mets qu'elle

¹³⁴ Porph., *V. P.*, 19. Sur l'idée que les injonctions de Pythagore ne furent pas écoutées (v. 73-74 : *ora / docta quidem soluit, sed non et credita*), on peut rapprocher le texte d'Ovide d'un fragment de Callimaque (frg. 191, 61-63 Pfeiffer) : κηδίδαξε νηστεύειν / τῶν ἐμπνεόντων· οἱ δ' ἄρ' οὐχ ὑπήκουσαν / οὐ πάντες, ἀλλ' οὐς εἶχεν οὐτερος δαίμων. Voir à ce sujet les remarques de P. Knox, *Ovid's « Metamorphoses » and the Tradition of Augustan Poetry*, Cambridge, Philological Society, 1986, p. 71-72.

¹³⁵ Sur le thème du végétarisme dans le discours de Pythagore, voir notamment les études de F. Della Corte, « Il vegetarianismo di Ovidio », *C&S*, 93, 1985, p. 51-60 et de S. Newmyer, « Ovid on the Moral Grounds for Vegetarianism », dans *Ovid. Werk und Wirkung*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, p. 477-486.

vous offre ne connaissent pas le meurtre et le sang [...] Hélas ! quel crime n'est-ce pas que d'enfourer des entrailles dans ses entrailles, d'ingurgiter un corps pour engraisser son corps avide, et d'entretenir en soi la vie par la mort d'un autre être vivant !

Le témoignage qui offre le rapprochement le plus précis avec notre texte est le passage de la lettre 108 de Sénèque où celui-ci, comme nous l'avons vu, rapporte l'exposé de Sotion sur les motifs du végétarisme de Sextius le père, pour qui « l'homme possède une alimentation suffisante sans verser le sang » (*loc. cit.*, 18 : *homini satis alimentorum citra sanguinem esse*), motifs censés être différents de ceux de Pythagore, chez qui ils seraient liés seulement à la doctrine de la métempsychose¹³⁶. En fait, l'hypothèse que nous avons évoquée de l'influence de Sotion sur l'auteur des *Métamorphoses*, permet de rendre compte de la logique du passage : en effet, le Pythagore d'Ovide, qui commence par justifier le végétarisme au nom du refus d'une cruauté inutile avant de le faire, comme ce sera le cas dans la deuxième séquence du discours, au nom de la métempsychose, reproduit en quelque sorte l'enseignement de Sotion tel qu'il nous est décrit par Sénèque, enseignement qui acceptait à la fois les arguments sextiens et ceux de Pythagore. On voit d'ailleurs l'habileté d'Ovide qui annonce déjà à mots couverts la doctrine de la métempsychose dans cette partie de l'exposé, comme le montre le vers *alteriusque animantem animantis uiuere leto* (v. 90) où le polyptote *animantem animantis* fait entendre la parenté des âmes : le texte ovidien peut ici être comparé à la fois à un passage du *De abstinentia* de Porphyre qui évoque l'interdiction pythagoricienne « d'éteindre et de détruire un souffle vital pour s'en servir de condiment à notre goinfrerie et d'ornement à notre table »¹³⁷ et à un vers de Lucrèce dont il est à l'évidence une imitation (V, 593 : *uiuā uidens uiuō sepeliri uiscere busto*) mais dont il prend également le contre-pied, car Lucrèce décrivait pour sa part le triste sort des premiers hommes dévorés par les bêtes sauvages¹³⁸. Comme dans le préambule, on voit avec quel art Ovide parvient à conjuguer le matériau pythagoricien avec le (contre)-modèle lucrétien.

¹³⁶ Sur ce texte, voir *supra*, p. 195-196.

¹³⁷ Porph., *De abst.*, III, 19, 1 : Ὁ δὲ ἄξιων ἡμᾶς ὄψω μὴ χρῆσθαι βοί, μηδὲ πνεῦμα καὶ ζωὴν διολλύντας καὶ διαφθείροντας ἡδύσματα πλησμονῆς καὶ καλλωπίσματα προτίθεσθαι τραπέζης.

¹³⁸ H. Jacobson a suggéré pour sa part un rapprochement du vers d'Ovide avec un autre passage de Lucrèce (I, 263-264 : *nec ullam / rem gigni patitur nisi morte adiuta aliena*) : pour Pythagore, comme pour le poète épicurien, la matière ne cesse de se recomposer à partir de ce qui a été, mais entretenir sa vie par la mort d'une matière douée d'une âme immortelle est un crime impie. Voir « Ovid *Metamorphoses* 15. 88-90 », *CQ*, 55, 2005, p. 651

Dans un deuxième temps, Pythagore oppose à la brutalité des mœurs de ses contemporains le tableau de l'âge d'or :

At uetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen, / fetibus arboreis et, quas humus educat, herbis / fortunata fuit nec polluit ora cruore. / Tunc et aues tuitae mouere per aera pennas, / et lepus inpavidus mediis errauit in aruis, / nec sua credulitas piscem suspenderat hamo ; / cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem / plenaque pacis erant. (Met., XV, 96-103.)

Mais cet âge antique que nous avons appelé l'âge d'or, tirait son bonheur des fruits des arbres et des végétaux que la terre produit, sans souiller sa bouche avec du sang. Alors, les oiseaux battaient en toute sécurité l'air de leurs ailes et le lièvre sans crainte errait au milieu des champs ; la crédulité du poisson ne lui valait pas d'être accroché à l'hameçon ; l'univers ignorait la trahison, n'avait aucune perfidie à redouter, et voyait la paix régner partout.

218

Ce tableau d'un âge d'or correspondant à une abstention de la nourriture carnée et ainsi à une concorde parfaite entre l'homme et l'animal fait notamment écho à un fragment des *Katharmoi* d'Empédocle¹³⁹, et à un passage des *Lois* de Platon qui évoque l'époque révolue où les hommes menaient un « genre de vie orphique »¹⁴⁰, textes qui révèlent l'association du thème de l'âge d'or avec celui du végétarisme dans la mouvance orphico-pythagorico-empédocléenne¹⁴¹. Ovide fait ensuite évoquer par Pythagore la fin de l'âge d'or :

¹³⁹ Voir notamment Frg. 128 D.-K.: ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δεύετο βωμός / ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσχεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον. / θυμὸν ἀπορραΐσαντας ἐκν>έδμεναι ἦεα γνῖα (« Leurs autels n'étaient pas arrosés du sang pur des taureaux, et c'était pour ces gens un crime abominable que leur ôter la vie pour dévorer leurs chairs. »). Le végétarisme d'Empédocle est souvent associé à celui de Pythagore ; voir Cic. *Rep.*, III, 19 ; Sext. Emp., *Adv. math.*, IX, 127 ; Plut., *De esu*, II, 3, 998a ; Porph., *De abst.*, I, 3, 3 ; Athénée, *Deipn.*, I, 3e, où il est dit que c'est en tant que disciple de Pythagore qu'Empédocle s'abstenait de nourriture animale.

¹⁴⁰ Plat., *Leg.*, VI, 782c-d : « il fut un temps où l'on n'osait même pas manger du bœuf et où les sacrifices offerts aux dieux n'étaient pas des animaux, mais des gâteaux, des fruits arrosés de miel et d'autres offrandes pures du même genre ; on s'abstenait des chairs dans l'idée qu'il était impie d'en manger et de souiller de sang les autels des dieux, mais nos ancêtres de l'époque menaient une vie que l'on appelait orphique (Ορφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς ποτε) consistant à toucher à tout ce qui n'est pas animé, et à s'abstenir de tout ce qui l'est ». Un passage de Porphyre affirmant que Pythagore ne « s'attirait pas la haine des dieux, mais se les rendait propices par de la farine, des gâteaux, de l'encens, du vin doux, mais jamais par ce qui avait vie » (*V. P.*, 36) nous montre que Platon aurait sans doute pu parler également parler ici, les différences paraissant extrêmement ténues, de « genre de vie pythagoricien », d'autant qu'il emploie lui-même cette expression dans un passage de la *République* (X, 600b), ce qui montre que ce mode de vie était bel et bien déjà connu à haute époque. Sur les différents aspects du βίος Πυθαγορικός dans l'ancien pythagorisme, voir P. Boyancé, « Sur la vie pythagoricienne », *REG*, 52, 1939, p. 36-50 et W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 189-192, 203 sq.

¹⁴¹ C'est aussi dans cette tradition que s'inscrit Virgile en *Georg.*, II, 536-540.

Postquam non utilis auctor / uictibus inuidit, quisquis fuit ille, leonum / corporeasque dapes avidum demersit in aluum, / fecit iter sceleri ; primoque e caede ferarum / incaluisse potest maculatum sanguine ferrum ; / idque satis fuerat nostrumque petentia letum / corpora missa neci salua pietate fatemur : / sed quam danda neci, tam non epulanda fuerunt. (Met., XV, 103-110.)

Mais après qu'un homme, peu importe son identité, eut prit l'initiative funeste d'envier la nourriture des lions et d'engloutir des mets de chair dans son ventre avide, le chemin fut ouvert au crime ; ce fut peut-être à l'origine le meurtre des bêtes sauvages qui souilla le fer d'un sang tiède ; c'était assez ; on pouvait, je l'avoue, les faire périr sans manquer à la pitié ; mais, autant il fallait les faire périr, autant il ne fallait pas s'en repaître¹⁴².

Tout ce passage, que l'on pourrait croire le fruit d'un *pathos* un peu bavard de la part d'Ovide, révèle en fait, ici encore, sa connaissance parfaitement informée de la pensée pythagoricienne tout comme son inscription dans les interrogations philosophiques du médio- puis du néoplatonisme : en effet, tandis que le motif du *πρῶτος εὕρετής* funeste qui causa la décadence de l'humanité en tuant les animaux pour s'en repaître se retrouve dans le *De esu carniū* de Plutarque¹⁴³, la distinction entre les animaux non nuisibles et les animaux nuisibles à l'homme qu'il est permis de tuer est attestée dans la *Vie de Pythagore* de Porphyre et dans celle de Diogène Laërce¹⁴⁴. En outre, la suite du texte d'Ovide, qui oppose le sort du porc et du bouc, coupables d'avoir nui respectivement aux moissons et à la vigne, à celui de la brebis et du bœuf, victimes parfaitement innocentes de la cruauté humaine¹⁴⁵, peut être rapprochée d'un passage du *De abstinentia* de

¹⁴² Pour une argumentation, au vers 104, en faveur de la lecture *deorum* présentée par certains manuscrits à la place de *leonum*, voir les articles d'E. Amato « Pitagora e il divieto di mangiar carni: Ovidio, *Metamorfosi*, 15, 104 », dans E. Amato et al. (dir.), *ΣΗΜΕΙΟΝ ΧΑΡΙΤΟΣ*, Salerno, Liceo F. De Sanctis, 1998, p. 81-90 ; « Ovidio e l'*aurea aetas*: continuità di miti, continuazione di storie (a proposito di *Met.* XV, 104) », *Latomus*, 64, 2005, p. 910-918 : *inuidere* aurait ici son sens premier de « regarder du mauvais œil », et le texte voudrait ainsi dire que l'âge d'or aurait pris fin à partir du moment où les hommes se seraient détournés de la nourriture des dieux (*uictibus deorum*), c'est-à-dire des mets non carnés (l'idée que les dieux réclament des sacrifices animaux est d'ailleurs une invention de l'humanité de l'après âge d'or, comme le suggèrent à la fois l'extrait de Platon cité ci-dessus et le texte d'Ovide, v. 127-129 : *Nec satis est, quod tale nefas committitur ; ipsos / inscripsere deos sceleri numenque supernum / caede laboriferi credunt gaudere iuuenti*).

¹⁴³ Voir Plut., *De esu*, II, 3-4, 998a-b qui cite les vers 131-132 des *Phénomènes* d'Aratos : οἱ πρῶτοι κακοεργὸν ἐχαλκεύσαντο μάχαιραν / εἰνοδίην, πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ' ἀροτήρων.

¹⁴⁴ Voir Porph., *V. P.*, 39 : μηδὲ ζῶον ὃ μὴ βλαβερὸν εἶναι πέφυκε τῷ ἀνθρωπεῖω γένει μήτε φθεῖρειν μήτε βλάπτειν et D. L., VIII, 23. On notera que cette distinction était également faite, d'après Porphyre, par l'épicurien Hermarque et par Théophraste : voir respectivement *De abst.*, I, 11 et II, 22, 2.

¹⁴⁵ XV, 111-121 : *Longius inde nefas abiit, et prima putatur / hostia sus meruisse mori, quia semina pando / eruerit rostro spemque interceperit anni. Vite caper morsa Bacchi mactandus ad aras / ducitur ultoris : nocuit sua culpa duobus. Quid meruistis oues, placidum pecus inque*

Porphyre qui aborde précisément le problème de l'origine du sacrifice de ces quatre animaux¹⁴⁶, ce qui, malgré les différences entre les deux textes¹⁴⁷, a pu faire parler à juste titre de « l'existence d'un *topos* pythagoricien sur les origines du meurtre et de la consommation des quatre espèces »¹⁴⁸.

Enfin, le dernier temps de l'exhortation pythagoricienne à l'abstention de la nourriture animale (v. 122-142) est constitué par une sorte de coup de projecteur sur l'ignominie toute particulière du meurtre du bœuf, passage dont nous citerons les derniers vers :

Quod, oro, / ne facite, et monitis animos aduertite nostris ; / cumque boum dabitis caesorum membra palato, / mandere uos uestros scite et sentite colonos. (Met., XV, 139-142)

N'en faites rien, je vous en supplie, et prêtez attention à mes avertissements ; quand vous donnerez à votre palais les membres des bœufs massacrés, sachez et comprenez que vous mangez vos cultivateurs.

220

Cette dernière phrase, qui fait écho au respect absolu que Pythagore vouait au bœuf laboureur¹⁴⁹, clôt la première séquence du discours en soulignant sa dimension prescriptive (*oro ; ne facite ; monitis animos aduertite nostris ; scite et sentite*). Cette injonction va à la fois recevoir une nouvelle justification

tuendos /natum homines, pleno quae fertis in ubere nectar, / mollia quae nobis uestras uelamina lanas /praebetis uitaeque magis quam morte iuuatis ? /Quid meruere boues, animal sine fraude dolisque, /innocuum, simplex, natum tolerare labores ?

¹⁴⁶ Porph., *De abst.*, II, 9, 2 - 10, 2.

¹⁴⁷ Pour Porphyre, si la mise à mort des chèvres s'explique comme chez Ovide par les dommages qu'elles causèrent à la vigne, celle des porcs aurait commencé par une erreur humaine, celle des moutons sur la permission d'un oracle, et celle du bœuf aurait été sa punition pour avoir goûté au gâteau sacré lors des fêtes des Dipolies.

¹⁴⁸ Cette remarque est due à J. Bouffartigue, dans ses notes à l'édition du traité de Porphyre, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1979, p. 202. Sur l'image du porc saccageant les moissons, voir aussi : *Schol. in Arist. Gren.*, 338 ; Serv., *in Verg. Georg.*, II, 380 ; Varr., *R. R.*, II, 4, 9. Sur celle de la chèvre broutant la vigne : Varr., *R. R.*, I, 2, 19 ; Virg., *Georg.*, II, 380 (et Servius *ad loc.*) ; Porph., *De abst.*, II, 10. Enfin Plutarque, en *Quaest. conv.*, VIII, 730b donne aux premiers animaux sacrifiés coupables de quelque tort envers l'homme les dénominations suivantes : λιμβότευρος (« qui dévore les moissons ») ; σπερμιόλογος (« qui ramasse les semences ») ; τρυγηφάγος (« qui mange la vigne »).

¹⁴⁹ Voir Porph., *De abst.*, III, 19, 1 ; D. L. VIII, 20 (passage intéressant dérivant d'Aristoxène, qui montre que, même dans les témoignages selon lesquels Pythagore n'aurait pas interdit de manger tous les êtres animés, le bœuf, comme le mouton, était considéré comme inviolable). On sait en effet que les sources anciennes divergent sur le caractère absolu ou non de l'interdit du sacrifice et de la consommation des animaux chez les pythagoriciens : alors que certains témoignages font état d'un interdit total (voir par ex. : Cic., *Rep.*, III, 19 ; Sext. Emp., *Adu math.*, IX, 127 ; D. L., VIII, 13 ; Jambl., *V. P.*, 68, 168 etc.), d'autres font état d'exceptions (voir par ex. : Gell., *N. A.*, IV, 2, 6 ; Plut., *Quaest. conv.*, VIII, 8, 729c ; Porph., *V. P.*, 15, 36, 43 ; *De abst.*, I, 26, 2-3 ; II, 282 ; Jambl., *V. P.*, 85, 98, 150 ; D. L., VIII, 12, 20 ; Athénée, X, 418e). On voit qu'Ovide se situe dans la première tradition, car, même si son Pythagore autorise à tuer les animaux nuisibles, il ne présente aucune exception à l'interdit de consommer de la chair animale et condamne également les sacrifices sanglants.

et être relayée, dans la deuxième séquence du discours, par la révélation de la métempychose.

Deuxième séquence du discours : la révélation de la métempychose (XV, 143-175)

La transition vers une nouvelle phase de sa révélation est clairement marquée par Pythagore dans un passage d'une grande importance qui est assurément celui qui contribue le plus à désigner l'ensemble du discours comme parole de révélation :

*Et quoniam deus ora mouet, sequar ora mouentem / rite deum Delphosque meos
ipsumque recludam / aethera et augustae reserabo oracula mentis. / Magna nec
ingeniis inuestigata priorum, / quaeque diu latuere, canam ; iuuat ire per alta /
astra ; iuuat, terris et inertis sede relictis, / nube uehi ualidisque umeris insistere
Atlantis / palantesque homines passim et rationis egentes / despectare procul
trepidatosque obitumque timentis / sic exhortari seriemque euoluere fati. (Met., XV,
143-152.)*

Et puisqu'un dieu meut ma bouche, ce dieu qui meut ma bouche, je le suivrai religieusement, j'ouvrirai le Delphes qui est en moi avec le ciel même, et je révélerai les oracles de l'auguste intelligence. Je vais chanter de grandes choses, que le génie des anciens n'a pas déchiffrées, et qui longtemps furent cachées ; il me plaît d'aller par les hauteurs des astres ; il me plaît, en laissant ce monde et cette demeure inerte, d'être porté sur un nuage, de me poser sur les épaules robustes d'Atlas, de regarder de ces hauteurs lointaines les hommes errant de tous côtés, privés de raison, et, eux qui tremblent de peur face à la mort, de les exhorter ainsi en déroulant la série des destins.

Ce passage d'une grande beauté littéraire traduit chez Pythagore, au sens propre d'une possession par la divinité et au sens figuré d'une ferveur joyeuse devant la mission qui lui incombe, un véritable enthousiasme de la révélation : l'inspiration apollinienne laisse en effet bien libre le prophète qui en est le dépositaire, puisqu'il lui appartient de poursuivre devant les hommes ce que la divinité a commencé en lui, comme le montre le polyptote *et quoniam deus ora mouet, sequar ora mouentem / rite deum* (v. 143-144). On connaît la légende qui se constitua autour du personnage de Pythagore et fit de lui l'un des « inspirés-élus » les plus célèbres de l'Antiquité : en particulier, les témoignages de Diogène Laërce, de Porphyre et de Jamblique nous apprennent qu'il put être considéré tantôt comme un fils d'Apollon¹⁵⁰, tantôt comme une âme envoyée chez les hommes depuis le domaine ou le cortège du dieu¹⁵¹, tantôt comme l'Apollon

150 Voir Porph. *V. P.*, 2.

151 Voir Jambl., *V. P.*, 8.

Hyperboréen lui-même¹⁵² ; par ailleurs, d'après Diogène Laërce se référant à un certain Aristippe le Cyrénaïque¹⁵³, Pythagore aurait été ainsi nommé parce qu'il proclamait la vérité autant que la Pythie¹⁵⁴, tandis que Jamblique indique que les élèves de Pythagore regardaient ses instructions comme des oracles de la Pythie émanant de la bouche même de leur maître¹⁵⁵. Cette légende dans laquelle Ovide s'inscrit, dont on sait qu'elle était déjà évoquée par Aristote dans son ouvrage perdu *Sur les pythagoriciens*¹⁵⁶, offre donc bien l'image d'une doctrine révélée, d'origine divine¹⁵⁷. Par ailleurs, la joie mystique de Pythagore devant sa mission est bien marquée, sur le plan rhétorique, par la succession de verbes de 1^{ère} personne employés au futur (*sequar* ; *recludam* ; *reserabo* ; *canam*) et l'épanaphore du tour *iuuat* (*me* sous-entendu) suivi de l'infinitif (*iuuat ire* ; *iuuat uehi* [...] *insistere* [...] *despectare* [...] *exhortarti* [...] *euoluere*) : parmi ces verbes, on accordera une importance particulière à *recludere*, *reserare* et à *euoluere* qui reposent sur l'image de l'ouverture et sur celle du déroulement, et fonctionnent bien, dans le contexte de l'inspiration divine qui anime Pythagore, comme des équivalents du français « révéler »¹⁵⁸. Enfin, le dernier élément remarquable dans ce passage du point de vue de la pensée de la révélation est le motif de l'anabase merveilleuse, du voyage céleste de Pythagore vers les astres (v. 147-149 : *iuuat ire per alta / astra* ; *iuuat, terris et inertis sede relictis, / nube*

152 Voir Porph. *V. P.*, 28 ; D. L., VIII, 11 ; Jambl., *V. P.*, 30, 140. Voir aussi Élien le Sophiste, *Var. hist.*, II, 26 et Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I.

153 Voir O. Goulet-Cazé, éd. cit., p. 959 n. 3, pour la présentation des deux figures possibles derrière ce nom : soit le fondateur de l'école cyrénaïque (IV^e siècle av. J.-C.), soit le néoacadémicien disciple de Lacydès ayant vécu au I^{er} siècle av. J.-C.

154 D. L., VIII, 21. Dans ce paragraphe est également évoqué le témoignage d'Aristoxène selon lequel Pythagore aurait tiré ses doctrines de Themistocléa, prêtresse de Delphes. De son côté, Jamblique, *V. P.*, 7 évoque une autre explication du nom de Pythagore : il aurait été appelé ainsi par son père parce qu'il lui avait été annoncé par le dieu Pythien.

155 Voir Jambl., *V. P.*, 213.

156 On le sait par Élien le Sophiste, *loc. cit.* Sur cet ouvrage d'Aristote, voir W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 28-52 et les articles de J. Philip, « Aristotle's Monograph On the Pythagoreans », *TAPhA*, 94, 1963, p. 185-198 et « Aristotle's Sources for Pythagorean Doctrine », *Phoenix*, 17, 1963, p. 251-265.

157 Au-delà de la tradition ancienne de l'inspiration apollinienne de Pythagore, les néoplatoniciens, Jamblique en particulier, feront de la philosophie tout entière, qui passe pour une invention pythagoricienne (voir Cic., *Tusc.*, V, 8-9), une révélation divine : voir par exemple Jambl., *V. P.*, 1.

158 Pour d'autres exemples en latin d'emploi des verbes *recludere* et *reserare* en un sens correspondant au français « révéler », voir Virg., *Georg.*, II, 175 : *sanctos ausus recludere fontes* (celui qui « os[e] révéler les sources sacrées » est ici le poète, en tant qu'être inspiré) ; Sil. Ital., *Pun.*, I, 49 : *superasque recludere mentes* ; VII, 436 : *incipit ambiguus uates reseratque futura* ; Val. Flac., II, 438 : *reserans secreta* (celui qui « révèle des secrets » est un *sacerdos thyotes*, un « prêtre sacrificateur »). *Reserare* semble également avoir le sens de « révéler » dans un fragment du livre VII des *Annales* d'Ennius (frg. I, v. 213-217 Vahlen), d'autant plus intéressant pour notre propos qu'il pourrait bien être un commentaire de la révélation pythagoricienne du prologue : *nos ausi reserare*. Pour *euoluere*, voir Sil. Ital., *Pun.*, VII, 494 : *quae dum arcana deum uates euoluit in antro*.

uehi). Nous avons déjà vu esquissé ce motif dans le préambule d'Ovide au discours de Pythagore (v. 62-63 : *licet caeli regione remotus / mente deos adiit*), mais cette fois l'accès du philosophe au monde céleste n'est pas donné seulement comme une ascension symbolique grâce au regard de l'âme : il s'agit d'une élévation présentée comme réelle, motif récurrent de la littérature apocalyptique antique, de l'orphisme à la tradition judéo-chrétienne en passant par le corpus hermétique¹⁵⁹. On remarquera toutefois qu'ici encore, le texte ovidien fait écho au poème de Lucrèce : en effet, le spectacle qui s'offre à Pythagore des hommes errant sur terre, dépourvus de raison – ou peut-être, au sens lucrétien de *ratio*¹⁶⁰, de la doctrine véridique de la nature – en proie à la crainte de la mort (v. 150-151 : *palantesque homines passim et rationis egentes / despectare procul trepidosque obitumque timentis*), fait signe, jusque dans sa matière verbale, vers le célèbre éloge de la philosophie qui ouvre le livre II du *De rerum natura*, et qui décrit le sage jetant ses regards, depuis les hauteurs auxquelles sa science l'a fait accéder, sur les hommes dispersés et cherchant vainement leur chemin (II, 9-10 : *despicere unde queas alios passimque uidere errare / atque uiam palantis quaerere uitae*).

Commence alors la deuxième phase de la révélation à proprement parler :

O genus attonitum gelidae formidine mortis, / quid Styga, quid tenebras et nomina uana timetis, / materiem uatum falsique pericula mundi ? / Corpora, siue rogos flamma seu tabe uetustas / abstulerit, mala posse pati non ulla putetis. / Morte carent animae semperque priore relictas / sede nouis domibus uiuunt habitantque receptae.
(*Met.*, XV, 153-159.)

Ô race paralysée par l'effroi de la mort toute de glace, pourquoi redoutez-vous le Styx, pourquoi redoutez-vous les ténèbres et des noms sans fondements, matière de poètes, périls d'un monde imaginaire ? N'allez pas penser que les corps, qu'ils aient disparu dans les flammes du bûcher ou que le temps les ait putréfiés, puissent subir aucun mal. Pour les âmes, elles ne sont pas sujettes à la

¹⁵⁹ Pour l'orphisme, on peut rapprocher le *nube uehi* d'Ovide (v. 149) d'une formule que l'on trouve dans le papyrus de Bologne, généralement considéré comme d'inspiration orphique : *ἡερίων ἐφύ[π]ερθεν ὀχησάμεναι νεφελῶν* (v. 105, éd. Lloyd-Jones Parson) ; voir les remarques d'A. Setaioli, « L'impostazione letteraria », art. cit., p. 502. Pour l'apocalyptique judéo-chrétienne, voir par exemple 1 Hénoch, XVII, 1-8 ; 2 Baruch, LXXV, 3-5 ; 3 Baruch, VI-VIII (rapprochements suggérés par R. Crahay et J. Hubaux, « Sous le masque de Pythagore », art. cit., p. 288-290.). Pour le *Corpus Hermeticum*, voir par ex. le traité I, 25. On notera enfin l'imitation du texte ovidien par Manilius, *Astr.*, I, 13-15 : *iuuat ire per ipsum / aera et immenso spatiantem uiuere caelo / signaque et aduersos stellarum noscere cursus*.

¹⁶⁰ Voir par exemple les trois vers qui reviennent à plusieurs reprises dans le *De rerum natura*, où la *ratio* permet justement de dissiper les terreurs de l'âme et que l'on trouve notamment à la fin de l'éloge de la philosophie auquel nous nous référons ici : II, 59-61 : *Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necesses / non radii solis neque lucia tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque*.

mort ; quand elles ont quitté une première demeure, elles vont toujours vivre dans de nouveaux domiciles et elles continuent à les habiter une fois qu'elles y sont entrées.

Après une objurgation de tonalité particulièrement lucrétienne dans laquelle il dénonce la peur de la mort et des Enfers, entretenue par les mensonges des poètes¹⁶¹, Pythagore expose, on le voit, une doctrine se situant à l'exact opposé de l'épicurisme : si la mort n'est pas à redouter, ce n'est pas parce que l'âme, anéantie avec le corps, n'a plus rien à subir, mais bien au contraire parce qu'elle survit au corps et se trouve appelée à de nouvelles incarnations. Or le texte d'Ovide pose ici plusieurs problèmes. Le premier tient à la négation de l'existence des Enfers par Pythagore, alors que non seulement le pythagorisme soutint la théorie des ombres formées à l'image du corps et qui peuplent les Enfers¹⁶², mais que, de plus, selon une tradition remontant à Hiéronyme de Rhodes, historien péripatéticien du III^e siècle avant J.-C., et connue grâce à Diogène Laërce, Pythagore aurait fait l'expérience personnelle de la catabase¹⁶³. Ovide n'est cependant pas ici en porte-à-faux à l'égard de la tradition pythagoricienne dans son ensemble, à la fois parce que le récit de la catabase de Pythagore ne se retrouve ni chez Porphyre, ni chez Jamblique, ce qui montre qu'il s'agit là d'une version plus ou moins marginale de la légende de Pythagore, et parce que certains textes influencés par le néopythagorisme, nient également l'existence des Enfers et affirment la nature purement symbolique des châtements qui leur

224

¹⁶¹ On peut rapprocher l'*o genus attonitum* d'Ovide des formules lucrésiennes *o miseris hominum mentes, o pectora caeca* (II, 14, toujours dans l'éloge de la philosophie déjà cité ci-dessus) et *o genus infelix humanum* (V, 1194), lesquelles semblent elles-mêmes inspirées d'Empédocle : ὃ πόποι, ὃ δειλὸν θνητῶν γένος (B124 D.-K.) : on retrouve ici, une nouvelle fois, cette tendance du discours de Pythagore chez Ovide à réaffirmer le fonds originel pythagorico-empédocléen subverti par Lucrèce. Quant au rôle néfaste des *uates* qui entretiennent les peurs de l'âme, voir Lucr., I, 102-106 : *Tutemet a nobis iam quouis tempore uatum / terroloquis uictus dictis desciscere quaeres. / Quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt / somnia, quae uitae rationes uertere possint / fortunasque tuas omnino turbare timore !* et 109 : *minis[...].uatum*.

¹⁶² Comme les analyses de F. Cumont l'avaient montré (*Lux perpetua*, Paris, Geuthner, 1949, p. 190-191 ; voir aussi A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt, Peter Lang, 1995, p. 145-156), les pythagoriciens, afin de concilier leur doctrine de la métempsychose et de l'immortalité céleste de l'âme avec la croyance populaire en l'existence des Enfers, affirmèrent qu'il se produit au moment de la mort une division tripartite entre : l'âme (ψυχή, *anima*), qui rejoint le ciel ; le corps (σῶμα, *corpus*), qui se dissout dans la terre ; l'ombre (εἶδωλον, *umbra / simulacrum / species / imago*), formée à l'image du corps, qui gagne les Enfers. Cette théorie, qui semble apparaître pour la première fois dans un passage interpolé de la νέκυια du chant XI de l'*Odyssée* (XI, 601-603), se retrouve ensuite chez Ennius (voir le témoignage de Lucr., I, 120-126), Virgile (*En.*, V, 80-81), Pline l'Ancien (*H. N.*, VII, 188), chez certains néoplatoniciens (voir par exemple Plotin, *Enn.*, I, 1, 12 ; VI, 4, 16 ; Proclus, *In Tim.*, I, 290, 10 ; II, 327 sq.), ainsi que dans le commentaire de Servius (*Ad Aen.*, IV, 654).

¹⁶³ Voir D. L., VIII, 21 : Pythagore aurait vu les châtements infligés à l'âme d'Hésiode et d'Homère pour leurs impiétés ainsi qu'aux hommes ne voulant pas s'unir à leurs propres femmes.

sont associés¹⁶⁴. En réalité, les véritables problèmes posés par la dénonciation de cette croyance dans le texte ovidien sont ailleurs : ils tiennent d'une part au fait que les autres livres des *Métamorphoses* mettent en scène, comme nous le verrons, plusieurs épisodes de catabase, ce qui constitue l'un des points de tension du dialogue entre le discours de Pythagore et le reste de l'œuvre ; d'autre part, au fait que, dans les limites mêmes de ce discours, l'évacuation de l'espace infernal ne donne pas lieu, comme on pourrait s'y attendre, à un réinvestissement de l'espace céleste et du motif pythagoricien classique de l'immortalité astrale.

En effet, comme la suite du discours le montre, tout se passe, sur la scène pythagoricienne d'Ovide, dans les bornes terrestres, dans le jeu sans cesse renouvelé des corps, de leurs changements permanents et de leurs renaissances grâce à la réintroduction du souffle vital : les âmes, dont il n'est jamais dit qu'elles peuvent échapper au cycle des métensomatoses et regagner l'éther – sauf dans la prophétie d'Hélénus à Énée que Pythagore rapporte plus loin, mais il s'agit précisément d'un discours rapporté, que le philosophe ne reprend pas explicitement à son compte, et qui ne concerne de surcroît que le seul Auguste¹⁶⁵ – semblent ici des faire-valoir de la toute-puissance de l'élan vital dans sa dimension fondamentalement corporelle. Ce spiritualisme corporéisé s'exprime d'ailleurs dans les deux vers qui suivent immédiatement la dénonciation de l'existence des Enfers : « N'allez pas penser que les corps, qu'ils aient disparu dans les flammes du bûcher ou que le temps les ait putréfiés, puissent subir aucun mal » (*Corpora, siue rogos flamma seu tabe uetustas / abstulerit, mala posse pati non ulla putetis*). N'est-il pas quelque peu surprenant que le texte ovidien dise que ce sont les corps qui sont à l'abri de la souffrance après la dissolution de ceux-ci par la mort ? Ces maux dont le Pythagore d'Ovide récuse l'existence, renvoient, dans le contexte du passage, aux châtements *post mortem* que l'âme seule est censée subir, qu'il s'agisse de punitions infernales ou de longues errances célestes¹⁶⁶. Ce passage révèle que le pythagorisme d'Ovide n'est pas un pythagorisme superficiel ou mal informé, mais un pythagorisme

¹⁶⁴ Ce thème, dont l'expression la plus ancienne se trouve dans le *Gorgias*, 493b, se retrouve, dans les textes marqués par le néopythagorisme, chez Philon, *Quis rer. diu. heres*, 45 ; 78 ; *De congr. erud. gr.*, 57 ; Macr., *Comm. in Somn. Scip.*, I, 10, 7-17 (voir aussi les références au *Corpus Hermeticum* données par F. Cumont, « Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers », *RPh*, 44, 1920, p. 229-240. p. 234-235). Par ailleurs, dans la littérature des *pseudopythagorica*, le Περὶ φύσιος de Timée de Locres affirme en 104c-d que les Enfers sont une invention poétique, comme dans notre texte : cependant, comme l'a fait remarquer A. Setaioli, « L'impostazione letteraria... », art. cit., p. 507, le Pythagore d'Ovide entend libérer les esprits de ces craintes, alors que Timée y voit un expédient puissant pour détourner du mal les ignorants.

¹⁶⁵ XV, 448-449 : voir *infra*, p. 239-240.

¹⁶⁶ Sur ce point, voir par exemple Cic., *Somn.*, 29.

qui pense à partir du corps et des corps, rendus collectivement immortels grâce au phénomène de la métensomatose.

Le dogme de la transmigration de l'âme est ensuite étayé par un argument d'autorité, où Pythagore fait état de sa propre expérience :

Ipsè ego (nam meminì) Troiani tempore belli / Panthoides Euphorbus eram, cui pectore quondam / haesit in aduerso grauis hasta minoris Atridae; / cognoui clipeum, laeuae gestamina nostrae, / nuper Abanteis templo Iunonis in Argis. (Met., XV, 160-164)

Moi-même (car je m'en souviens), au temps de la guerre de Troie, j'étais Euphorbe, fils de Panthous, qui eut un jour la poitrine traversée par la lourde lance de son adversaire, le plus jeune des Atrides : j'ai reconnu récemment à Argos où régna Abas dans le temple de Junon, le bouclier que portait alors mon bras gauche.

226

Ce passage s'ouvre sur un *topos* de la légende de Pythagore : celui de sa réminiscence des incarnations antérieures de son âme, en particulier dans le corps du guerrier troyen Euphorbe¹⁶⁷. Par ailleurs, le *nam meminì* qu'Ovide met dans la bouche du philosophe, constitue ici un moyen de s'inscrire dans la filiation d'Ennius : l'agent de la révélation du prologue des *Annales*, Homère, soutenait en effet pareillement sa révélation sur l'immortalité de l'âme et sur la métempsycose en indiquant se souvenir d'avoir été un paon (*meminì me fiere pauom*¹⁶⁸). Mais il y a une nouvelle fois un effet de réponse à Lucrèce, car l'argument qui ouvre la longue réfutation de la préexistence de l'âme et de la transmigration au livre III du *De rerum natura* est précisément celui qui consiste à dire que nous n'avons pas le souvenir de nos vies antérieures¹⁶⁹. Cependant, dans un article intéressant consacré en grande partie à ce passage¹⁷⁰, J. Miller a soutenu l'idée qu'Ovide tournerait en dérision la mémoire prétendument merveilleuse de Pythagore : en particulier, dans l'épisode du chant XVII de l'*Iliade* où est racontée la mort d'Euphorbe et vers lequel fait signe le texte d'Ovide par l'expression *Panthoides Euphorbus*, transposition directe du

167 Ce thème se retrouve dans de nombreux textes anciens, parmi lesquels : Callim., fr. 191, 58-62 Pfeiffer ; Hor., *O.*, I, 28, 10-11 ; Diod., X, 6, 2 ; Lucien, *Gall.*, 20 ; Gell., IV, 11, 14 ; D. L., VIII, 4 ; Porph., *V. P.*, 26 ; 45. On pourra consulter à ce sujet les études de : G. Biondi, *La favola di Euforbo e Pitagora*, Roma, Manifestolibri, 2009 ; W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 128-141 ; E. Federico, « Euforbo/Pitagora genealogico dell'anima », dans M. Tortorelli Ghidini et al. (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 367-396 ; M. Hendry, « Pythagoras' Previous Parents: why Euphorbus? », *Mnemosyne*, 48, 1995, p. 210-211.

168 Voir frg. 11 Vahlen.

169 Lucr., III, 670-673 : *Praeterea si immortalis natura animai / constat et in corpus nascentibus insinuatur, / cur super ante actam aetatem meminisse nequimus / nec uestigia gestarum rerum ulla tenemus ?*

170 J. Miller, « The Memories of Ovid's Pythagoras », *Mnemosyne*, 47, 1994, p. 473-487.

Πανθοΐδην Εὐφορβον d'Homère (XVII, 81), le guerrier troyen est tué par Ménélas par une blessure au cou¹⁷¹, alors que Pythagore parle, chez Ovide, d'une blessure à la poitrine. La mémoire du philosophe ne serait ainsi qu'une image de la mémoire littéraire déformant ses modèles, comme le montrerait encore la réminiscence, dans ce passage, des vers du chant III de l'*Énéide*, où le héros troyen raconte qu'il dédia, à son arrivée à Actium, un bouclier de bronze qui avait appartenu au grand Abas (III, 286-288 : *aere cauo clipeum magni gestamen Abantis / postibus aduersis figo et rem carmine signo : / AENEAS HAEC DE DANAIIS VICTORIBVS ARMA* ; les termes laissés en caractères droits constituent à l'évidence la source verbale du texte ovidien¹⁷²) : il y aurait d'ailleurs, ici encore, un retournement de nature plus ou moins parodique, parce qu'alors que chez Virgile, un guerrier troyen (Énée) dédie un bouclier qui a appartenu à un Grec (Abas), chez Ovide, c'est un Grec (non identifié) qui a dédié, à Argos, un bouclier ayant appartenu au guerrier troyen Euphorbe. Nous ne pensons pas cependant, à l'inverse de Miller, que ces jeux littéraires, ces *imitationes cum uariatione*, permettent de conclure à la parodie du pythagorisme lui-même dans ce passage, à plus forte raison dans l'ensemble du livre XV.

Le propos s'élargit ensuite à l'énoncé de la loi de la transmigration dans toute son extension, c'est-à-dire en incluant le cas de la métensomatose de l'âme d'une enveloppe corporelle humaine vers une enveloppe animale et réciproquement :

Omnia mutantur, nihil interit : errat et illinc / huc uenit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus / spiritus eque feris humana in corpora transit / inque feras noster, nec tempore deperit ullo ; / utque nouis facilis signatur cera figuris / nec manet ut fuerat nec formam seruat eandem, / sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem esse, / sed in uariis doceo migrare figuras. (Met., XV, 165-171.)

Tout change, rien ne périt : le souffle vital vagabonde, il va de ci de là et prend possession des corps à son gré, passant de celui des bêtes dans celui des hommes, ou du nôtre dans celui des bêtes, sans jamais mourir ; de même que la cire malléable, imprimée en de nouvelles formes, ne reste point telle qu'elle était et ne conserve pas la même apparence, tout en restant cependant la même cire, de même, l'âme, je vous l'enseigne, est toujours la même, mais va habiter dans des formes diverses.

Ce passage fait donc fond sur une pensée de l'immortalité de l'âme qui reste identique à elle-même derrière la diversité des enveloppes corporelles qu'elle emprunte et assure ainsi la permanence du phénomène vital malgré la loi du

171 *Il.*, XVII, 49 : ἀντικρὺ δ' ἀπαλοῖο δι' αὐχένος ἦλυθ' ἀκοκῆ.

172 On pourrait ajouter que la formule *haesit in aduerso* d'Ovide fait écho à la séquence *aduersis figo* de Virgile.

changement auxquels les corps sont soumis. Diverses ressources rhétoriques et poétiques sont ici utilisées pour faire résonner ce grand principe révélé par Pythagore : l'énoncé d'une maxime saisissante par l'antithèse qui la constitue (*omnia mutantur, nihil interit*) et mise en valeur par deux coupes, qui pose de façon lapidaire la loi que la longue phrase suivante s'emploie à déployer ; le recours à des structures lexicales symétriques qui disent le caractère à la fois illimité et réversible du phénomène de la transmigration (*illinc huc [...] hinc illuc, eque feris humana in corpora [...] inque feras noster*), phénomène que vient rendre palpable la succession de trois rejets (*illinc / huc uenit ; occupat artus / spiritus ; transit / inque feras noster*) qui mettent en relief les catégories brouillées par la métensomatose (la distinction entre le moi et l'extériorité, entre le corps et l'âme, entre l'homme et l'animal) ; la comparaison entre les métamorphoses corporelles de l'âme et les transformations de la cire, qui permet à l'esprit des auditeurs de Pythagore de se représenter par une image sensible le mystère de la conservation de l'essence (*ipsa eadem est*) derrière la multiplicité de ses avatars matériels, mystère énoncé en une formule où l'allitération initiale en *f* dramatise la question de l'identité, de l'aptitude au changement et de l'apparence (*facilis ; figuris ; fuerat ; formam*).

La deuxième séquence de la révélation se clôt alors par un retour à l'impératif éthique du végétarisme, désormais justifié par la doctrine de la métempsycose :

Ergo, ne pietas sit uicta cupidine uentris, / parcite, uaticinor, cognatas caede nefanda / exturbare animas, nec sanguine sanguis alatur. (Met., XV, 172-175.)

Aussi, pour que la piété ne soit pas définitivement vaincue par les appétits de votre ventre, évitez, je vous le dis au nom des dieux, d'expulser les âmes de leur demeure par un crime abominable et de nourrir de sang votre sang.

Le terme qu'il convient ici de commenter est *uaticinor* : il permet de boucler la séquence en renvoyant à l'inspiration divine proclamée précédemment. Mais n'y a-t-il pas une contradiction, qui pourrait cacher une ironie d'Ovide à l'égard des prétentions de la philosophie pythagoricienne, à employer ce verbe alors que Pythagore dénonçait quelques vers plus haut les fictions des poètes (*materiem uatum*) ? Non, si l'on admet, comme l'a suggéré A. Setaioli¹⁷³, que le texte ovidien, jouant sur la polysémie du mot *uates*, oppose une parole inspirée par le divin, qui permet la révélation de la vérité, à une parole poétique désacralisée, réduite à une fonction purement fabulatrice. Reste cependant le problème, sur lequel nous aurons à revenir plus loin, du sens que prend cette condamnation des *uates* au nom d'une vaticination plus élevée, dès lors qu'elle s'inscrit dans une œuvre qui a justement fait fond sur les fictions de ces mêmes *uates*.

¹⁷³ A. Setaioli, « L'impostazione letteraria... », art. cit., p. 509-510.

C'est alors que la révélation s'amplifie, en exposant que la métempsycose n'est qu'une des facettes d'une loi universelle de la nature : le changement.

Troisième séquence du discours : la révélation du changement universel (XV, 176 - 452)

Le passage à une nouvelle phase de la révélation est nettement marqué par les vers suivants :

Et, quoniam magno feror aequore plenaque uentis / uela dedi, nihil est toto, quod perstet, in orbe ; / cuncta fluunt omnisque uagans formatur imago. (Met., XV, 176-178.)

Et, puisque je suis emporté vers le large, que j'ai donné aux vents mes voiles gonflées, sachez qu'il n'est rien qui demeure stable dans tout l'univers ; tout passe, toute image qui se forme est changeante.

Le discours de Pythagore est désormais parvenu dans la « haute mer » (*magno aequore*) des secrets de l'univers, porté par « les voiles gonflées par les vents » (*plena uentis uela*) de l'inspiration divine¹⁷⁴. Le réseau métaphorique de la mer prolonge ici les images du chant prophétique et de l'ouverture des mystères du monde qui décrivaient la parole pythagoricienne au seuil de la séquence précédente, et annonce donc une nouvelle étape dans son déploiement : la révélation du changement permanent de toutes choses de la nature, de la fluidité universelle (*cuncta fluunt*). Cette partie, de loin la plus longue du discours, peut se diviser en plusieurs sous-séquences : 1) v. 179-258 : exemples du temps et des éléments ; 2) v. 259-417 : exemples empruntés à la topographie, aux sources et aux fleuves, au monde animal, constituant un catalogue paradoxographique de *mirabilia* ; 3) v. 418-452 : exemples des cités humaines. Analysons successivement ces trois mouvements.

La première partie de ce long développement consacré au thème du changement universel, qui expose les exemples de l'écoulement continu du temps (la fuite permanente des heures, l'alternance du jour et de la nuit¹⁷⁵), des saisons et des époques de la vie humaine¹⁷⁶, et enfin des quatre éléments et de leurs transmutations¹⁷⁷, avant de ressaisir l'argument de la métamorphose de chaque chose¹⁷⁸, pose d'emblée deux sérieux problèmes d'interprétation qui

174 Cette métaphore se retrouve chez Ovide dans d'autres passages, appliquée à lui-même. Voir par exemple *Fast.*, IV, 18 : *dum licet et spirant flamina, nauis eat* ; *Tr.*, II, 548 : *saepe dedi nostrae grandia uela rati*.

175 *Met.*, XV, 179 sq. : *Ispe quoque assiduo labuntur tempora motu [...]*.

176 *Ibid.*, 199 sq. : *Quid ? non in species quattuor annum / aspicias, aetatis peragentem imitamina nostrae ? [...]*.

177 *Ibid.*, 237 sq. : *Haec quoque non perstant, quae nos elementa uocamus ; / quasque uices peragant (animos adhibete), docebo [...]*.

178 *Ibid.*, 252 sq. : *Nec species sua cuique manet rerum nouatrix / ex aliis alias reddit natura figuras [...]*

valent pour l'ensemble de la séquence : d'une part, le discours de Pythagore relève-t-il encore ici du pythagorisme ? d'autre part, la nature de la révélation n'est-elle pas altérée dès lors que celle-ci abandonne le champ de la prescription éthique (l'impératif végétarien) et du dévoilement des secrets invisibles de l'âme (son immortalité et sa métempsychose) pour se consacrer exclusivement au visible, à ce qui semble, en première analyse, se passer fort bien d'un dévoilement religieux et philosophique pour être saisi par l'esprit humain ?

Pour ce qui est du premier problème, il est certain que le discours qu'Ovide prête au philosophe quitte le champ des thèmes incontestablement pythagoriciens que sont le végétarisme et la métempsychose : par exemple, comme tous les commentateurs l'ont fait remarquer, en exposant la théorie de la fluidité universelle par la formule *cuncta fluunt* (v. 178), Pythagore ne fait que traduire le célèbre *πάντα ῥεῖ* d'Héraclite¹⁷⁹, et, en évoquant la théorie des quatre éléments et de leurs transmutations, il développe l'un des thèmes les plus banals de la philosophie ancienne, d'Empédocle aux stoïciens¹⁸⁰. Il s'agit là en fait à la fois d'un faux et d'un vrai problème. C'est un faux problème, parce que différents témoignages attestent que les thèmes principaux développés dans le texte d'Ovide ont pu être considérés comme pythagoriciens à partir de l'âge hellénistique : nous avons déjà évoqué plus haut l'existence de témoignages attribuant à Pythagore la paternité de la doctrine des quatre éléments, dont celui de Vitruve, contemporain d'Ovide¹⁸¹, et l'on peut souligner que cette doctrine se retrouve également dans la révélation d'inspiration pythagoricienne de l'*Épicharme* d'Ennius¹⁸² ainsi que dans ces deux textes de la littérature des *pseudopythagorica* que sont les *Mémoires pythagoriciens* d'Alexandre Polyhistor et le *Περὶ τῆς τοῦ παντός φύσεως* du pseudo-Ocellos¹⁸³ ; quant au thème de la

230

179 Cette formule, par laquelle Simplicius, dans son *Commentaire de la Physique* d'Aristote (887, 1), résume la doctrine héraclitéenne du devenir, n'a pas été retenue par certains éditeurs (par exemple Diels) comme un fragment d'Héraclite : voir, *contra*, M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 467 sq. et J.-F. Pradeau, *Héraclite, Fragments [Citations et témoignages]*, Paris, Flammarion, collection « GF », 2004, p. 207. L'imbrication du pythagorisme et de la doctrine d'Héraclite chez Ovide fut étudiée pour la première fois par C. Pascal, « La dottrina pitagorica e la eraclitea nelle *Metamorfosi* ovidiane », *Atti e memoria della Reale Accademia Virgiliana di Mantova*, 2, 1909, p. 113-120 (repris dans *Scritti varii di letteratura latina*, Torino, Paravia, 1920, p. 207-214).

180 Empédocle est considéré par Lucrèce comme le chef de file des théoriciens des quatre éléments : voir I, 714-716. Pour cette doctrine chez les stoïciens, voir par exemple Cic., *N. D.*, II, 84.

181 Voir *supra*, p. 204.

182 Voir le frg. VII Vahlen = Varr., *L. L.*, V, 65 : sur ce texte, voir *supra*, p. 21.

183 Voir Alex. Polyhist. ap. D. L. VIII, 25 : τὰ αἰσθητὰ σώματα, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα, ἃ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι δι' ὄλων et Ps-Ocell., 15 : πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ ὅρον γὰρ ἀμείβουσιν ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς. Pour des rapprochements plus ou moins pertinents entre l'ouvrage du pseudo-Ocellos et le texte d'Ovide, voir W. Theiler, c. r. de R. Harder, *Ocellus Lucanus*, Berlin, Weidmann, 1926 dans *Gnomon*, 2, 1926, p. 585-597 (ici p. 588-592) et R. Beutler, « Okellos », *RE*, 17, 1936, p. 2361-2380 (ici p. 2375-2376).

quadrupartition de la vie humaine et de sa correspondance avec les quatre saisons exposé par le Pythagore d'Ovide, il a bel et bien un ancrage pythagoricien, puisqu'on le retrouve, dérivant vraisemblablement d'une source hellénistique, dans la *Vie de Pythagore* de Diogène Laërce¹⁸⁴. Enfin, le texte d'Ovide fait écho à certains passages d'Épicharme et d'Empédocle – deux penseurs tous deux marqués par le pythagorisme – qui évoquent les changements permanents qui affectent le corps humain ou récuse l'idée de naissance et de mort, tout n'étant que mélange et recomposition du vivant¹⁸⁵. L'exposé qu'Ovide prête à Pythagore n'est donc pas en porte-à-faux à l'égard de la tradition pythagoricienne.

En revanche, ce qui pose un réel problème, c'est que cette philosophie du devenir, du flux universel, n'est pas contrebalancée par une pensée de l'immuable, dont le nombre ou l'immortalité céleste de l'âme devraient être, dans une perspective pythagoricienne, les modes d'expression. Comme l'écrit J.-P. Néraudeau : « Les silences d'Ovide sur l'harmonie des nombres, sur une éventuelle logique ascendante de la migration des âmes, laisse la philosophie s'ouvrir sur une spirale où le tout, entraîné sans fin, s'engouffre vers un abîme qui s'apparente au néant¹⁸⁶. » Il est vrai que la suite du livre XV fait le récit du catastérisme de César et annonce l'apothéose d'Auguste¹⁸⁷, ce qui comble en un sens l'une des absences du discours de Pythagore en déployant un motif aux riches connotations pythagoriciennes, et que certaines spéculations arithmologiques sont peut-être présentes à l'arrière-plan de tel ou tel passage du discours¹⁸⁸ : il n'en reste pas moins qu'Ovide retient avant tout du pythagorisme, ici encore,

184 Voir D. L., VIII, 10 : Pythagore divisait la vie humaine en quatre tranches de vingt ans : l'enfant (παῖς) de la naissance à 20 ans (= printemps) ; le tout jeune homme (νεηνίσκος) de 20 à 40 ans (= été) ; le jeune homme (νεηνίης) de 40 à 60 ans (= automne) ; le vieillard (γέρων) de 60 à 80 ans (= l'hiver). Les catégories proposées par le Pythagore d'Ovide paraissent plus naturelles : au *puer* (v. 201) succèdent le *iuuenis* (v. 207) l'*inter iuuenemque senemque medius* (v. 210-211), qu'on peut rapprocher du *senior* romain (de 40 à 60 ans) et enfin le *senex* (v. 212 : *senilis hiems*).

185 Voir Épich., frg. 2 D.-K. : ὄδε νῦν ὄρη καὶ τὸς ἀνθρώπων·ὁ μὲν γὰρ αὖξέθ', ὁ δέ γα μὲν φθίνει, ἐν μεταλλαγῇ δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον à rapprocher de *Met.*, XV, 214-215 : *nostra quoque ipsorum semper requieque sine ulla / corpora uertuntur ; nec quod fuimus sumusue cras erimus* ; Emped., frg B8 D.-K. : ἄλλο δε τοι ἔρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτῳ τελευτή, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν à rapprocher de *Met.*, XV, 254-255 : *nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo, / sed uariat faciemque nouat, nascique uocatur / incipere esse aliud, quam quod fuit ante, morique / desinere illud idem*.

186 J.-P. Néraudeau, *Ovide ou les dissidences du poète*. « *Métamorphoses* » livre XV, Paris, Hystrix-Les Interuniversitaires, 1989, p. 168. Voir une remarque analogue chez E. de Saint-Denis, « Le génie d'Ovide... », art. cit., p. 124-125 : l'auteur tombe cependant dans le jugement de valeur (Ovide, dépassé par la philosophie de Pythagore, n'aurait su en donner qu'une image déformée et rapetissée).

187 Voir XV, 840-870.

188 C'est ce qu'a cherché à montrer J.-Y. Guillaumin dans son article « Présence de l'arithmologie dans le livre 15 des *Métamorphoses* d'Ovide », dans M. Piot (dir.), *Regards sur le monde antique. Hommages à Guy Sabbah*, Lyon, PUL, 2002, p. 105-114.

ce qui lui permet d'exalter le vitalisme sans cesse renouvelé du corps, et barre de la lettre de ce discours toute voie d'accès à la transcendance et toute issue au monde du devenir, à l'exception notable de l'inspiration divine de Pythagore lui-même, sans doute parce qu'elle procède du même mystère que l'inspiration poétique, la seule transcendance à laquelle Ovide croit sans réserve comme nous le verrons dans le chapitre suivant¹⁸⁹.

232

Et nous pouvons répondre par là même au deuxième problème que nous soulevions, celui de l'éventuelle dégradation du statut de la révélation dans cette partie du discours : il s'agit moins en fait d'une dégradation ou d'une parodie que d'une subtile inflexion, par laquelle la spéculation pythagoricienne, qui ne s'est au demeurant pas désintéressée du domaine des sciences naturelles, est mise à profit pour chanter le mystère du visible, non moins grand que celui de l'invisible. Il y a toujours révélation ici parce que le Pythagore d'Ovide cherche à remplir l'âme de ses disciples de la vérité du changement universel, non pas en recourant à une démonstration, mais en se faisant le hiérophante des merveilles de la nature, qui exigent, pour être véritablement saisies dans leur mystérieuse unité, une éducation du regard : d'où l'appel à ne pas dérober ses yeux du spectacle vivant de la vérité dans l'interrogation rhétorique des vers 199-200 (*quid ? non [...] aspicias ?*) et à prêter attention à l'enseignement du Maître qui sert d'intermédiaire entre l'intelligence des disciples et cette vérité (v. 238 : *animos adhibete* ; v. 254 : *mibi credite*).

Nous allons confirmer ces analyses grâce au long deuxième mouvement de cette séquence, constitué d'un catalogue paradoxographique (v. 259-417), qui présente successivement des exemples de *mirabilia locorum* (v. 259-306), de *mirabilia fontium et fluminum* (v. 307-360), et de *mirabilia animalium* (v. 361-417)¹⁹⁰. Pour ce qui relève des problèmes de contenu, la teneur pythagoricienne de cette partie du discours paraît, ici encore, faible. On admet en général que la paradoxographie, type d'écriture pseudo-scientifique fondé sur l'énumération d'exemples de merveilles naturelles, s'est imposée comme genre à partir de Callimaque, auteur d'un *Catalogue de Merveilles*¹⁹¹ : si ce genre

¹⁸⁹ Voir *infra*, p. 259-263.

¹⁹⁰ Sur cette partie du discours, voir en priorité l'analyse précieuse de K. Myers, « Pythagoras, Philosophy and Paradoxography », dans *Ovid's Causes, Cosmogony and Aetiology in the « Metamorphoses »*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, p. 133-166. Voir aussi M. Beagon, « Ordering Wonderland: Ovid's Pythagoras and the Augustan Vision », dans Ph. Hardie (dir.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, University Press, 2009, p. 288-309.

¹⁹¹ Voir les frgs. 407-411 Pfeiffer. Pour les fragments des œuvres paradoxographiques, voir A. Giannini, *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1965 et A. Westermann, *Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Brunswick, 1839 (rééd., Amsterdam, Hakkert, 1963). Sur l'histoire du genre, voir : A. Giannini, « Studi sulla Paradossografia Greca I. Da Omero a Callimaco: Motivi e Forma del Meraviglioso », *RIL*, 97, 1963, p. 247-266 et « Studi sulla Paradossografia Greca II. Da Callimaco all' 'Eta' Imperiale:

fut tout particulièrement illustré, de l'époque alexandrine à l'âge impérial, par des auteurs dont les noms sont aujourd'hui totalement tombés dans l'oubli, on trouve également des passages qui ressortissent plus ou moins à ce type d'écriture chez des auteurs aussi célèbres et aussi divers que Lucrèce (*De rerum natura*, VI, 639-1089 notamment), Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, *passim*), Sénèque (*Questions naturelles*, en particulier au livre III, consacré aux eaux), Vitruve (*De architectura*, VIII, 3, 1-28, passage qui recense également des *mirabilia aquarum*), et même Cicéron, qui passe pour avoir écrit des *Admiranda*¹⁹². Le discours de Pythagore, en abordant le thème des *mirabilia naturae*, s'aventure donc sur les mers communes de la philosophie et de la littérature hellénistiques. Cependant, le néopythagorisme n'a pas été en reste en la matière, et Ovide peut ainsi se réclamer du patronage d'un certain nombre d'auteurs pythagoriciens ou pythagorisants qui ont écrit des ouvrages relevant du genre paradoxographique : Alexandre Polyhistor, comme on peut le déduire de plusieurs passages de Pline l'Ancien¹⁹³ ; Nigidius Figulus, auteur d'un *De animalibus* dont les fragments conservés évoquent pour l'essentiel des phénomènes curieux du monde animal¹⁹⁴ ; Varron, qui écrivit un opuscule intitulé *Gallus de admirandis*, dont les fragments conservés abordent des curiosités comme celles de l'eau, de ses différentes formes et de ses évolutions, des propriétés abortives de certains vins ou de la murène flottante¹⁹⁵ ; enfin et surtout, à supposer cependant qu'il s'agisse bien du maître pythagoricien de Sénèque, Sotion, auteur d'un recueil paradoxographique consacré aux fleuves, aux sources et aux étangs¹⁹⁶, dont on a montré que plusieurs fragments peuvent être étroitement rapprochés du texte d'Ovide¹⁹⁷.

la Letteratura Paradossografia », *Acme*, 17, 1964, p. 99-140, ainsi que G. Schepens et K. Delcroix, « Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception », dans O. Pecere, A. Stramaglia (dir.), *La Letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino, Università degli studi di Cassino, 1996, p. 373-460.

192 C'est ce qu'affirme Pline l'Ancien en *H. N.*, XXXI, 51.

193 Voir Plin., *H. N.*, IX, 115 ; XIII, 119 ; XVI, 16.

194 Voir *supra*, p. 66.

195 Voir frgs. 46-50 éd. Semi. Sur cette œuvre, on pourra lire l'article d'Y. Lehmann, « Le merveilleux scientifique dans le *Logistoricus Gallus Fundanius de Admirandis* de Varron », dans *Aere perennius, Hommage à Hubert Zehnacker*, Paris, PUPS, 2006, p. 553-562. G. Lafaye, *Les « Métamorphoses » d'Ovide...*, *op. cit.*, p. 212-216, voyait dans cet opuscule de Varron l'une des sources principales des développements paradoxographiques d'Ovide.

196 Voir le témoignage de Phot., *Bibl.*, cod. 189 : ἀνεγνώσθη Σωτίωνος τῶν σποράδην περὶ ποτάμων καὶ κρηνῶν καὶ λιμνῶν παραδοξολογούμενων.

197 On comparera notamment, en suivant les rapprochements proposés par R. Crahay et J. Hubaux, « Sous le masque de Pythagore », *art. cit.*, p., 286, les passages suivants (les fragments de Sotion sont cités dans l'édition Westermann) : XV, 309-310 : *medio tua, corniger Ammon, / unda die gelida est, ortuque obituque calescit* et Sotion, frg. XIX : Ἀριστοτέλης Ἀμμωνος κρήνην εἶναι φησιν, ἥς τὸ ὕδωρ μεσημβρίας καὶ μεσονύκτον γίνεσθαι θερμὸν, ὃν φύσει ψυχρότατον ; XV, 311 : *admotis Athamanas aquis accendere lignum* et Sotion, frg. XI : Φησὶν Ἰσίδωρος ἐν Ἀθαμᾶσι κρήνην εἶναι [...] ἃν τις ὑπέρθη φρύγανα.

Il y a donc bien ici toujours un ancrage pythagoricien, même sur un mode moins net : mais y a-t-il toujours révélation ? Oui, si l'on admet, comme nous le suggérons plus haut, que ce qui produit ici quelque chose de l'ordre d'un dévoilement sacré, ce sont les curiosités naturelles énumérées par Pythagore, en tant qu'elles sont précisément considérées comme des *merveilles* : comme l'a fait remarquer de manière pertinente S. Myers¹⁹⁸, alors que Lucrèce, dans son poème, ne cesse de demander à son lecteur de ne pas s'émerveiller des œuvres de la nature, parce qu'une explication rationnelle peut en rendre compte¹⁹⁹, Pythagore encourage au contraire l'émerveillement de ses auditeurs, comme le prouve l'emploi, à plusieurs reprises, de l'adjectif *mirus* ou du verbe *mirari*²⁰⁰, et abandonne toute explication scientifique pour se livrer à une pure monstration de la nature²⁰¹. Or, ce faisant, le livre XV opère un retournement non seulement du *De rerum natura*, mais aussi du « Songe de Scipion » : en effet, les *mirabilia* révélés par Pythagore ne sont plus les réalités célestes découvertes à Scipion²⁰², mais celles de la terre, et l'objurgation à *voir* ne vise plus à élever le regard du monde périssable vers l'enceinte sacrée de l'univers²⁰³, mais à forcer l'acceptation de l'évidence de la portée universelle des forces du changement à l'œuvre dans un monde à la fois périssable et promis à un éternel renouveau²⁰⁴. Dans cette double réponse à Lucrèce et à Cicéron, nous tenons peut-être le cœur même du projet ovidien, dans ses exigences contraires simultanées : réaffirmer, grâce au pythagorisme, l'âme, le mystère de la nature et celui de la parole poético-religieuse qui la chante face au matérialisme épicurien, tout en faisant de la réanimation de chaque chose un moyen d'exalter avant tout la puissance des corps, et en faisant descendre ici-bas la vision apocalyptique, contre un pythagorisme de la transcendance.

παραχρήμα ἐξάπτεσθαι ; XV, 322-323 : *Clitorio quicumque sitim de fonte leuauit, / uina fugit gaudetque meris abstemius undis* et Sotion, frg. XII : Παρὰ Κειτορίου ὁ αὐτός φησιν εἶναι κρήνην, ἧς ὅταν τις τοῦ ὕδατος πίη, τοῦ οἴνου τὴν ὁσμὴν οὐ φέρει; XV, 329-331 : *huic fluit effectu dispar Lyncestius amnis, / quem quicumque parum moderato gutture traxit, / haut aliter titubat, quam si mera uina bibisset* et Sotion frg. XX : Θεόπομπος ἐν Λυγκησταῖς φησὶ πηγήν εἶναι τῇ μὲν γέυσει ὀξίζουσαν, τοὺς δὲ μεθύσκεσθαι ὡς ἀπὸ οἴνου.

198 S. Myers, *Ovid's Causes*, op. cit., p. 158.

199 Voir Lucr., II, 87 et 338 : *Neque enim mirum* ; II, 308 et 898 : *non est mirabile* ; II, 464 et IV, 259 : *minime mirabile* ; IV, 595 et V, 592 : *non est mirandum*.

200 Voir XV, 317 : *quodque magis mirum est* ; 321 : *mirum [...]* *soporem* ; 408 : *mirae nouitatis* ; 410 : *miremur*.

201 Sur l'approche scientifique et ses limites dans la littérature paradoxographique, à travers l'exemple des *mirabilia aquarum* chez Vitruve, Pline l'Ancien et Sénèque, voir l'article de L. Callebat, « Science et irrationnel. Les *mirabilia aquarum* », *Euphrosyne*, 16, 1988, p. 155-167.

202 Voir *Somn.*, 16 : *Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara et mirabilia uidebantur* ; 20 : *Haec ego admirans*.

203 Voir *Somn.*, 17 : *Nonne aspicias quae in templa ueneris ?*

204 Voir XV, 362 : *Nonne uides, quaecumque mora fluidoue calore / corpora tabuerint, in parua animalia uerti ?* Voir aussi le vers 382 : *Nonne uides [...]* ?

Demeure cependant un problème : pourquoi, dans ce développement consacré aux *mirabilia naturae*, Ovide fait-il perdre à Pythagore une grande partie de l'*auctoritas* qu'il avait jusque-là et qui sied à celui qui prétend faire acte de révélation ? En effet, sauf aux vers 262-263 où Pythagore recourt bien à un argument d'autorité en évoquant ce dont il a été témoin (*uidi ego [...] uidi*), dans tout le reste de ce long développement, il fait appel à l'autorité d'autrui²⁰⁵ ou à celle d'une tradition indéterminée²⁰⁶. Il est vrai que Pythagore prend parfois ses distances à l'égard de telle ou telle tradition quand il la juge trop peu fondée, comme on le voit notamment dans le passage suivant où la *fama* est opposée à des *res probatae*²⁰⁷ :

*Esse uiros fama est in Hyperborea Pallene / qui soleant leuibus uelari corpora plumis,
/ cum Tritoniacam nouiens subiere paludem ; / haud equidem credo ; sparsae quoque
membra ueneno / exercere artes Scythides memorantur easdem. / Siqua fides rebus
tamen est addenda probatis [...].* (*Met.*, XV, 356-361.)

Le bruit court qu'il y a des hommes à Pallène l'hyperboréenne dont le corps se couvre de plumes légères après s'être plongés neuf fois dans le lac Triton ; mais je n'en crois rien ; on raconte aussi que, le corps enduit de sucs, les femmes Scythes pratiquent les mêmes sortilèges. Cependant s'il faut ajouter foi aux faits bien établis [...]

Mais que Pythagore n'accepte pas servilement les rumeurs les plus incroyables ne résout pas la difficulté²⁰⁸ : si sa parole n'est pas une simple discours humain cherchant à démêler le vrai et le faux, mais un discours d'inspiration divine censé révéler la vérité, pourquoi, précisément, ne pas l'indiquer nettement ? D'ailleurs, à plusieurs reprises, on voit le philosophe hésiter entre plusieurs explications, comme aux vers 324-328 au sujet de la fontaine de Clitorium qui possède la propriété de dégoûter du vin²⁰⁹, ou aux vers 340-360, au sujet

205 Voir v. 294 : *adhuc ostendere nautae* ; 289 : *ueteres habuere coloni* ; 325 : *quod indigenae memorant* ; 332 : *dixere priores* ; 373 : *res obseruatae colonis*.

206 Voir v. 278 et 401 : *ferunt* ; 291 : *dicitur* ; 312 : *narratur* ; 356 : *fama est* ; 360 : *memorantur* ; 389 : *sunt qui* ; 414 : *ut memorant*.

207 Un peu plus loin (v. 365), Pythagore parle également d'une *cognita res usu*, d'un « fait attesté par l'expérience ».

208 Le scepticisme ici affiché à l'égard de la magie peut faire penser à certaines fresques de la voûte centrale de l'hypogée de la Basilique de la Porte Majeure, qui représentent des personnages s'adonnant à des pratiques magiques, scènes dont on a pu supposer qu'elles étaient destinées à offrir un contraste symbolique avec la véritable piété recherchée par les adeptes du groupe : voir à ce sujet G. Sauron « Visite à la Porte Majeure », art. cit., p. 58-61.

209 *Loc. cit.* : *seu uis est in aqua calido contraria uino, / siue, quod indigenae memorant, Amythaone natus, / Proetidas attonitas postquam per carmen et herbas / eripuit furiis, purgamina mentis in illas / misit aquas, odiumque meri permansit in undis*.

de la fournaise de l'Etna²¹⁰ : certes, l'attitude qui consiste à ne pas choisir arbitrairement entre différentes hypothèses a des précédents philosophiques fameux, comme chez Lucrèce²¹¹, mais alors que chez ce dernier le principe des explications multiples est peut-être un garde-fou permettant de ne pas outrepasser les limites de l'expérience, n'est-il pas, dans le cas de Pythagore, le signe de l'échec de sa mission de révélation devant la complexité de la nature ? Pire, dans l'exemple de la fontaine de Clitorium, Ovide fait hésiter son philosophe entre une explication scientifique (cette fontaine posséderait une vertu contraire à la chaleur du vin), et une explication mythologique, puisque, aux dires des indigènes dont Pythagore rapporte le témoignage, l'eau de la source aurait acquis la propriété de déguster du vin lorsque Mélampus y jeta les philtres par lesquels il avait guéri les filles de Proetus atteintes de folie. N'est-ce pas réhabiliter au moins partiellement les fictions des *uates* auxquelles Pythagore avait opposé précédemment sa propre vaticination de vérité ? Cette réhabilitation partielle s'exprime d'ailleurs de façon manifeste dans un autre passage consacré aux *mirabilia fontium et fluminum* :

Ante bibebatur, nunc, quas contingere nolis, / fundit Anigrus aquas, postquam (nisi uatibus omnis / eripienda fides), illic lauere bimembres / uulnera, clauigeri quae fecerat Herculis arcus. (Met., XV, 281-284.)

Jadis on buvait, elles qu'aujourd'hui personne ne voudrait toucher, les eaux que verse l'Anigrus, depuis le jour où (à moins qu'il faille retirer toute confiance aux poètes), les êtres à la double nature y lavèrent les blessures que leur avait faites l'arc d'Hercule, le héros porteur de massue.

La parenthèse *nisi uatibus omnis eripienda fides* est d'une redoutable ambiguïté car elle réactive le soupçon philosophique qui porte sur la véracité des dires des poètes tout en accueillant leur parole au même moment comme une explication possible d'un mystère naturel. Dans cette palinodie relative à l'égard du statut de la parole poétique, comme dans la convocation de l'autorité douteuse de la *fama* et dans l'incapacité à produire une explication unique, il n'est pas impossible qu'Ovide ait cherché, sinon à parodier le pythagorisme et plus généralement la philosophie, du moins à montrer les limites de leurs prétentions à parvenir à la vérité, et il est indéniable que le discours de Pythagore perd ici une partie des gages auctoriaux qui le fondent comme révélation. Tel était peut-être cependant le prix à payer par Ovide pour que la parole pythagoricienne, dans sa double dimension philosophique et religieuse, n'écrase pas totalement la

²¹⁰ Voir v. 342 : *Nam siue est animal tellus* ; v. 346 : *siue leues imis uenti cohibentur in antris* ; v. 350 : *siue bitumineae rapiunt incendia uires*.

²¹¹ Voir par exemple les neuf explications du tonnerre en VI, 96 sq.

parole mythologique qui constitue le fondement des *Métamorphoses*, mais puisse dialoguer véritablement avec elle et s'intégrer dans son espace où il n'y pas *une* vérité²¹², tout en continuant à interroger avec un regard critique les limites de l'affabulation poétique.

Enfin, il faut nous intéresser au dernier mouvement de cette longue séquence consacrée au thème du changement universel, celui qui aborde le cas des cités humaines (XV, 418-452), et qui s'ouvre par les vers suivants :

Desinet ante dies et in alto Phoebus anhelos / aequore tinguet equos quam consequar omnia uerbis / in species translata nouas. Sic tempora uerti / cernimus atque illas assumere robora gentes, / concidere has. (Met., XV, 418-420.)

Le jour finira, Phébus plongera dans les profondeurs de la mer ses chevaux haletants avant que j'aie pu énumérer tout ce qui a pris une forme nouvelle. C'est ainsi que nous voyons les temps changer, des nations monter en puissance, tandis que d'autres s'effondrent.

Commence alors un développement d'une ambiguïté extrême, sans aucun doute voulue par Ovide. Pythagore évoque tout d'abord les exemples de cinq cités grecques jadis florissantes et désormais réduites à l'état de ruines ou de simples noms : Troie, Sparte, Mycènes, Thèbes et Athènes²¹³. Mais il y a là un premier anachronisme : à l'époque où Pythagore vécut (qu'il s'agisse du VI^e siècle avant J.-C., en conformité avec l'histoire, ou du siècle précédent, en conformité avec la légende qui en fit le maître de Numa), seules Troie et Mycènes avaient effectivement connu le sort ici décrit ; et, à supposer même qu'Ovide prête à son philosophe le regard d'un homme de son temps, le propos reste impossible à valider littéralement dans le cas de Sparte, de Thèbes, et d'Athènes. Or cette exagération manifeste est susceptible de recevoir deux interprétations opposées : soit elle permet de mieux exalter la grandeur de Rome, évoquée aussitôt après, par opposition au déclin des cités grecques, Ovide jouant alors la carte de l'idéologie augustéenne ; soit elle peut, *a contrario*, servir à révéler crûment, sans attendre sa réalisation historique, la fin nécessaire de toute cité humaine, ce qui s'oppose au mythe augustéen de la Rome éternelle²¹⁴. Or comment Pythagore introduit-il l'exemple de Rome ? Citons le passage :

²¹² Nous rejoignons ici l'analyse de S. Myers, *Ovid's Causes*, *op. cit.*, p. 157-158, qui relève l'exemple de la transformation de Cynus, dont trois versions différentes sont racontées par Ovide (II, 367-380 ; VII, 371-379 ; XII, 72-145).

²¹³ *Met.*, XV, 422-430 : *Sic magna fuit censuque uirisque / perque decem potuit tantum dare sanguinis annos, / nunc humilis ueteres tantummodo Troia ruinas / et pro diuitiis tumulos ostendit auorum. / Clara fuit Sparte, magnae uiguere Mycenae, nec non et Cecropis, nec non Amphionis arces. Vile solum Sparte est, altae cecidere Mycenae, / Oedipodioniae quid sunt, nisi nomina, Thebae ? Quid Pandioniae restant, nisi nomen, Athenae ?*

²¹⁴ On pourrait également voir dans ce passage une dénonciation implicite des ravages causés en Grèce par les guerres civiles romaines dont elle fut le théâtre (Pharsale, Actium).

Nunc quoque Dardaniam fama est consurgere Romam, / Appenninigenae quae proxima Thybridis undis / mole sub ingenti rerum fundamina ponit. / Haec igitur formam crescendo mutat et olim / inmensi caput orbis erit. Sic dicere uates / faticinasque ferunt sortes ; quantumque recordor, / dixerat Aeneae, cum res Troiana labaret / Priamides Helenos flenti dubioque salutis [...] (Met. XV, 431-438.)

À présent, le bruit court aussi que s'élève Rome la Dardaniennne, sur les bords du Tibre issu de l'Apennin, et que, dans un effort colossal, elle établit les fondements d'un empire. Ainsi cette ville change-t-elle de forme en s'accroissant et sera-t-elle un jour la capitale de l'univers immense. C'est ce qu'annoncent, dit-on, les devins et les prophéties ; et, autant qu'il m'en souviennne, au moment où l'État troyen chancelait, Hélénius, fils de Priam, avait dit à Énée qu'il voyait pleurer et douter du salut [...].

238

Pythagore adopte ici un regard qui convient mieux à celui d'un homme de son temps, témoin de la croissance de Rome²¹⁵. Mais d'autres problèmes se posent aussitôt. Tout d'abord, le philosophe évoque la rumeur (*fama est*) et les prophéties des devins (*uates faticinasque sortes*) pour annoncer la grandeur de Rome : mais quelle autorité leur accorder ? Dans le mouvement précédent, nous avons vu que Pythagore en appelait à de nombreuses reprises à diverses traditions orales pour fonder son exposé paradoxographique, mais qu'il était aussi capable de prendre ses distances avec elles : de manière troublante, c'est justement après l'emploi de l'expression *fama est* (v. 356), qui réapparaît dans le premier vers du passage, qu'il déclarait *haud equidem credo* (v. 359). Par ailleurs, de quels *uates* est-il ici question : de ceux qui trompent les hommes par leur *materies* (v. 155), de ceux à qui on peut ajouter foi, ou peut-être pas (*nisi uatibus omnis eripienda fides*, v. 282-283), ou de ceux, dépositaires de la parole divine, dans lesquels Pythagore se reconnaît (*uaticinor*, v. 174) ? Enfin, Pythagore affirme se souvenir de la prophétie d'Hélénius à Énée et l'on comprend bien sûr qu'il en fut le témoin lorsqu'il était Euphorbe au temps de la guerre de Troie, comme il l'a annoncé auparavant (v. 161) : mais ce qui pose problème, c'est que cette prophétie, ici placée en pleine guerre de Troie, est en réalité censée avoir eu lieu, comme on le sait par l'*Énéide* (III, 355-470), à Buthrote, en Épire, bien après la chute de Troie, dans un lieu et à un moment, donc, où Euphorbe, tué par Ménélas lors du siège de Ilion, ne pouvait en aucun cas être présent. Cette

215 Sur ce passage, voir les analyses de R. Granobs, *Studien zur Darstellung römischer Geschichte in Ovids « Metamorphosen »*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1997, p. 123-131 (« Rom in der Pythagoras-Rede ») ; on pourra également se reporter, pour une approche plus large, à l'article de Ph. Hardie, « Augustan Poets and the Mutability of Rome », dans A. Powell (dir.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London, Bristol Classical Press, 1992, p. 59-82.

imitatio cum uariatione du modèle virgilien est-elle un pur jeu littéraire, ou a-t-elle pour fonction, comme le recours problématique de Pythagore à la *fama* et aux dires des *uates*, de dénoncer de manière subtile les certitudes de l'idéologie augustéenne de la grandeur retrouvée de Rome ? On retrouve ces ambiguïtés dans le contenu même de la prophétie d'Hélénus :

« *Nate dea, si nota satis praesagia nostrae / mentis habes, non tota cadet te sospite Troia. / Flamma tibi ferrumque dabunt iter ; ibis et una / Pergama rapta feres, donec Troiaequè tibi que / externum patrio contingat amicus aruum. / Urbem et iam cerno Phrygios debere nepotes, / quanta nec est nec erit nec uisa prioribus annis. Hanc alii proceres per saecula longa potentem, / sed dominam rerum de sanguine natus Iuli / efficiet ; quo cum tellus erit usa, fruuntur / aetheriae sedes, caelumque erit exitus illi.* » (*Met.*, XV, 439-449.)

« Fils d'une déesse, si tu as réellement confiance dans mes prédictions, sache que Troie ne tombera pas tout entière, car tu auras la vie sauve. Le feu et le fer te livreront passage ; tu partiras et tu emporteras avec toi Pergame, jusqu'à ce que vous échoie, à Troie et à toi, une terre étrangère plus accueillante que celle de vos pères. Je vois encore que les descendants des Phrygiens sont appelés à fonder une ville si grande qu'il n'y en a, qu'il n'y en aura, et qu'il ne s'en est jamais vu dans le passé. D'autres personnages éminents, pendant une longue suite de siècles, travailleront à sa puissance, mais c'est un autre, né du sang d'Iule, qui la rendra maîtresse de l'univers ; et lorsqu'il aura terminé son séjour terrestre, ce sont les demeures éthérées qui jouiront de sa présence, et le ciel sera pour lui un aboutissement. »

À première vue, ce passage semble bien en phase avec ce qu'Auguste réclamait des poètes de son temps : éloge de Rome et éloge du *princeps* promis à l'apothéose, dont l'annonce sera d'ailleurs à nouveau formulée à la fin du livre XV par Ovide lui-même (v. 869). Cependant, plusieurs éléments travaillent simultanément à jeter le doute sur les promesses de cette prophétie. Tout d'abord, la subordonnée *si nota satis praesagia nostrae mentis habes*, (« si tu as réellement confiance dans mes prédictions »), au moment même où elle réclame la croyance d'Énée, dit la possibilité de ne pas ajouter foi à ces prédictions. De plus, la réécriture par Ovide du modèle virgilien contribue à en brouiller la valeur. En effet, en ouvrant la prophétie par l'apostrophe *nate dea*, Ovide laisse un instant penser qu'il va reproduire la teneur du discours d'Hélénus chez Virgile²¹⁶ : mais alors que le devin virgilien affirmait n'être pas autorisé par les dieux à savoir et à révéler plus

²¹⁶ Voir Virg., *En.*, III, 374 : *Nate dea* [...].

à Énée que certaines recommandations pour assurer son arrivée en Ausonie²¹⁷, le devin ovidien révèle au contraire au héros troyen l'avenir de Rome. En fait, Ovide a fusionné deux modèles énéidiens : la prophétie d'Hélénus et celle d'Anchise, au livre VI. En effet, lors de la catabase d'Énée, Anchise, déroulant devant les yeux de son fils la succession des souverains de Rome, lui apprend que c'est sous Auguste que Rome connaîtra l'apogée de son empire²¹⁸ : cependant, Anchise affirmait également qu'Auguste ramènerait l'âge d'or²¹⁹, ce que l'Hélénus d'Ovide ne dit à aucun moment. Enfin, quand Pythagore reprend la parole, il se borne à indiquer qu'il a tâché de reproduire les souvenirs qu'il avait gardés de cette prophétie et qu'il se réjouit de la croissance de Rome²²⁰, sans reprendre ainsi explicitement à son compte ni l'annonce de la grandeur de Rome ni celle de l'apothéose d'Auguste. La leçon qui résonne en creux dans ce passage est alors que l'universelle fluidité, qui jamais ne laisse les choses à l'identique, finira par emporter comme le reste Rome, son prince et sa gloire, contre toutes les certitudes rassurantes de l'idéologie augustéenne. Quant à la mémoire de Pythagore (*quantumque recordor*, v. 436 ; *memor*, v. 451) aux étranges souvenirs, elle nous paraît, dans cette dernière partie du long développement consacré à la fluidité universelle, moins parodiée qu'instrumentalisée pour affirmer un credo ovidien.

Quatrième et dernière séquence du discours : la réaffirmation de la métempsychose et de la prescription végétarienne (XV, 453-478)

Nous citerons ici seulement le début de cette dernière séquence :

*Ne tamen oblitis ad metam tendere longe / exspatiemur equis, caelum et quodcumque
sub illo est / inmutat formas, tellusque et quicquid in illa est ; / nos quoque, pars
mundi, quoniam non corpora solum, / uerum etiam uolucres animae sumus inque
ferinas / possumus ire domos pecudumque in corpora condi, / corpora, quae possint
animas habuisse parentum / aut fratrum aut aliquo iunctorum foedere nobis / aut
hominum certe, tuta esse et honesta sinamus / neue Thysteis cumulemus uiscera
mensis. (Met., XV, 453-462.)*

Mais ne laissons pas nos chevaux oublier de se diriger vers le terme de leur course et nous détourner loin de notre chemin : le ciel et tout ce qu'il y a dessous

²¹⁷ *Ibid.*, III, 377-380 : *pauca tibi e multis, quo tutior hospita lustres / aequora et Ausonia possis
considerare portu, / expedia dictis : prohibent nam cetera Parcae / scire Helenum farique
Saturnia luno.*

²¹⁸ *Ibid.*, VI, 794-797 : *super et Garamantas et Indos / proferet imperium ; iacet extra sidera tellus,
/ extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas / axem uero torquet stellis ardentibus aptum.*

²¹⁹ *Ibid.*, VI, 792-794 : *Augustus Caesar, diui genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio
regnata per arua / Saturno quondam.*

²²⁰ *Met.*, XV, 450-452 : *Haec Helenum cecinisse penatigero Aeneae / mente memor refero
cognataque moenia laetor / crescere et utiliter Phrygibus uicisse Pelasgos.*

changent de formes, ainsi que la terre et tout ce qu'elle contient ; nous aussi, qui sommes une partie du monde, puisque nous ne sommes pas seulement des corps, mais aussi des âmes vagabondes et que nous pouvons élire demeure dans des bêtes sauvages ou être cachés dans des corps d'animaux domestiques ; ces corps, qui peuvent avoir accueilli les âmes de nos parents, de nos frères, ou d'êtres qui nous sont liés par quelque engagement, d'hommes en tout cas, laissons-les vivre en sécurité et respectés, et ne grossissons pas nos entrailles de tables dignes de Thyeste.

La fin du discours de Pythagore est annoncée au moyen de la métaphore équestre : les chevaux de l'inspiration sont ici ramenés à leur borne, autrement dit, le discours est sur le point de se clore, avec un retour au point de départ de la révélation. Cette clôture est bien marquée par la récapitulation des principaux thèmes du discours dans l'ordre inverse de leur apparition : le changement universel, la métensomatose, puis l'impératif végétarien. Ce dernier, d'abord justifié, comme on le voit, par la doctrine de la transmigraton²²¹, l'est d'ailleurs, dans la suite du passage, par des motifs purement éthiques relevant du refus de la cruauté, ce qui produit un effet parfait de symétrie par rapport au début du discours : on notera cependant que, si l'on retrouve pour l'essentiel dans les derniers vers du texte des motifs déjà évoqués (le devoir de pitié à l'égard du bœuf et de la brebis²²², la cruauté des pièges²²³, la distinction entre animaux nuisibles et animaux innocents, les premiers pouvant être tués mais non pour autant mangés²²⁴), cette fin formule un nouvel argument, celui des dangers de l'aggravation de la violence faite aux animaux en violence faite aux hommes eux-mêmes²²⁵.

Comme nous l'annoncions précédemment, on peut à bon droit s'interroger sur les raisons d'une telle construction, qui conduit à donner une grande

221 L'idée exprimée par le Pythagore d'Ovide selon laquelle les animaux mis à mort peuvent renfermer l'âme non seulement d'êtres humains, mais plus particulièrement d'êtres proches par le sang, fait écho au frg. 137 D.-K. d'Empédocle : μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἱὸν ἀείρας / σφάζει ἐπτευχόμενος μέγα νήπιος [...] ὡς δ' αὐτὸς πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες / θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκα εἶδουσιν.

222 XV, 470-471 : *bos aet aut mortem senioribus imputet annis, / horrifera contra Borean ouis arma ministret* (cf. v. 116-122).

223 *Ibid.*, 473-476 : *Retia cum pedicis laqueosque artesque dolosas / tollite, nec uolucrum uiscata fallite uirga / nec formidantes ceruos illudite pennis / nec celate cibis uncus fallacibus hamos* (cf. v. 99-102).

224 *Ibid.*, 477-478 : *Perdite siqua nocent, uerum haec quoque perditae tantum ; / ora cruore uacent alimenta que mitia carpant* (cf. v. 108-110).

225 *Ibid.*, 463-464 et 468-470 : *quam male consuescit, quem se parat ille cruori / impius humano [...] Quantum est, quod desit in istis / ad plenum facinus ? Quo transitus inde paratur ?* Sur la justification du végétarisme par cet argument de type *a minore ad maius* dans le pythagorisme, voir Plutarque *De soll. anim.*, II, 959F ; Jambl., *V. P.*, 186. Cet argument se retrouve chez Philon, *De virt.*, 125-147.

importance au thème du végétarisme, puisque celui-ci ouvre et clôt le discours de Pythagore. Un bon nombre de critiques y ont vu un indice de la dimension parodique de ce discours²²⁶, et ont ainsi inscrit ce dernier dans la tradition des textes tournant en dérision certains préceptes pythagoriciens, en particulier celui du végétarisme, depuis la Comédie Moyenne jusqu'à Juvénal en passant par Horace²²⁷. Cette hypothèse ne nous paraît cependant pas satisfaisante pour trois raisons. Tout d'abord, parce que la reprise finale du thème du végétarisme répond avant tout à un souci de construction esthétique : l'effet de boucle du discours sur lui-même vise non à dévaloriser un élément indûment répété, mais à exhausser la valeur du thème du changement universel, lequel, grâce à cette construction, occupe la place centrale du discours. Ensuite, parce qu'Ovide restitue un peu trop bien l'argumentaire pythagoricien en faveur du végétarisme pour qu'on puisse y voir seulement de la parodie, laquelle suppose plutôt la simplification et le travestissement. Enfin, comme nous pourrions le voir au chapitre suivant, le respect et le refus de la cruauté à l'égard du vivant s'expriment aussi dans les autres œuvres d'Ovide, dans des passages où l'interprétation parodique est exclue²²⁸, ce qui rejaillit au moins en partie sur la lecture qu'il convient de faire du discours de Pythagore.

Au terme de ces analyses, et avant d'en ressaisir la dimension apocalyptique, nous voudrions conclure en revenant sur le problème des sources du texte d'Ovide. Une tendance des études du livre XV a consisté et consiste encore en partie à chercher *le* modèle principal dont Ovide se serait inspiré pour écrire son discours : on a pu ainsi chercher cette source du côté de Varron²²⁹, de Sotion²³⁰, du pseudo-Ocellos²³¹, d'Empédocle²³², voire d'un « discours

226 Voir par exemple : A. Barchiesi, « Voci e istanze narrative in Ovidio », *MD*, 23, 1989, p. 55-97 (voir p. 73-90) ; J. Miller, « The Memories of Ovid's Pythagoras », art. cit., p. 477-478 ; Ch. Segal, « Myth and Philosophy in the *Metamorphoses*. Ovid's Augustanism and the Augustan Conclusion of Book XV », *AJPh*, 90, 1969, p. 257-292 (ici p. 281-282) ; J. Solodow, *The World of Ovid's « Metamorphoses »*, Chapel Hill/London, University of North Carolina, 1988, p. 162-168. Parmi les auteurs s'opposant à l'interprétation parodique, voir par exemple, S. Newmyer, « Ovid on the Moral Grounds for Vegetarianism », art. cit. ; A. Segl, *Die Pythagorasrede*, diss. cit., p. 69 ; D. Little, « Non-Parody in *Metamorphoses* 15 », *Prudentia*, 6, 1974, p. 17-21 (voir p. 18) ; S. Myers, *Ovid's Causes*, op. cit., p. 135 et 157.

227 Voir Athen., IV, 161a sq. et D. L., VIII, 37-38 (où l'on trouve la plupart des fragments de la Comédie Moyenne relatifs à ce sujet) ; Hor., *Sat.*, II, 6, 63-64 ; *Ep.*, I, 12, 21 ; Juv., *Sat.*, III, 228-229 ; XV, 171-174.

228 Voir *infra*, p. 265-266.

229 Voir A. Schmekel, *De Ovidiana Pythagoricae doctrinae adumbratione*, diss. Gryphism, 1885 et G. Lafaye, *Les « Métamorphoses » d'Ovide...*, op. cit., p. 191-223.

230 Voir R. Crahay et J. Hubaux, « Sous le masque de Pythagore », art. cit.

231 Voir A. Segl, *Die Pythagorasrede*, diss. cit., p. 107-112.

232 Voir C. Pascal, « L'imitazione di Empedocle nelle *Metamorfosi* di Ovidio », dans *Graecia capta. Saggi sopra alcune fonti greche di scrittori latini*, Firenze, Le Monnier, 1905, p. 129-151 (voir p. 139 sq.) ; Ph. Hardie, « The Speech of Pythagoras », art. cit. ; F. Della Corte,

sacré » pythagoricien remontant à l'époque de ce dernier²³³, ou encore d'un apocryphe pythagoricien perdu du temps d'Ovide²³⁴. Nous avouons notre préférence pour l'hypothèse d'un rôle fondamental de l'enseignement de Sotion, le seul pythagoricien de Rome des débuts de l'Empire qui, non content d'avoir plaidé en faveur du végétarisme, ait explicitement repris à son compte la doctrine de la métempsycose et puisse fort bien avoir été l'auteur du recueil paradoxographique consacré aux fleuves, aux sources et aux étangs avec lequel le passage du discours de Pythagore évoquant les *mirabilia fontium et fluminum* entre en étroite résonance. Mais, dans tous les cas, les sources philosophiques d'Ovide ont selon toute vraisemblance été multiples, et il faut encore admirer avec quel art il a su conjuguer ces matériaux pythagoriciens avec l'héritage de la grande tradition poétique romaine (Lucrèce et Virgile notamment²³⁵), pour produire un texte qui réussit une double gageure : être à la fois globalement fidèle à la doctrine pythagoricienne, réinvestie par l'époque hellénistique, tout en subvertissant son esprit au moyen d'un subtil renversement de la hiérarchie âme-corps ; hériter à la fois du modèle lucrétien d'une poésie philosophique dévoilant les secrets de la nature, et du modèle virgilien des prophéties annonçant l'avenir de Rome, tout en jouant la carte de Pythagore contre celle d'Épicure, et en livrant implicitement l'*Urbs* aux forces destructrices du devenir. Autant de contradictions dont la dynamique fait émerger une vision proprement ovidienne du monde et de la parole poétique et philosophique.

Bilan de l'étude du discours de Pythagore comme mise en scène d'une révélation

Pour ce qui est des déterminations de cadre, le discours de Pythagore constitue une *révélation indirecte* : le dévoilement de la vérité requiert ici le truchement d'une parole qui émane de la rencontre d'un esprit exceptionnel avec les dieux,

« Gli *Empedoclea* e Ovidio », art. cit. et « Il vegetariano di Ovidio », art. cit. (envisage l'influence d'Empédocle sur Ovide par l'intermédiaire des *Empedoclea* de Salluste).

233 Voir A. Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, Torino, Bocca, 1924, rééd. Forlì, Victrix, 2005. Cette hypothèse paraît fort peu vraisemblable, à la fois parce que rien ne prouve l'existence d'un tel discours à haute époque, et parce que les emprunts d'Ovide aux textes pythagoriciens de l'époque hellénistique comme à la tradition poétique romaine sont trop nombreux. Voir aussi les critiques d'A. Setaioli, « L'impostazione letteraria... », art. cit., p. 491-492.

234 Voir H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings...*, op. cit., p. 26. Hypothèse rejetée par A. Segl, *Die Pythagorasrede*, diss. cit., p. 106-107.

235 Il convient bien sûr de leur adjoindre Ennius, le premier à avoir lié, dans les lettres latines, le pythagorisme avec la forme de la révélation et à avoir affirmé le principe de la métempsycose. U. Todini a également argumenté en faveur de l'origine ennienne des vers 385-388, issus du catalogue des *mirabilia animalium*, qui évoquent à la fois le paon, et plus généralement la gent ailée naissant des œufs (*Iunonis uolucrum, quae cauda sidera portat, / armigerumque louis Cythereidasque columbas / et genus omne auium mediis e partibus oui, / ni sciret fieri, quis nasci posse putaret ?*), ce qui fait signe vers certains fragments du prologue des *Annales* : voir *Il pavone sparito. Ennio modello di Ovidio*, Roma, Bulzoni, 1983.

ce qui en fait un *inspiré-élu*²³⁶. Cette révélation indirecte est donc aussi, du point de vue de l'expérience de Pythagore, une *révélation directe*, puisque c'est sans autre intermédiaire humain que le divin se donne à lui, et l'on retrouve dans son discours le motif de l'anabase céleste par laquelle l'esprit humain est personnellement mis en présence avec la vérité²³⁷. En outre, Pythagore possède la particularité d'être aussi un philosophe, un homme à qui la vérité n'est pas seulement révélée dans une élection mystérieuse, mais également atteinte au terme d'une quête humaine de savoir, d'une enquête infatigable sur les mystères de la nature²³⁸ : on pourrait ainsi dire que la révélation pythagoricienne est à la fois *spontanée* et *provoquée*.

244

Par ailleurs, le discours de Pythagore est caractérisé comme révélation au moyen d'un grand nombre de marqueurs verbaux. On relève ainsi les images de l'inspiration, dont nous avons vu qu'elles scandent les différentes étapes du discours²³⁹, et celles de l'ouverture ou du déploiement des secrets de la nature²⁴⁰ ; en outre, la parole pythagoricienne est assimilée à un enseignement doctoral²⁴¹, qui sait recourir à l'argument d'autorité²⁴², et qui requiert l'attention et la croyance de l'auditoire²⁴³. Nous avons cependant noté que, dans la partie consacrée aux *mirabilia naturae*, le dogmatisme de Pythagore est en partie mis à l'épreuve par sa dépendance à l'égard de traditions humaines plus ou moins fondées et par son incapacité à dépasser la multiplicité des explications possibles pour énoncer la véritable cause d'un phénomène.

Enfin, même s'il est vrai que, dans les limites mêmes de l'épisode du discours de Pythagore, la personnalité des *bénéficiaires de la révélation* passe au second plan (les assemblées des disciples du Maître restent totalement anonymes et silencieuses face à sa parole²⁴⁴), il n'en va pas de même si l'on tient compte des passages qui encadrent l'épisode, où émerge la figure de Numa. Cette dernière, qui permet à Ovide de raccrocher le discours de Pythagore à la temporalité

236 Voir XV, 63 : *mente deos adiit* ; 143-145 : *Et quoniam deus ora mouet, sequar ora mouentem / rite deum Delphosque meos ipsumque recludam / aethera et augustae reserabo oracula mentis.*

237 Voir XV, 147-149 : *iuuat ire per alta astra / iuuat, terris et inertis sede relicta, / nube uehi.*

238 Voir XV, 63-65 : *quae natura negabat / uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit. / Cumque animo et uigili perspexerat omnia cura [...].*

239 Voir XV, 143-144 : *Et quoniam deus ora mouet, sequar ora mouentem / rite deum ; 174 : uaticinor ; 176 : Et, quoniam magno feror aequore plenaque uentis / uela dedi ; 453-454 : Ne tamen oblitis ad metam tendere longe / exspatiemur equis.*

240 Voir XV, 72 : (*sc. docebat*) *quodcumque latet ; 144 : recludam ; 145 : reserabo ; 146-147 : magna nec ingeniis inuestigata priorum, quaeque diu latuere, canam ; 152 : euoluere.*

241 Voir XV, 66 : *discenda dabat* ; 68 : *docebat* ; 73-74 : *ora / docta* ; 171 : *doceo* ; 238 : *docebo.*

242 Voir XV, 160 : *ipse ego (nam memini) ; 259-260 : nil [...] crediderim ; 262-263 : uidi ego [...] uidi ; 359 : haud equidem credo.*

243 Voir XV, 140 : *monitis animos aduertite nostris ; 238 : animos adhibete ; 254 : mihi credite.*

244 Voir XV, 66 : *In medium discenda dabat coetusque silentum / dictaque mirantum.*

romaine du livre XV en vertu d'une légende fameuse²⁴⁵, constitue en effet un motif marqué qui contribue à la construction de la révélation. Avant même sa formation par Pythagore²⁴⁶, Numa est présenté comme un individu hors du commun :

Non ille satis cognosse Sabinae / gentis habet ritus, animo maiora capaci / concipit et, quae sit rerum natura, requirit. (*Met.*, XV, 4-6.)

[Numa], non content de connaître les usages du peuple sabin, embrasse de sa vaste intelligence de plus grands objets et cherche à connaître les principes de la nature.

L'*animus capax* de Numa le prédispose à comprendre les révélations de Pythagore qui est lui-même doué d'un *animus uigil* (v. 65), et sa recherche des principes de la nature (*quae sit rerum natura requirit*) correspond exactement à l'enseignement que délivre le philosophe de Samos (*quid natura docebat*, v. 68)²⁴⁷.

Au titre des déterminations de contenu, la révélation pythagoricienne se signale d'abord par sa dimension *parénétiq*ue à travers l'exhortation au végétarisme qui introduit et clôt le discours²⁴⁸ : le terme de parénèse n'est d'ailleurs pas exagéré ici, car c'est bien une conversion à un autre genre de vie, fondé sur la pitié et la pitié, que Pythagore attend de son auditoire.

Le discours de Pythagore présente ensuite une dimension *métaphysique* : le philosophe révèle les secrets et les principes de la nature que sont d'une part l'immortalité de l'âme et la métensomatose, d'autre part la fluidité universelle. Le développement consacré à cette dernière permet en outre de poser la thèse de l'éternité du monde et de l'existence de quatre éléments

²⁴⁵ Sur cette légende, dont l'in vraisemblance chronologique avait notamment été soulignée par Cicéron (*De or.*, II, 154 ; *Rep.*, II, 28-29 ; *Tusc.*, IV, 3) et Tite-Live (I, 18), la bibliographie est abondante. Voir entre autres : A. Delatte, « Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa », *Bull. Ac. Royale de Belgique*, Classe des Lettres, 23, 1936, p. 19-40 ; L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, *op. cit.*, p. 142-152 et 231-235 ; G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca...*, *op. cit.*, p. 63-72 et 221-258 ; P. Panitschek, « Numa Pompilius als Schüler des Pythagoras », *GB*, 17, 1990, p. 49-65. Sur cette légende dans le livre XV des *Métamorphoses*, voir V. Buchheit, « Numa-Pythagoras in der Deutung Ovids », *Hermes*, 121/1, 1993, p. 77-99 ; R. Crahay et J. Hubaux, « Sous le masque de Pythagore », *art. cit.*, p. 290-300 (Numa serait une image d'Auguste, Ovide correspondant pour sa part à Pythagore) ; J. Soubiran, « Autour de Numa (Ovide, *Métamorphoses*, XV) », *VL*, 113, 1989, p. 11-17 (Numa serait une image de Tibère).

²⁴⁶ Voir XV, 479 : *talibus atque aliis instructo pectore dictis*.

²⁴⁷ On notera que le motif de la révélation d'un sage à un roi se retrouve fréquemment dans le corpus hermétique : voir A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, *op. cit.*, t. I, p. 309 sq.

²⁴⁸ Il serait aisé de montrer, en reprenant les passages cités précédemment, que cette exhortation repose, sur le plan rhétorique, à la fois sur des injonctions à l'impératif ou au subjonctif (v. 75, 140, 142, 470-478) et sur des procédés comme les exclamatives ou les questions oratoires (v. 88-94 ; 116-121 ; 138 ; 463-469).

premiers (v. 239 *sq.*). Force est cependant de constater que la métaphysique ovidienne reste sommaire et qu'elle se résout en fait pour l'essentiel en une simple physique immanente : la révélation de Pythagore ne dit rien des dieux (sauf à travers le phénomène de l'inspiration), reste muette sur la théorie du nombre, tend à envisager l'immortalité du point de vue du corps, et comporte un long développement sur les merveilles de la nature qui la place aux limites mêmes de la révélation. Toutefois, l'invisible et le révélé sont moins évacués que déplacés : pour le Pythagore ovidien, le visible n'est pas toujours vu et exige, pour être véritablement saisi, une parole inspirée.

Il y a cependant, dans le discours, un motif *eschatologique*, intégré au sein d'un passage de *dimension prophétique*, mais l'un et l'autre ont un statut problématique. Il s'agit, on l'a vu, de la prophétie d'Hélénus à Énée rapportée par Pythagore à la fin de son développement consacré au changement universel, où sont annoncés l'avenir de Rome et l'apothéose d'Auguste : ces éléments de discours second ne peuvent en effet être imputés directement à Pythagore et s'intègrent de manière d'autant plus ambiguë à son exposé que le philosophe n'a justement rien dit auparavant de l'immortalité céleste de l'âme et ne se prononce pas explicitement sur la véracité de la prophétie d'Hélénus.

246

Enfin, les déterminations d'effet de la révélation sont moins élaborées, car, comme nous l'avons dit, la figure des bénéficiaires s'efface devant celle de Pythagore. Cependant, l'anonymat et le silence même auxquels sont voués les disciples du philosophe (*coetusque silentum / dictaque mirantum*, v. 66-67) participent de ce que nous avons appelé l'*efficace immédiate* de la révélation : la parole pythagoricienne requiert le silence nécessaire à son déploiement dogmatique, mais elle provoque également ce même silence, car l'esprit est comme saisi devant les secrets de la nature qui sont offerts à sa contemplation.

Le texte d'Ovide comporte également certains éléments d'*efficace consécutive*, mais ceux-ci sont assez ambigus. Tout d'abord, avant même que Pythagore ne prenne la parole, il est indiqué que ses paroles de sagesse ne furent pas entendues (v. 73-74 : *ora docta [...] sed non et credita*), ce qui suggère un échec de la révélation pythagoricienne à transformer l'âme et l'agir des hommes : on pourrait certes y voir une marque d'ironie du poète à l'égard du philosophe ou plus généralement des prétentions de la philosophie, s'il n'était pas beaucoup plus naturel d'y voir un constat amer selon lequel la cruauté des hommes à l'égard du vivant n'a pas disparu en dépit des voix inspirées qui se sont élevées pour les instruire – et nous renvoyons ici au chapitre suivant pour les preuves de l'attachement profond d'Ovide à l'égard du respect du vivant, que ce soit sur le thème des sacrifices sanglants ou de l'avortement. La deuxième source

d'ambiguïté vient du passage qui suit immédiatement la fin du discours de Pythagore, où réapparaît la figure de Numa :

*Talibus atque aliis instructo pectore dictis / in patriam remeasse ferunt utroque
petitum / accepisse Numam populi Latialis habenas. / Coniuge qui felix nympha
ducibusque Camenis / sacrificos docuit ritus gentemque feroci / adsuetam bello pacis
traxerat ad artes. (Met., XV, 479-484.)*

C'est l'esprit formé par de telles paroles et par d'autres encore que Numa, à ce qu'on raconte, revint dans sa patrie et fut en outre sollicité pour prendre en main les rênes du peuple du Latium. Heureux époux d'une nymphe, guidé par les Camènes, il enseigne les rites sacrificiels et orienta cette nation habituée aux luttes sanglantes vers les arts pacifiques.

En indiquant que Numa enseigne les rites sacrificiels, Ovide ne cherche-t-il pas à suggérer que le roi sabin n'a pas suivi les leçons de Pythagore qu'il semblait pourtant avoir gravées dans son esprit ? Le philosophe de Samos dénonçait justement les sacrifices et l'idée même que les hommes se sont forgée selon laquelle les dieux agréeraient de telles pratiques²⁴⁹. Il se trouverait ainsi confirmé que les paroles de Pythagore ne furent pas entendues. À une réserve importante près : en détournant les Romains de la guerre pour les amener à une vie plus pacifique et plus pieuse, Numa reste malgré tout fidèle à l'esprit de l'enseignement pythagoricien, à défaut de le suivre dans sa lettre. Mais surgit alors aussitôt un nouveau problème : ce sont son épouse, la nymphe Égérie, et les Muses, qui sont données comme les guides les plus immédiats de l'action civilisatrice, mais aussi sacrificielle de Numa. En fait, il nous semble qu'Ovide, dans son souci de raccrocher le discours de Pythagore à la suite du livre XV, s'est contenté de suggérer de manière vague l'existence d'une efficace de la révélation sur l'œuvre de Numa, mais sans lui donner un véritable contenu, et en maintenant volontairement l'ambiguïté produite par les différentes légendes concernant Numa, qui lui donnent pour maîtres spirituels qui Pythagore, qui Égérie, qui les Muses. D'ailleurs, dans un passage des *Fastes* qui évoque l'inspiration de Numa dans sa réforme du calendrier, Ovide ne tranche pas entre l'hypothèse Pythagore et l'hypothèse Égérie²⁵⁰.

Pour clore ce chapitre, nous dirons donc que le discours de Pythagore chez Ovide présente de nombreux traits constitutifs du phénomène de la révélation, même si certains d'entre eux offrent une élaboration problématique : le dogmatisme pythagoricien peine parfois à énoncer la vérité ; le dévoilement

²⁴⁹ XV, 127-137.

²⁵⁰ *Fast.*, III, 153-154 : *siue hoc a Samio doctus qui posse renasci / nos putat, Egeria siue monente sua*. Sur ce texte, voir aussi *infra*, p. 260-261.

des secrets et des principes de la nature tend à se résoudre en spectacle des phénomènes visibles et des merveilles de la nature ; la prophétie et l'eschatologie ne sont présentes qu'à titre de discours rapporté ; enfin, l'efficace du discours de Pythagore reste incertaine. De tous ces problèmes, il nous semble cependant téméraire de tirer la conclusion que ce discours n'obéit qu'à une intention parodique de la part d'Ovide. Certes, il ne faut pas chercher dans le livre XV l'expression d'un pur acte de foi philosophique et religieux : l'humour, les réserves qui transparaissent dans les écarts mentionnés ci-dessus suffisent à prouver, si besoin en était, que l'écriture ovidienne n'est pas celle d'un initié pythagoricien. Cependant, comme nous l'avons vu tout au long des analyses précédentes, la plupart de ces écarts peuvent s'expliquer par des raisons qui ne ressortissent pas à une intention parodique à l'égard du pythagorisme lui-même (l'exaltation des corps, le souhait d'intégrer le discours dans l'espace mythique du poème, le dialogue polémique avec Lucrèce, la distanciation à l'égard de l'idéologie augustéenne). En outre, le texte ovidien s'inscrit dans la tradition (néo)pythagoricienne d'une manière plus précise qu'il n'y paraît au premier abord – et le point commun de la plupart des études qui réduisent le discours de Pythagore à de la parodie est justement d'escamoter en partie ou totalement ces rapprochements – et accorde un développement si important à ce discours, qui constitue l'épisode le plus long des *Métamorphoses*, qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'Ovide s'y est assez mal pris pour parodier le pythagorisme si telle a été son intention. Enfin, comme nous allons à présent le montrer dans les pages suivantes, l'espoir d'immortalité, l'attachement au vivant, les traces d'interprétation allégorique de la mythologie ainsi que l'assimilation constante de la quête poétique à une révélation qui s'expriment dans les autres œuvres d'Ovide, vont nous fournir une nouvelle preuve de ce que le discours de Pythagore, quoique inséré dans un univers de fiction, ne traduit pas un élan philosophique et religieux purement artificiel.

LE DISCOURS DE PYTHAGORE DANS L'ŒUVRE D'OVIDE

Comment Ovide a-t-il été amené à consacrer plus de la moitié du dernier livre de son œuvre majeure, les *Métamorphoses*, à un discours de révélation de Pythagore ? Le chapitre précédent nous a permis de mesurer le rôle du contexte philosophique et littéraire dans la genèse du texte ovidien, tandis que le chapitre suivant, en étudiant le livre XV et sa relation au reste du poème, fera apparaître certaines exigences internes d'architecture esthétique et symbolique qui ont pu favoriser le choix de la forme de la révélation et celui de la philosophie pythagoricienne pour assurer la conclusion des *Métamorphoses*. Entre ces deux séries de raisons, entre l'extériorité du contexte contemporain et l'intériorité de l'œuvre, ne convient-il pas également de s'intéresser au plan intermédiaire du créateur et d'essayer de déterminer le moment et la place du discours de Pythagore dans sa vie et dans l'économie de ses différentes œuvres ? Cette question que la critique, peut-être animée de l'esprit proustien du *Contre Sainte-Beuve* ou implicitement désireuse de ne pas retomber dans les dérives des analyses de Jérôme Carcopino qui avait annexé de manière arbitraire Ovide au pythagorisme¹, n'a presque jamais posée, mérite pourtant de recevoir une réponse : non seulement pour comprendre les évolutions problématiques de la création ovidienne (après tout, que le chantre des beaux corps des *Amores* ou de l'*Ars amatoria* ait également été le poète du spiritualisme pythagoricien ne va pas de soi), mais aussi pour apporter des éléments de réponse externe à la question du statut de la révélation pythagoricienne sous la plume d'Ovide (credo personnel, artifice poétique, texte parodique ?) sur lequel les doutes sont permis si l'on s'en tient au seul cadre des *Métamorphoses*.

Après avoir brièvement rappelé le moment des *Métamorphoses* chez Ovide et abordé en particulier la question des rapports entre leur publication et la relégation du poète à Tomies, nous chercherons à déterminer si l'on retrouve dans ses autres œuvres des conceptions analogues à celles qui sont formulées dans le discours de Pythagore, puis, en nous intéressant au thème du *uates* et de la parole inspirée, nous essaierons d'apprécier les évolutions du paradigme de la révélation chez le poète de Sulmone.

1 Tout d'abord dans son article « De la Porta Maggiore à Tomis », *Orpheus*, 1925, p. 289-313, puis dans son ouvrage *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, Paris, Flammarion, 1963 (chap. 2, « L'exil d'Ovide, poète néo-pythagoricien », Paris, 1963, p. 59-170).

On peut distinguer trois grandes périodes dans la vie d'Ovide² : les années d'enfance et de formation rhétorique³ (de 43 avant J.-C. à 25 avant J.-C.), les années d'affirmation croissante sur la scène littéraire romaine (des premières poésies lues en public vers 25 avant J.-C. aux monuments de la maturité que sont les *Métamorphoses* et les *Fastes* en 8 après J.-C.), enfin les années de relégation à Tomies sur la mer Noire, où il devait finir ses jours (de 8 à 17 ou 18 après J.-C.). Quant à son œuvre, elle se laisse communément elle aussi diviser en trois grandes phases : le temps des poèmes de l'amour, comprenant les *Amours*, les *Héroïdes*, l'*Art d'aimer*, et les *Remèdes à l'amour* (de 25 avant J.-C. à 2 ou 3 après J.-C.), le temps des grandes ambitions littéraires, correspondant aux *Métamorphoses* et aux *Fastes* (commencées vers 1 avant J.-C., ou même plus tôt, et interrompues brusquement par l'exil en 8 après J.-C.), et enfin le temps des poèmes de l'exil que sont les *Tristes*, les *Pontiques*, auxquels il faut adjoindre deux œuvres mineures composées pendant cette période, le *Contre Ibis* et les *Halieutiques*. Pour préciser le moment où interviennent les *Métamorphoses* dans cet ensemble, deux problèmes nous semblent devoir être abordés : celui des éléments de rupture ou de continuité qu'elles introduisent par rapport aux œuvres érotiques de la première période, et celui du rapport entre leur rédaction et la relégation décrétée par Auguste en 8 apr. J.-C.

Des œuvres érotiques aux *Métamorphoses* : rupture ou continuité ?

Il est certain qu'en entreprenant à peu près simultanément la rédaction des *Métamorphoses* et celle des *Fastes*, Ovide marque une nouvelle étape, plus ambitieuse, dans sa production littéraire. Ces deux ouvrages se signalent tout d'abord par leur ampleur : en effet les *Fastes*, quoiqu'ils ne comportent que six livres, étaient initialement conçus pour présenter, n'eût été l'interruption de la relégation, autant de livres que de mois dans l'année, c'est-à-dire douze (qui est le nombre de livres, par exemple de l'*Énéide*) ; quant aux *Métamorphoses*, avec leurs quinze livres et leurs quelque douze mille vers, elles sont, après les *Punica* de Silius Italicus qui les dépassent d'environ deux cents vers, le poème le plus long de la littérature latine qui nous soit parvenu. Ces deux ouvrages se signalent également par leur dimension nationale et leur inscription, qui n'exclut pas certaines ambiguïtés⁴, dans le genre de l'éloge de Rome et du

2 On se reportera avec intérêt à l'élégie autobiographique d'Ovide, dans les *Tristes*, IV, 10.

3 On sait par Sénèque le rhéteur qu'Ovide eut notamment pour maîtres Arellius Fuscus et Porcius Latro, et qu'il développa un goût tout particulier pour les suasoirs : voir *Controv.*, II, 2, 8 et 12.

4 Sur cette ambiguïté au livre XV des *Métamorphoses*, voir *supra*, p. 237-240.

principat augustéen : tandis que le prologue des *Fastes*, adressé à Germanicus, affirme sans détour la volonté du poète de chanter, à travers l'exposé des fêtes religieuses qui scandent le calendrier romain, la gloire de la maison impériale⁵, les *Métamorphoses* se terminent par le récit de l'apothéose de César et par une invocation aux dieux pour qu'ils assurent la longévité du règne d'Auguste, avant sa propre apothéose finale⁶. Enfin, et il y a là une différence entre les *Métamorphoses* et les *Fastes*, la première de ces deux œuvres est écrite en hexamètres dactyliques, hapax dans un corpus ovidien dominé par le distique élégiaque. Or, on le sait, la métrique n'est pas seulement une affaire de métrique : l'hexamètre dactylique, dans l'Antiquité, est le vers noble par excellence, celui des grands genres, l'épopée ou la poésie didactique. En changeant de mètre, Ovide indique ainsi sa volonté de s'inscrire dans la tradition de la grande poésie : celle, entre autres, d'Homère et d'Hésiode, et à Rome, d'Ennius, de Lucrèce, et de Virgile. Tout concourt donc à faire des *Métamorphoses*, comme Ovide les appelle lui-même⁷, un *maius opus*, « un ouvrage plus important », « un ouvrage de plus grande envergure ».

Pourtant, il convient de souligner également les éléments de continuité entre les *Métamorphoses* et les œuvres érotiques. Ces éléments sont d'abord, de manière évidente, d'ordre thématique : de même que le mythologue des *Métamorphoses* est déjà présent dans les œuvres érotiques, de même le poète des amours n'a pas disparu, bien au contraire, dans les *Métamorphoses*. En effet, tandis qu'il suffit d'ouvrir l'*index nominum* des *Amours*, de l'*Art d'aimer* et des *Remèdes à l'amour* pour mesurer, conformément à la manière alexandrine, l'abondance de leurs références mythologiques, et que les *Héroïdes* sont, comme on sait, des lettres d'amour fictives dont les auteurs et les destinataires sont des personnages de la mythologie⁸, l'un des thèmes majeurs des *Métamorphoses* (et l'une des causes principales des transformations racontées) est l'amour : amour des dieux pour des mortel(le)s (par exemple celui d'Apollon pour Daphné ou Hyacinthe, celui de Jupiter pour Io, Callisto, Europe, Sémélé, ou Ganymède, ou encore celui de Vénus pour Adonis), amour des dieux entre eux (par exemple celui de Mars et de Vénus, ou celui de Pluton et de Proserpine), ou encore amour, partagé ou non, d'un mortel pour un autre mortel (voir par exemple les épisodes de

5 *Fast.*, I, 9-14 : *Inuenies illic et festa domestica uobis ; / saepe tibi pater est, saepe legendus auus, / quaeque ferunt illi, pictos signantia fastos, / tu quoque cum Druso praemia fratre feres. Caesaris arma canant alii : nos Caesaris aras / et quoscumque sacris addidit ille dies.*

6 Voir *Met.*, XV, 745-870.

7 Voir *Tr.*, II, 63-64 : *Inspice maius opus, quod adhuc sine fine tenetur / in non credendos corpora uersa modos.*

8 On notera toutefois l'exception, que nous aurons plus loin à commenter (voir *infra*, p. 268-270) que constitue la 15^e *Héroïde*, dont l'auteur est la poétesse Sappho.

Pyrame et Thisbé, de Térée et Philomèle, de Céphale et Procris, ou d'Orphée et Eurydice)⁹.

Un autre élément de continuité que l'on peut souligner entre les *Métamorphoses*, mais aussi les *Fastes*, avec les œuvres érotiques tient, comme les lignes précédentes le suggèrent déjà, à la posture didactique d'Ovide. En effet, celui-ci n'a pas attendu de déployer un projet étiologique systématique dans ses œuvres de la seconde période (explication de la nature par des métamorphoses, explication de l'origine des fêtes religieuses), ni, dans les *Métamorphoses*, de se mesurer officiellement à la tradition de la poésie didactique en recourant à l'hexamètre dactylique, pour revêtir le masque d'un maître de savoir. Cette posture est en effet déjà amorcée par les deux œuvres qui concluent le cycle érotique, l'*Ars amatoria* et les *Remedia amoris*, où Ovide se présente comme un *praeceptor Amoris*, et comme un *magister* pour les jeunes gens¹⁰. Même s'il est vrai qu'il parodie dans ces deux ouvrages, comme on l'a souvent souligné¹¹, la littérature savante des *artes*, il ne faut cependant pas méconnaître chez lui la conviction que l'amour fait l'objet d'un apprentissage particulier¹², tout comme la volonté, sous couvert de légèreté, de proposer une véritable réflexion sur la nature du désir et sur les conditions du bonheur, qui engage un dialogue avec la tradition philosophique et annonce par la même occasion les *Métamorphoses*.

En particulier, deux passages du livre II de l'*Art d'aimer*, celui qui retrace les origines du monde et des hommes (v. 467-488), et celui, presque immédiatement consécutif, qui met en scène une apparition d'Apollon au poète pour lui révéler l'impératif de la connaissance de soi en amour (v. 493-512)¹³, procèdent d'une dynamique de pensée en même temps opposée et analogue à celle de l'exposé cosmogonique au livre I et du discours de Pythagore au livre

9 Sur le thème de l'amour dans les *Métamorphoses*, on pourra consulter l'ouvrage, qui présente en outre l'intérêt d'en étudier l'influence sur le roman d'Apulée, de H. Müller-Reineke, *Liebesbeziehungen in Ovids « Metamorphosen » und ihr Einfluss auf den Roman Apuleius*, Göttingen, Hainholz, 2000.

10 Voir A. A., I, 17 : *ego sum praeceptor Amoris* ; II, 744 et III, 812 : « *Naso magister erat* ».

11 Voir par exemple M. Steudel, *Die Literaturparodie in Ovids « Ars Amatoria »*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms-Weidmann, 1992.

12 Voir sur ce point les analyses de M. Myerowitz, *Ovid's Games of Love*, Detroit, Wayne State University, 1985.

13 Pour le dialogue polémique que ces deux passages engagent avec la philosophie hellénistique, et en particulier avec Lucrèce et Cicéron, voir les analyses de C. Lévy, « Aimer et souffrir : quelques réflexions sur la "Philosophie dans le boudoir" de l'*Ars amatoria* », dans L. Boulléguet et C. Lévy (dir.), *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 161-172. Par ailleurs, J. Dillon, a souligné que l'idée d'une ἐρωτική τέχνη remonte à Platon (voir *Phaedr.*, 257a) et se retrouve chez les stoïciens qui écrivirent des traités malheureusement perdus sur le sujet (voir D. L., VII, 34 et 175 pour des témoignages attestant que Zénon et Cléanthe écrivirent chacun une ἐρωτική τέχνη et D. L., VII, 130 pour l'existence d'un Περὶ ἔρωτος chez Chrysippe) : voir son article « A Platonist *Ars Amatoria* », *CQ*, 44, 1994, p. 387-392.

XV des *Métamorphoses* : opposée, parce que la philosophie ovidienne, dans les deux passages de l'*Ars amatoria*, n'assigne pas d'autre horizon à l'homme et au vivant que la *uoluptas* et fait résider la connaissance de soi dans celle de son propre corps, ce qui s'inscrit en faux, du moins en apparence¹⁴, avec ce que les *Métamorphoses* disent du rôle particulier dévolu à l'homme dans la création du monde par les dieux¹⁵, ainsi qu'avec le spiritualisme pythagoricien ; analogue, parce que le didactisme d'Ovide, dans l'*Ars amatoria*, déborde déjà le cadre purement érotique qui était le sien pour se donner respectivement comme parole cosmogonique et révélation d'inspiration apollinienne, ce qui annonce le prophétisme pythagoricien des *Métamorphoses*. Nous reviendrons plus loin sur ce dernier point en étudiant la notion de *uates* chez Ovide qui pose la question des liens entre poésie, philosophie et mantique, mais ce qui apparaît d'ores et déjà, c'est que le recours à la philosophie, dans les *Métamorphoses*, ne peut être interprété seulement comme un artifice poétique ou une parodie : l'exposé cosmogonique et le discours de Pythagore sont aussi le signe de la continuité et de l'approfondissement du dialogue d'Ovide avec la philosophie qu'impose sa conception de la poésie comme quête et transmission, même sur des modes ludiques, d'un savoir.

Après cette brève mise en perspective du moment des *Métamorphoses* dans la dynamique de la création ovidienne, abordons la question des rapports entre la rédaction du poème et la relégation d'Ovide à Tomies.

Les *Métamorphoses* et l'exil d'Ovide

Carmen et error, « un poème et une erreur » : telle est la formule bien connue par laquelle Ovide, dans ses *Tristes*¹⁶, résume les causes, sans doute appelées, elles, à demeurer toujours inconnues, qui lui valurent d'être relégué par Auguste à Tomies en 8 après J.-C.¹⁷. En effet, si le mot *carmen* nous renvoie vers l'*Ars Amatoria*, dont l'immoralité fut reprochée à Ovide et qui fut bannie des bibliothèques¹⁸, il ne s'agit pourtant là, selon toute vraisemblance, que du prétexte officiel de sa relégation : quelle qu'ait été la volonté d'Auguste

14 En apparence seulement, car comme nous l'avons vu, la doctrine de la métempsycose dans le discours de Pythagore, semble mise au service de l'exaltation des corps tout autant, sinon plus, que des âmes.

15 *Met.*, I, 83-85 : *finxit (sc. satus Japeto) in effigiem moderantum cuncta deorum pronaque cum spectent animalia cetera terram, /os homini sublime dedit caelumque tueri /iussit et erectos ad sidera tollere uultus.*

16 *Tr.*, II, 207.

17 Parmi les critiques ayant cherché à soutenir la thèse selon laquelle Ovide n'aurait jamais été exilé, voir A. Fitton-Brown, « The Unreality of Ovid's Exile », *LCM*, 10, 1985, p. 18-22 ; H. Hofmann, « Ovid im Exil? », *Mitteilungen des Deutschen Altphilologenverbandes*, 29, 2001, p. 8-19.

18 Voir *Tr.*, II, 8 ; III, 1, 65-66 ; *Pont.*, I, 1, 12.

d'instaurer un certain ordre moral, en particulier par ses lois sur la répression de l'adultère et l'obligation du mariage, on voit mal pourquoi, neuf ans après sa publication en 1 avant J.-C, l'*Art d'aimer* aurait pu être une cause véritable de châtement impérial. Reste donc cet *error* dont parle Ovide¹⁹, dont on ne sait rien, si ce n'est qu'il consista en un spectacle auquel il n'aurait pas dû assister²⁰, et qui porta atteinte à Auguste lui-même²¹. À partir de là, d'innombrables études se sont ingénies à proposer des hypothèses qu'il est impossible d'énumérer ici dans leur intégralité²², mais qui peuvent pour l'essentiel être classées en trois grandes familles :

254

- l'affaire de mœurs : Ovide aurait été le témoin, le complice, voire l'acteur de relations adultérines impliquant des proches d'Auguste, comme Livie ou l'une des deux Julie ;
- l'intrigue politique : Ovide aurait été témoin ou membre d'un complot lié à Agrippa Postumus, fils d'Agrippa et de Julie, fille d'Auguste, que ce dernier avait fait déporter dans l'îlot de Planasia, ou même d'un complot d'opposants à l'empire, travaillant en sous-main à la succession d'Auguste ; ou encore, Ovide aurait affiché dans ses *Fastes* une trop grande proximité avec Germanicus au détriment de Tibère qu'Auguste choisissait au même moment comme héritier (4 ap. J.-C.) ;
- enfin le sacrilège au sens large : Ovide aurait assisté à une cérémonie religieuse interdite aux hommes, ou à une séance de divination organisée par des cercles occultes.

Ce dernier type d'hypothèse semble cependant ne plus guère avoir d'adeptes aujourd'hui : en particulier la thèse de J. Carcopino²³, selon laquelle Ovide aurait été frappé d'exil par Auguste à cause de son appartenance à un cercle néopythagoricien qui aurait été hostile à l'empereur et aurait organisé des séances clandestines de divination, n'est jamais parvenue à s'imposer, du fait des fragilités voire des failles de sa démonstration. Par exemple, Carcopino semble croire qu'Ovide s'est toujours gardé de prononcer le nom de Pythagore, dans le respect de la tradition selon laquelle les pythagoriciens recouraient à des formules de substitution pour ne pas profaner le nom du Maître²⁴ : or

19 À côté de ce terme souvent employé (voir par *Tr.*, II, 109 ; III, 6, 26 ; IV, 1, 23, etc.), Ovide utilise également ceux de *crimen* (*Tr.*, III, 6, 35 ; IV, 10, 88, etc.) et de *culpa* (IV, 1, 24).

20 Voir *Tr.*, II, 103 : *Cur aliquid uidi ? cur noxia lumina feci ?* ; III, 5, 49 : *Inscia quod crimen uiderunt lumina plector* ; III, 6, 28 : *Lumina funesti conscia facta mali*.

21 Voir par exemple : *Tr.*, II, 209 : *tua uulnera, Caesar* ; IV, 10, 98 : *laesi principis*.

22 De nombreuses d'entre elles ont été recensées dans les ouvrages de J.-C. Thibault, *The Mystery of Ovid's Exile*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1964 et de R. Verdière, *Le Secret du voltigeur d'amour ou le mystère de la relégation d'Ovide*, Bruxelles, Latomus, 1992.

23 Voir les références données *supra*, n. 1.

24 Sur ce point, voir *supra*, p. 136.

s'il est vrai qu'Ovide utilise à plusieurs reprises des périphrases pour désigner Pythagore²⁵, non seulement celles-ci se contentent de renvoyer à son origine samienne, sans présenter un quelconque caractère religieux, mais surtout il faut leur adjoindre un vers des *Pontiques* négligé par Carcopino dans lequel le nom de Pythagore est prononcé²⁶. Autre exemple : Carcopino, certain de pouvoir identifier Hygin²⁷, le bibliothécaire d'Auguste, dans le « protecteur et saint patron des hommes savants »²⁸ auquel est adressée la lettre 14 du livre III des *Tristes* ainsi que la lettre 7 du livre I, dont le contenu est très proche²⁹, a voulu voir dans les reproches voilés qu'Ovide adresse à son ami, dont le dévouement semble s'être refroidi³⁰, la preuve que celui-ci aurait pris ses distances avec lui afin de dissimuler aux yeux d'Auguste son adhésion au pythagorisme qui aurait été la cause de la relégation de l'auteur des *Métamorphoses*. L'ensemble de l'argument repose cependant sur des bases très fragiles, d'autant qu'aucune allusion à ce qui serait leur allégeance commune, le pythagorisme, ne se décèle dans ces lettres adressées (et rappelons que ce point même est hypothétique) à Hygin ; en outre, le discours de Pythagore chez Ovide n'accorde, comme nous l'avons vu, qu'une importance limitée au thème de l'immortalité céleste de l'âme, n'évoque pas la musique des sphères, et ignore les spéculations arithmologiques, autant d'aspects censés être représentatifs du « pythagorisme » d'Hygin. Enfin, dans la mesure où Ovide affirme avoir subi seul les conséquences de sa faute³¹, on voit mal pourquoi, comme l'a souligné J.-C. Thibault³², il aurait été le seul à être puni par Auguste s'il avait participé à une séance collective de divination jugée sacrilège. Le motif privé ou politique reste donc à privilégier, et, en ce qui concerne notre propos, il serait imprudent de voir dans le discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* l'expression du credo et des affiliations qui devaient valoir à Ovide sa relégation (ce qui ne signifie évidemment pas, comme nous le verrons plus loin, qu'il faille sous-estimer les affinités de sa pensée avec le pythagorisme).

Cependant, si chercher dans le discours de Pythagore la cause ou le reflet des causes de l'exil d'Ovide se révèle une entreprise infructueuse, il convient de se demander si celui-ci et plus largement le livre XV des *Métamorphoses*

25 Voir *Met.*, XV, 60 : *uir Samius* ; *Fast.*, III, 153 : *Samio* ; *Tr.*, III, 3, 62 : *Samii[...]senis*.

26 *Pont.*, III, 3, 44 : *Pythagoraeque ferunt non nocuisse Numam*.

27 Sur Hygin et les affinités de ses écrits avec le pythagorisme, voir *supra*, p. 190-192.

28 *Tr.*, III, 14, 1 : *Cultor et antistes doctorum sancte uirorum*.

29 Sur cette hypothèse, voir P. van de Woestyne, « Un ami d'Ovide, C. Iulius Hyginus », *MB*, 33, 1929, p. 31-45.

30 *Tr.*, III, 14, 2-5 : *Quid facis, ingenio semper amice meo ? Ecquid, ut incolumem quondam celebrare solebas, nunc quoque ne uidear totus abesse caues ?*

31 Voir par exemple *Pont.*, II, 2, 15-16 : *est mea culpa grauis, sed quae me perdere solum / ausa sit*.

32 J.-C. Thibault, *The Mystery of Ovid's Exile*, *op. cit.*, p. 112.

ne pourraient pas avoir été écrits en partie sous l'influence de l'exil ou de la menace prochaine de celui-ci. Pour répondre à cette question, on peut tout d'abord partir du témoignage le plus explicite que nous possédions sur les liens chronologiques entre la rédaction du poème d'Ovide et l'irruption de l'exil, celui de la septième pièce du livre I des *Tristes* :

Carmina maior imago / sunt mea, quae mando qualiacumque legas, / carmina mutatas hominum dicentia formas, / infelix domini quod fuga rupit opus. / Haec ego discedens, sicut bene multa meorum, / ipse mea posui maestus in igne manu ; / utque cremasse suum fertur sub stipite natum / Thestias et melior matre fuisse soror, / sic ego non meritos mecum peritura libellos / imposui rapidis uiscera nostra rogis, / uel quod eram Musas, ut crimina nostra, perosus, / uel quod adhuc crescens et rude carmen erat. / Quae quoniam non sunt penitus sublata, sed extant / (pluribus exemplis scripta fuisse reor), / nunc precor ut uiuant et non ignaua legentem / otia delectent admoneantque mei. (Tr., I, 7, 11-26.)

256

Mes vers sont un portrait plus fidèle de moi ; je te demande de les lire, tels qu'ils sont, ces vers qui chantent les métamorphoses des hommes, ouvrage malheureux qu'interrompt la fuite de son maître. À mon départ, avec beaucoup de mes poèmes, je l'ai dans mon désespoir jeté au feu de ma main ; et, comme la fille de Thestios, brûla, dit-on, son fils sous la forme d'une bûche, et fut meilleure sœur que mère, ainsi j'ai posé sur les flammes dévorantes ces petits livres innocents, mes propres entrailles, que je voulais détruire avec moi, soit par haine des Muses causes de mon crime, soit parce que ce poème était inachevé et imparfait. Mais puisque ces vers n'ont pas été anéantis, mais survivent – je crois qu'on en écrit plusieurs exemplaires – je souhaite maintenant qu'ils vivent et que le fruit de mes loisirs studieux charme le lecteur et lui rappelle mon souvenir³³.

Ce témoignage, dans lequel il n'est pas aisé de faire la part de la vérité historique et de la reconstruction pathétique, semble accréditer à première vue l'idée d'une interruption brutale de la rédaction des *Métamorphoses* par l'exil : Ovide déplore d'ailleurs régulièrement dans d'autres pièces des *Tristes* le caractère inachevé de son œuvre, à laquelle il n'eut pas le temps d'apporter la dernière main³⁴. Dans ce cas de figure, l'hypothèse selon laquelle le livre XV des *Métamorphoses* porterait la marque de l'exil du poète paraît évidemment invalidée.

³³ Traduction J. André, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1968, légèrement modifiée.

³⁴ Voir *Tr.*, II, 63-64 : *inspice maius opus, quod adhuc sine fine tenetur / in non credendos corpora uersa modos* ; *Ibid.*, 555-556 : *dictaque sunt nobis, quamuis manus ultima coeptis / defuit, in facies corpora uersa nouas* ; *Tr.*, III, 14, 19-24 : *Sunt quoque mutatae, ter quinque uolumina, formae, / carmina de domini funere rapta sui. / Illud opus potuit, si non prius ipse perissem, / certius a summa nomen habere manu : / nunc incorrectum populi peruenit in ora, / in populi quicquam si tamen ore mei est.*

Mais alors, comment expliquer la place majeure qu'occupe au livre XV, comme on l'a fait remarquer³⁵, la figure de l'exilé ? Sont en effet amenés à quitter leur patrie Myscélus, Achéen à qui Hercule ordonna d'aller en Italie fonder la ville de Crotona³⁶, Pythagore, qui s'exila de Samos par haine de la tyrannie³⁷, Hippolyte, qui fut chassé d'Athènes par Thésée suite aux accusations mensongères de Phèdre³⁸, ou encore Cipus, général romain, qui réclama d'être exilé de Rome après que des cornes lui eurent poussé sur la tête³⁹. En particulier, le récit qu'Ovide met dans la bouche d'Hippolyte pourrait bien se prêter à une lecture au second degré :

Me Pasiphaeia quondam / temptatum frustra patrium temerare cubile, / quod uoluit, finxit uoluisse et crimine uerso / (indiciine metu magis offensane repulsae ?) / damnauit meritumque nihil pater eicit urbe / hostilique caput prece detestatur euntis. (Met., XV, 500-505.)

Jadis la fille de Pasiphaé, après m'avoir vainement poussé à souiller la couche de mon père, prétendit que j'avais voulu ce qu'elle-même voulait, et, m'attribuant son crime (fut-ce davantage par crainte d'être dénoncée ou par dépit de mon refus ?) me fit condamner, et malgré mon innocence, mon père me chassa de la ville et me maudit en faisant tomber sur ma tête, tandis que je m'éloignais, de terribles imprécations⁴⁰.

Ne peut-on pas voir dans ces mots une allusion à cette fameuse affaire d'adultère qui passe, nous l'avons vu, pour l'une des causes possibles de l'exil d'Ovide ? On aurait ainsi Ovide/Hippolyte injustement accusé par Livie (ou l'une des deux Julie, la symétrie n'étant pas nécessairement parfaite)/Pasiphaé, et tout aussi injustement condamné à l'exil par Auguste/Thésée. On peut même relire dans cette perspective l'invocation aux dieux à la fin du livre XV, où Ovide leur demande d'assurer l'ascension d'Auguste au ciel après sa mort, d'où il exaucera les prières⁴¹ : cette invocation pourrait être interprétée comme un souhait masqué que les dieux hâtent la mort d'Auguste, puisque ce dernier, vivant, n'exauce pas les prières de pardon qu'Ovide lui adresse. De même, quand notre poète, dans les deux premiers vers de l'épilogue, affirme qu'il a « désormais achevé un ouvrage que ni la colère de Jupiter, ni le feu, ni le fer, ni

35 Voir B. Blanc, *Les « Métamorphoses » d'Ovide. Un vivier de légendes et de mythes*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 278-280.

36 *Met.*, XV, 19-57.

37 *Ibid.*, 60-61 : *Vir fuit hic ortu Samius, sed fugerat una / et Samon et dominos odioque tyrannidis exsul / sponte erat.*

38 *Ibid.*, 500 sq.

39 *Ibid.*, 565-621.

40 Texte et traduction G. Lafaye modifiés.

41 XV, 870 : *accedat caelo faueatque precantibus absens.*

le temps dévoreur ne pourront abolir »⁴², on peut se demander si l'expression *Iouis ira* n'est une façon habile de désigner la colère d'Auguste contre lui, colère qui est un thème récurrent des *Tristes* et des *Pontiques*⁴³ : cette interprétation est d'autant plus séduisante que dans un passage du livre II des *Tristes*, adressé à Auguste, Ovide établit une analogie entre le *princeps* et Jupiter, tous deux maîtres de l'univers, et lui demande de modeler sa conduite sur celle du dieu⁴⁴.

Ces hypothèses restent évidemment invérifiables, et vont en tout cas à l'encontre des déclarations d'Ovide lui-même selon lesquelles il n'eut pas le temps d'apporter la dernière main aux *Métamorphoses*. Elles font toutefois miroiter la possibilité qu'en dépit de ces déclarations, le livre XV ait été au moins partiellement écrit ou réécrit soit dans le temps qui sépara la sentence d'Auguste et le départ du poète à Tomies, soit même pendant l'exil, d'où il aurait fait parvenir à Rome, à l'un de ses amis, une version définitive de son poème : dans l'un et l'autre cas, la thématique de l'exil pourrait ainsi s'être vu accorder une importance plus grande au sein du livre XV, tandis que l'invocation et l'épilogue auraient été enrichis de certains sous-entendus entrant en résonance avec la situation personnelle d'Ovide. Dans un tel contexte, le discours de Pythagore, même s'il fut selon toute vraisemblance conçu bien avant l'exil du fait de son rôle central dans l'économie générale du poème, prendrait un visage nouveau au sein de ce livre XV : celui d'Ovide lui-même, poète-philosophe de la métamorphose de toute chose, et, comme Pythagore, promis à l'exil à cause de la domination d'un tyran. Il est vrai qu'Ovide insiste sur le caractère volontaire de l'exil de Pythagore (v. 61-62 : *exsul / sponte erat*, avec mise en valeur de *sponte* par le rejet)⁴⁵, ce qui s'oppose à son propre destin : mais on pourrait toujours répondre que cette insistance, tout comme l'emploi du pluriel *dominos* (v. 61) pour renvoyer à la situation politique de Samos, alors gouvernée par *un* tyran, Polycrate (même si ce pluriel peut être senti comme poétique, et permet en outre d'éviter l'élisision de la syllabe finale de *dominum* devant *odioque*), sont précisément des moyens de ne pas rendre trop explicite

42 *Ibid.*, 871-872 : *lamque opus exegi quod nec Iouis ira nec ignis / nec poterit ferrum nec edax abolere uetustas*.

43 Voir entre autres exemples : *Tr.*, II, 81 (*irato te*) ; III, 8, 39 (*Caesaris ira*).

44 *Tr.*, II, 37-40 : *lure igitur genitorque deum rectorque uocatur, / iure capax mundus nil loue maius habet. / Tu quoque, cum patriae rector dicare paterque, / utere more dei nomen habentis idem*.

45 Porphyre (*V. P.*, 9 et 16) et Diogène Laërce (VIII, 3) évoquent tous deux la tyrannie de Polycrate comme cause unique de l'exil de Pythagore ; en revanche, Jamblique (*V. P.*, 28) indique que Pythagore aurait cherché en venant en Italie des hommes plus désireux d'apprendre que ses concitoyens. Il est possible que cette seconde tradition n'ait pas été connue d'Ovide, mais, dans le cas contraire, on voit comment il l'aurait délibérément passée sous silence au profit de la première.

cette allusion antiaugustéenne, d'autant qu'on sait par Suétone qu'Auguste considérait justement le titre de *dominus* comme une injure infamante⁴⁶.

Après cet essai de définition du moment des *Métamorphoses* dans la vie et l'œuvre d'Ovide, nous devons à présent aborder plus précisément la question du rapport du poète au pythagorisme tel qu'il se laisse appréhender dans les autres ouvrages que les *Métamorphoses*, afin de pouvoir mieux cerner certains enjeux du recours d'Ovide à la philosophie du Maître de Samos au dernier livre de celles-ci.

OVIDE ET LE PYTHAGORISME

Quelle place le pythagorisme occupe-t-il dans la pensée ovidienne ? En excluant les deux positions extrêmes incarnées respectivement par J. Carcopino et, entre autres, par Ph. DeLacy⁴⁷, celle qui consiste à conclure hâtivement à l'allégeance d'Ovide à un cercle néopythagoricien et celle qui consiste, par le même type de raccourcis, à ne voir dans le discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* qu'un artifice rhétorique et poétique, il convient d'examiner précisément un certain nombre de passages des autres œuvres d'Ovide qui font allusion à Pythagore et à sa doctrine, ou entrent en résonance avec elle : cela nous permettra de déterminer dans quelle mesure Ovide a pris au sérieux ou fait sienne, au moins sur certains points, la doctrine qui, exprimée dans les *Métamorphoses* à travers le masque de Pythagore, ne peut pas en tant que telle lui être imputée. Pour ce faire, nous étudierons successivement trois thèmes pythagoriciens présents chez Ovide en dehors du discours de Pythagore et qui instaurent un dialogue avec lui : celui de l'immortalité de l'âme, celui de l'unité et du respect du vivant, et enfin celui du symbolisme mythologique.

Ovide et la question de l'immortalité de l'âme

S'il est une immortalité en laquelle Ovide a toujours exprimé sa foi, des œuvres érotiques aux œuvres de l'exil, c'est d'abord celle que confère, dans la mémoire des hommes, la poésie. Le texte le plus célèbre à ce sujet, que nous n'étudierons qu'au chapitre prochain afin de ne pas anticiper sur la question des liens du discours de Pythagore avec le reste de *Métamorphoses*, est bien sûr l'épilogue en forme de *sphragis* qui constitue les derniers vers de l'œuvre (XV, 871-879)⁴⁸. Mais nous pouvons ici citer deux autres textes dans lesquels s'exprime la même croyance. Le premier est constitué par les deux derniers vers de l'épigramme I, 15

46 Suet., *Aug.*, 53, 1 : *Domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper exhorruit.*

47 P. DeLacy, « Philosophical Doctrine and Poetic Technique in Ovid », *CJ*, 43, 1947, p. 153-161 (p. 154 en particulier).

48 Voir *infra*, p. 306-308.

des *Amours*, où Ovide, après avoir souligné que les grands poètes, d'Homère et Hésiode à Tibulle et Gallus en passant, entre autres, par Callimaque, Lucrèce ou Virgile, sont promis à une gloire éternelle, affirme qu'il continuera à vivre après sa mort, le contexte permettant de comprendre que c'est grâce à ses vers qu'il ne mourra pas tout à fait :

Ergo etiam cum me supremus adederit ignis, / uiuam, parsque mei multa superstes erit. (*Am.*, I, 15, 41-42.)

Donc, même quand le bûcher suprême m'aura consumé, je vivrai, et une grande partie de moi survivra⁴⁹.

Le second se trouve dans un passage de l'élégie autobiographique des *Tristes* :

In toto plurimus orbe legor. / Si quid habent igitur uatum praesagia ueri, / protinus ut moriar, non ero, terra, tuus. (*Tr.*, IV, 10, 128-130.)

Je suis très lu dans tout l'univers. Si donc les pressentiments des poètes ont quelque chose de vrai, dussé-je mourir dès maintenant, ô Terre, tu ne m'auras pas tout entier.

Il y a donc une remarquable continuité de la pensée d'Ovide sur ce point : l'intérêt du premier passage est qu'il montre que l'espoir ovidien d'immortalité est présent dès la période des œuvres érotiques, celui du second est qu'il suggère que cet espoir ne peut être réduit à un simple *topos* poétique, puisqu'il est encore formulé dans le contexte de la confiance personnelle des *Tristes*⁵⁰. En outre, dans les deux cas, la seule immortalité qui semble compter aux yeux d'Ovide est celle que confère la poésie.

Pourtant, Ovide s'est également prononcé à plusieurs reprises sur l'immortalité de l'âme, et il apparaît que, sans lui accorder le même crédit qu'à celle que confère la poésie, il ne l'a jamais exclue. Citons pour commencer un extrait des *Fastes* qui évoque justement Pythagore et sa doctrine de la réincarnation à l'occasion d'un développement sur les évolutions du calendrier romain :

Primus oliuiferis Romam deductus ab aruis / Pompilius menses sensit abesse duos, / siue hoc a Samio doctus qui posse renasci / nos putat, Egeria siue monente sua. (*Fast.*, III, 151-154.)

49 Traduction H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989, modifiée.

50 Voir aussi, outre les deux passages cités, *Am.*, III, 15, 20 : *post mea mansurum fata superstes opus* ; *Tr.*, III, 7, 49-52 : *Quilibet hanc saeuo uitam mihi finiat ense, / me tamen extincto fama superstes erit, / dumque suis uictrix omnem de montibus orbem / prospiciet domitum Martia Roma, legar* ; *Pont.*, III, 2, 31-32 : *Corpora debentur maestis exsanguia bustis, / effugiunt structos nomen honorque rogos.*

Le premier, emmené des champs d'olives à Rome, Numa s'aperçut qu'il manquait deux mois, l'ayant appris soit du Samien, pour qui nous pouvons renaître, soit sur les conseils de sa chère Égérie.

Dans ce passage où Ovide, comme au livre XV des *Métamorphoses* et dans un vers déjà cité des *Pontiques*⁵¹, se plaît à faire fond sur la tradition de la formation du roi Numa par Pythagore⁵², ce dernier est désigné par une périphrase qui le caractérise de manière essentielle comme le défenseur de la thèse de la réincarnation de l'âme : *Samio [...] qui posse renasci nos putat*, « le Samien qui pense que nous pouvons renaître ». Cette allusion est assez ambiguë : non seulement parce qu'elle a quelque chose d'assez gratuit dans l'économie du passage, et qu'on peut s'interroger sur sa raison d'être (nécessité métrique ? goût pour les périphrases savantes ? intérêt pour la doctrine pythagoricienne de l'immortalité de l'âme ?), mais aussi parce qu'Ovide relaie la pensée de Pythagore, mais sans la reprendre directement à son compte, puisqu'il s'agit d'abord de l'opinion (*putat*) du philosophe de Samos.

En fait, d'autres passages d'Ovide nous révèlent que cette ambiguïté correspond assez bien à l'état de ses croyances sur la question de l'immortalité de l'âme : il s'agit pour lui d'une thèse dont il n'est pas convaincu, mais qui reste à ses yeux de l'ordre du possible. Ainsi, dans l'éloge funèbre de Tibulle que constitue l'élégie III, 9 des *Amours*, alors même que, par un vers de la première partie du poème qui affirme que rien ne survit au bûcher sinon les poèmes⁵³, Ovide semble nier l'immortalité de l'âme, la dernière partie de l'élégie revient cependant sur cette affirmation dogmatique :

Si tamen e nobis aliquid nisi nomen et umbra / restat, in Elysia ualle Tibullus erit.
(*Am.*, III, 9, 59-60.)

Si, pourtant, il reste de nous autre chose qu'un nom et qu'une ombre, Tibulle habitera dans le vallon élyséen⁵⁴.

Ainsi, à côté de la survivance du nom (celle qu'offre, justement, l'immortalité poétique) et de celle de l'ombre, est envisagée la possibilité d'une survie dans les Champs Élysées, c'est-à-dire dans le lieu des Enfers réservé aux hommes vertueux. On peut se demander ce qu'est cet *aliquid* évoqué par Ovide, car aussi bien dans les conceptions populaires que dans la doctrine d'origine pythagoricienne de

51 *Met.*, XV, 479-481 : *Talibus atque aliis instructo pectore dictis [...] Numam ; Pont.*, III, 3, 44 : *Pythagoraeque ferunt non nocuisse Numam.*

52 Sur cette légende, voir *supra*, p. 245.

53 *Am.*, III, 9, 28 : *defugiunt auidos carmina sola rogos.*

54 Traduction H. Bornecque.

la tripartition entre corps, ombre, et âme⁵⁵, c'est normalement l'ombre qui est censée gagner les Enfers, tandis que l'âme, elle, rejoint les cieux ou se réincarne. En fait, il semble que la vision ovidienne de la survie après la mort n'ait pas été d'une grande cohérence, même si dans tous les cas, c'est bien d'une survie irréductible à celle que confère la poésie qu'il est question. En effet, dans un passage des *Tristes* apparemment assez proche de celui que nous venons de citer, Ovide écrit :

Si tamen extinctis aliquid nisi nomina restant / et gracilis structos effugit umbra rogos [...] (*Tr.*, IV, 10, 85-86.)

Si pourtant il reste après la mort autre chose qu'un nom et si une ombre légère échappe au bûcher [...]

262

Ici, l'*aliquid* promis aux Champs Élysées dont parlait l'extrait précédent a disparu, et l'hypothèse en laquelle il est permis de croire sans certitude est celle de l'ombre elle-même, dont l'existence était tenue pour assurée dans l'éloge funèbre de Tibulle. Il semble en fait que, dans ce passage, l'*umbra* ait changé de statut et soit à comprendre comme un synonyme d'*anima*, ainsi que le confirme un autre passage des *Tristes*, essentiel, parce qu'Ovide s'y exprime explicitement sur la doctrine de Pythagore :

Atque utinam pereant animae cum corpore nostrae / effugiatque avidos pars mihi nulla rogos ! / Nam si morte carens uacua uolat altus in aura / spiritus et Samii sunt rata dicta senis, / inter Sarmaticas Romana uagabitur umbras / perque feros manes hospita semper erit. (*Tr.*, III, 3, 59-64.)

Plaise au ciel que nos âmes périssent avec nos corps, et qu'aucune partie de mon être n'échappe à l'avidité du bûcher ! Car si, immortel, là-haut dans l'air vide, l'esprit vole, et si le vieillard de Samos a dit vrai, mon ombre romaine errera entre celles des Sarmates, et parmi des mânes sauvages sera toujours étrangère.

Ce texte a de quoi surprendre, non pas tant à cause de l'espoir paradoxal d'Ovide d'une disparition totale de son être avec la mort que fait naître en lui le désespoir de l'exil, qu'à cause de la vision de la doctrine pythagoricienne ici exprimée : Ovide impute en effet à Pythagore une pensée dans laquelle l'âme, assimilée à l'ombre (les termes *animae*, *spiritus* et *umbras* semblent plus ou moins employés, de manière assez flottante, comme des synonymes), est appelée à errer sans fin dans l'air, sans jouir de l'immortalité parmi les astres et sans se réincarner non plus dans un nouveau corps. Il est vrai que, dans les *Mémoires pythagoriciens* cités par Alexandre Polyhistor, l'air est décrit comme

55 Sur cette tripartition, voir *supra*, p. 224.

rempli d'âmes⁵⁶ : mais ces âmes sont celles des démons et des héros, non celles du commun des mortels, fussent-ils des poètes. En fait, tout se passe comme si Ovide, en proie à l'angoisse d'un exil éternel en pays barbare, n'avait sollicité ici Pythagore que comme garant d'une survie qu'il redoute, sans se préoccuper, de manière bien excusable, de l'exactitude doctrinale de son propos. Ce témoignage, saisi au vif de l'âme du poète, révèle cependant qu'il ne croit pas ou en tout cas pas suffisamment ni en la réincarnation ni en l'immortalité céleste pour les envisager ici comme de sérieuses alternatives.

Nous pouvons à présent conclure. Ovide n'exprime vraisemblablement pas, dans le discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*, un acte de foi personnel : ses doutes quant à l'immortalité de l'âme et à la possibilité de sa réincarnation vont bien au-delà, à titre de comparaison, des réserves cicéroniennes en la matière, puisqu'il n'a jamais, sauf peut-être dans un passage des *Fastes*⁵⁷, la tentation, quand il parle en son nom propre, de l'affirmation dogmatique, et ne présente la survie de l'âme que comme une hypothèse incertaine (pour Cicéron, au contraire, s'il demeure une incertitude, la croyance en l'immortalité de l'âme peut néanmoins être fondée en raison). De plus, la confrontation des différents passages où Ovide aborde cette question révèle qu'il n'a pas cherché à rendre compte de manière cohérente de la doctrine pythagoricienne de l'âme, et qu'il n'a pas lui-même une vision bien établie de la survie après la mort. Reste qu'Ovide montre une réelle sensibilité à l'égard de l'énigme de la survie et qu'il faut penser chez lui l'immortalité de l'âme comme un élément venant prolonger la croyance dans l'immortalité poétique : entre le

56 Voir D. L., VIII, 32. Sur Alexandre Polyhistor, voir *supra*, p. 63-64.

57 Il s'agit du célèbre éloge de l'astronomie en I, 295-310. En effet, évoquant les « âmes fortunées qui les premières eurent à cœur de connaître ces choses et de s'élever jusqu'aux demeures célestes » (v. 297-298 : *Felices animae, quibus haec cognoscere primis / inque domus superas scandere fuit !*), Ovide affirme qu'elles ont montré comment on atteint le ciel (v. 307 : *sic petitur caelum*), ce qui pourrait renvoyer à l'immortalité céleste de l'âme ainsi offerte en récompense. Quoi qu'il en soit, ce passage entre en résonance avec le livre XV des *Métamorphoses* où il est dit que Pythagore, étudiait « les lois régissant les mouvements des astres » (v. 71 : *qua sidera lege mearent*), se plaisait à « s'élever à travers les hauteurs des astres » (v. 147-148 : *iuuat ire per alta / astra*) et que « bien qu'éloigné du monde céleste, il s'approcha des dieux par la pensée » (v. 62-63 : *licet caeli regione remotus / mente deos adiit*) ; de plus, le vers *Felices animae, quibus haec cognoscere primis* apparaît comme une réminiscence du *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* de Virgile (*Georg.*, II, 490), dont P. Boyancé, dans « Sur quelques vers de Virgile », art. cit., avait mis en lumière, contre l'interprétation épicurienne, l'arrière-plan pythagoricien. On notera également, même s'il est impossible de tirer de ce motif conventionnel une conclusion quant aux opinions personnelles d'Ovide, l'importance du thème du catastérisme dans les *Fastes* (II, 457-474 : les Poissons ; III, 403-414 : Ampélos ; III, 459-516 : Ariane, etc.), ce qui trahit peut-être une influence du *De Sphaera* de Nigidius Figulus ou du *De astronomia* d'Hygin. Sur l'astronomie dans les *Fastes*, voir E. Gee, *Ovid, Aratus and Augustus. Astronomy in Ovid's « Fasti »*, Cambridge, University Press, 2000 : malheureusement, l'auteur, prisonnier de son hypothèse selon laquelle l'œuvre d'Ovide serait marquée par le stoïcisme par l'intermédiaire des *Phénomènes* d'Aratos, passe entièrement sous silence la piste pythagoricienne.

carmina morte carent des *Amours* (I, 15, 32 : « les poèmes échappent à la mort ») et le *morte carent animae* du discours de Pythagore (*Met.*, XV, 158 : « les âmes échappent à la mort »), il y a certes une dissymétrie chez Ovide, parce que seule la première formule exprime une croyance véritable ; mais il y a aussi continuité, parce que la seconde exprime une possibilité qui reste ouverte, et dit, comme la première, la puissance et la permanence de la vie. C'est précisément ce thème de la vie qu'il nous faut étudier à présent.

Ovide, l'unité et le respect du vivant

264

Comme nous l'avons vu en étudiant le livre XV des *Métamorphoses*, le discours de Pythagore est un hymne à la vie sans cesse recommencée grâce aux changements permanents qui affectent la nature, et à la métempsycose qui lui confère une mystérieuse unité. Or cette sensibilité exacerbée devant la puissance et l'unité du mouvement de la vie s'exprime déjà dans les œuvres érotiques, en particulier dans le passage de l'*Art d'aimer* déjà évoqué qui insiste sur le rôle civilisateur de la *uoluptas* chez l'homme :

Blanda truces animos fertur mollisse uoluptas : / constiterant uno femina uirque loco ; / quid facerent, ipsi nullo didicere magistro ; / arte Venus nulla dulce peregit opus. / Ales habet quod amet ; cum quo sua gaudia iungat, / inuenit in media femina piscis aqua ; / cerua parem sequitur, serpens serpente tenetur [...] (A. A., II, 477-483.)

C'est, dit-on, la volupté caressante qui adoucit ces âmes farouches. Une femme et un homme s'étaient arrêtés en un même lieu. Sans aucun traité savant, Vénus remplit son doux office. L'oiseau a un être à aimer ; le poisson femelle trouve au milieu des eaux un compagnon avec qui goûter la joie de s'unir ; la biche recherche son semblable ; le serpent s'attache au serpent [...] ⁵⁸.

Ainsi, Ovide passe brutalement de l'évocation de la première union entre un homme et une femme à un catalogue d'exemples, que nous n'avons pas cité en entier, visant à illustrer le principe de l'accouplement entre le mâle et la femelle dans le monde animal : ce que le poète entend par là souligner, c'est évidemment l'universalité du désir, qui crée une unité fondamentale du vivant et tend à montrer les limites de la distinction entre l'homme et l'animal. Ce qu'il y a donc de fascinant dans ce passage, c'est qu'il préfigure déjà le livre XV des *Métamorphoses* : à partir d'un présumé non pythagoricien, celui, éloigné de toute préoccupation spirituelle, de la toute-puissance du corps et du désir, Ovide retrouve l'intuition pythagoricienne de l'unité du vivant. Si le poète de Sulmone a été conduit à se faire le porte-parole de la doctrine de la métempsycose

⁵⁸ Traduction H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1924, légèrement modifiée.

dans les *Métamorphoses*, c'est donc peut-être, entre autres raisons, parce que le spiritualisme pythagoricien lui permettait paradoxalement de donner un garant philosophique à sa fascination pour le jeu des corps et à son intuition de l'unité du vivant. D'une certaine manière, on peut dire que qu'Ovide fut pythagoricien par érotisme et par attachement au corps.

Par ailleurs, la conséquence éthique principale qui découle dans le pythagorisme de la doctrine de la métempsycose est celle de l'interdiction de la nourriture carnée et de certains sacrifices sanglants. Or, dans un passage des *Fastes*, Ovide, parlant ici en son nom propre, reprend la teneur d'un passage du discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* qui oppose, dans l'histoire de la mise à mort des animaux par les hommes, le destin du porc (ou de la truie) et du bouc (ou de la chèvre), qui s'attirèrent une punition sanglante par leur propre faute respective (avoir déterré les semences pour les premiers et avoir brouté les vignes pour les seconds), à celui de la brebis et du bœuf, bêtes inoffensives injustement sacrifiées⁵⁹. En particulier ces deux vers pleins de commisération des *Fastes* :

*Culpa sui nocuit, nocuit quoque culpa capellae : / quid bos, quid placidae
commeruistis oues ? (Fast., I, 361-362.)*

C'est sa faute qui a perdu la truie, sa faute aussi qui a perdu la chèvre : mais toi, bœuf, mais vous, paisibles brebis, quel a été votre crime ?

font précisément écho aux formules *nocuit sua culpa duobus* (v. 115), *quid meruistis oues, placidum pecus [...] ?* (v. 116) et *quid meruere boues [...] ?* (v. 120) du discours de Pythagore. De plus, Ovide revient au livre IV des *Fastes* sur la question du sacrifice inutile du bœuf, et propose de le remplacer par celui de la truie⁶⁰ : dans ce passage également, on rencontre une expression, *bos aret* (« que le bœuf laboure », c'est-à-dire, qu'il ne soit pas mis à mort), qui se retrouve à l'identique dans le discours de Pythagore⁶¹. Enfin, Ovide s'attendrit également sur le sort des oiseaux, jadis épargnés au temps de l'âge d'or, thématique qui se retrouve, une fois encore, dans la bouche de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*⁶². Il y certes un écart à préserver entre la *persona loquens* des *Fastes* et Ovide lui-même : cependant, on voit mal pourquoi il exprime, dans cette œuvre dont là n'est pas pourtant le sujet, pareil réquisitoire contre la mise à mort de certaines bêtes en s'exprimant comme son Pythagore des *Métamorphoses*, si ce

⁵⁹ Voir *Met.*, XV, 112 sq. et *Fast.*, I, 349-362.

⁶⁰ *Fast.*, IV, 413-414 : *A boue succincti cultros remouete ministri : / bos aret, ignauam sacrificatae suem.*

⁶¹ *Met.*, XV, 470 : *bos aret aut mortem senioribus imputet annis.*

⁶² Voir *Fast.*, I, 441 : *Intactae fueratis aues, solacia ruris ; Met.*, XV, 99 : *Tunc et aues tutae mouere per aera pennas.*

n'est justement parce que, en amoureux du vivant et de son unité, il est aussi un avocat du respect qui lui est dû, ce qui amène sa pensée à croiser non seulement la physique, mais aussi l'éthique pythagoricienne.

On pourrait d'ailleurs trouver un indice supplémentaire de ce pythagorisme ovidien par sens du respect dû au vivant dans l'élégie II, 14 des *Amours*, qui se présente comme une condamnation sans appel de l'avortement, comme le montre par exemple ce passage :

Quid plenam fraudas uitem crescentibus uuis, / pomaque crudeli uellis acerba manu ? / Sponte fluent matura sua, sine crescere nata ; / est pretium paruae non leue uita morae. (Am., II, 14, 23-26.)

Pourquoi enlever à la vigne féconde le raisin qui s'accroît et d'une main cruelle arracher les fruits encore verts ? Laisse-les tomber d'eux-mêmes une fois mûrs, et mûrir une fois nés. La vie est un assez beau prix pour une courte patience.

266

Nous ne pensons évidemment pas qu'il soit nécessaire de supposer ici chez Ovide une influence philosophique. Mais il est intéressant d'observer que, si l'on excepte le stoïcisme impérial⁶³, le pythagorisme est la seule philosophie antique à laquelle on puisse assigner avec une quasi-certitude une prise de position contre l'avortement⁶⁴. En effet, alors que par exemple Platon et Aristote affirment que la loi doit imposer une régulation des naissances, ce qui autorise le recours à l'avortement⁶⁵, ou qu'on ne trouve aucun texte, dans le stoïcisme pré-impérial et dans l'épicurisme, qui puisse accréditer sérieusement la thèse d'une condamnation par ces deux écoles de cette pratique, seul le pythagorisme peut être tenu pour un adversaire de l'avortement : dans plusieurs textes émanant de sources pythagoriciennes, l'embryon est de fait considéré comme un être vivant doué d'une âme dès le moment de la conception⁶⁶, ce qui, compte tenu du caractère sacré de l'âme dans le pythagorisme, ne peut guère qu'avoir orienté ce dernier vers

63 Voir Musonius Rufus chez Stobée, IV, 24. Voir aussi, de façon moins nette, Sen., *Helv.*, 16.3.

64 Pour une vue d'ensemble de ce problème, voir notamment P. Carrick, *Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Dordrecht, Reidel, 1985 ; K. Kapparis, *Abortion in the Ancient World*, London, Duckworth, 2002.

65 Voir Plat., *Rep.*, V, 461c et Arstt., *Pol.*, VII, 1335b : pour le second, il convient néanmoins, pour que cet acte ne soit pas impie, qu'il soit pratiqué dès le début de la grossesse, avant que le fœtus n'ait reçu la sensibilité.

66 Voir d'une part, chez D. L., VIII, 28-29, l'extrait des *Mémoires pythagoriciens* recueillis par Alexandre Polyhistor qui affirme que la semence contient en elle-même une vapeur chaude d'où procèdent l'âme et la sensibilité une fois qu'elle est projetée dans la matrice, d'autre part le traité À *Gauros*, « Sur la manière dont les embryons reçoivent l'âme » (Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχούται τὰ ἔμβρυα) aujourd'hui attribué à Porphyre après l'avoir longtemps été à Galien, traduit en français par A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les Doctrines de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, Appendice II, p. 265-302.

une condamnation de l'avortement⁶⁷ ; en outre, dans un fragment de la catabase orphico-pythagoricienne du papyrus de Bologne, les femmes ayant avorté font manifestement partie des condamnés infernaux à côté des suicidés et des incestueux⁶⁸. On a d'ailleurs, à ce titre, pu supposer que le fameux serment d'Hippocrate, qui comporte entre autres l'engagement à ne pas fournir à une femme un pessaire abortif⁶⁹, dérivait du pythagorisme⁷⁰. Quoi qu'il en soit, on voit à nouveau qu'Ovide, à partir d'une pensée vitaliste et érotique pourtant fort éloignée des motifs religieux et du rigorisme moral du pythagorisme, se retrouve finalement déjà dans le même camp que celui-ci avant même l'époque des *Métamorphoses*.

Enfin, nous voudrions, à titre d'hypothèse, souligner l'existence d'un autre passage des *Amours* qui pourrait confirmer notre interprétation. Celui-ci se trouve dans l'élegie 8 du livre III, où Ovide, au détour de l'accusation qu'il fait à Corinne d'aimer un chevalier romain qui a du sang sur les mains, s'écrie :

Ille ego Musarum purus Phoebique sacerdos / ad rigidas canto carmen inane fores ?
(*Am.*, III, 8, 23-24.)

Et moi, ce prêtre des Muses et d'Apollon resté pur, c'est en vain que je chante mes vers devant ta porte insensible ?

Ce qui est frappant dans ces deux vers, c'est que sur le topos élégiaque du *paraclausithyron*, de la plainte amoureuse devant la porte de la belle, vient se greffer une posture pythagoricienne : en effet, la conjonction de la périphrase *Musarum Phoebique sacerdos* pour désigner l'activité poétique d'Ovide et de l'adjectif *purus* (« pur », c'est-à-dire non souillé par le sang) aboutit à faire d'Ovide une préfiguration de son Pythagore du livre XV des *Métamorphoses*, prophète apollinien et apôtre de la condamnation du sang versé. Dans la badinerie même du discours amoureux, Ovide fait ainsi entendre des accents qui annoncent déjà son dialogue à venir, dans les *Métamorphoses*, avec un au-delà du pur discours amoureux. Or la question de la présence chez Ovide d'une sensibilité

67 L'hypothèse est d'ailleurs corroborée par ce que Jamblique (*V. P.*, 209-213) nous apprend de la morale sexuelle des pythagoriciens, qui préconisaient de réserver les rapports sexuels à la procréation, laquelle devait être accompagnée de la meilleure hygiène de vie possible et ne pas s'apparenter à un jeu de hasard comme chez les animaux.

68 Voir le texte établi et commenté par R. Turcan, dans son article « La catabase orphique du papyrus de Bologne », *RHR*, 150, 1956, p. 136-172 (ici p. 149 sq.) : (v. 2-3) ἡ δ' εὐνής προπαροιθε[ν] ἀπορρείψασα θρόνοισι [...] ἦν τέμεν Εἰλείθια βιαζομένην ἀπὸ φόρτου (« Celle-ci, dès avant son mariage, avait expulsé grâce à des simples [...] qu'Eilithyie avait tranchée pour qu'elle soit séparée de force du fœtus »).

69 Ὅμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πρῶτον φθόριον δώσω. Ce texte a été édité par L. Edelstein, dans *Ancient Medicine*, éd. par O. Temkin et C. Lilian Temkin, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1967, p. 3-63.

70 C'est l'hypothèse de L. Edelstein, *Ancient Medicine*, *op. cit.*

pythagoricienne dès la période des œuvres érotiques est également posée par la XV^e *Héroïde*, au sujet des rapports entre mythologie et pythagorisme.

Ovide et la symbolique mythologique pythagoricienne

En présentant précédemment la Basilique de la Porte Majeure⁷¹, nous avons mentionné le rapprochement qui avait été fait par J. Carcopino entre le stuc majeur de l'abside du monument et la XV^e *Héroïde*, qui évoquent tous deux la légende du saut que Sappho entreprit du haut du promontoire de Leucade, afin de se libérer grâce au salut d'Apollon de son amour malheureux pour Phaon : nous avons vu également qu'un témoignage de Pline l'Ancien au sujet de l'intérêt des pythagoriciens pour cette légende accréditait l'idée d'une symbolique pythagoricienne du stuc de la basilique, celle de la quête de la lumière et de la délivrance de l'âme de ses attaches terrestres. Pour Carcopino, c'était également une preuve du pythagorisme d'Ovide. Or, si, pour les différentes raisons que nous avons vues, cette dernière thèse n'est pas recevable en tant que telle, faut-il pour autant exclure qu'Ovide ait eu connaissance des spéculations pythagoriciennes qui avaient cours autour de cette légende et s'en soit inspiré pour la composition de son *Héroïde* ?

268

Rien ne s'oppose de fait historiquement à ce qu'Ovide ait pu connaître les exégèses pythagoriciennes de la légende du saut de Sappho : Carcopino a donné des arguments en faveur de l'hypothèse selon laquelle elles furent élaborées dans la Tarente du IV^e siècle av. J.-C.⁷², et à supposer même qu'Ovide n'ait jamais connu la Basilique de la Porte Majeure, l'enseignement pythagoricien à Rome de la fin de la République et du début de l'Empire peut avoir joué sans problème un rôle de relais dans la diffusion de ces exégèses. De plus, certains éléments de l'héroïde ovidienne paraissent tout à fait compatibles avec l'interprétation pythagoricienne de la légende : nous pensons en particulier à l'assimilation à deux reprises par Sappho de son amant Phaon à Apollon⁷³, qui peut symboliser le dépassement de l'amour charnel par l'amour divin, ainsi qu'à la promesse de la poétesse de consacrer sa lyre au dieu si elle survit au saut qu'elle va entreprendre⁷⁴, ce qui rappelle évidemment la purification musicale de l'âme si chère au pythagorisme.

Mais ce que nous voudrions ici souligner, pour étayer l'idée d'une inspiration pythagoricienne de la XV^e *Héroïde*, ce sont les rapprochements que l'on peut faire entre ce texte et le discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*. En effet, la lettre de Sappho à Phaon, a, dans l'économie des *Héroïdes*, un

71 Voir *supra*, p. 197-201.

72 Voir *De Pythagore aux Apôtres*, *op. cit.*, p. 75-81.

73 Voir v. 23 : *fies manifestus Apollo* et v. 188 : *Tu mihi Phoebus eris*.

74 Voir v. 181 : *Inde chelyn Phoebo, communia munera, ponam*.

statut particulier qui la rapproche du discours de Pythagore. Elle est tout d'abord la dernière pièce du cycle de lettres adressées par des femmes à leurs amants pour se plaindre de leur absence ou de leur silence, par opposition aux six lettres suivantes qui forment un échange épistolaire entre l'amant et l'amante⁷⁵ : or, pour des raisons qu'exposa entre autres M. Prévost dans son introduction à l'édition des *Héroïdes* dans la CUF⁷⁶, il est presque certain que ces six dernières lettres furent publiées après les autres, ce qui signifie que la XV^e *Héroïde* était vraisemblablement la pièce finale de la première édition du recueil, de même que le discours de Pythagore se trouve au livre final des *Métamorphoses* dont il constitue la partie la plus longue. De plus, alors que toutes les autres figures féminines des *Héroïdes* sont des héroïnes de la mythologie (ce qui justifie le titre de l'œuvre), Sappho est la seule à avoir réellement existé, même si, comme l'illustre justement le poème qui lui est consacré, l'histoire de celle qui fut surnommée par Platon la « dixième Muse », flirte avec la légende : or c'est précisément le statut de Pythagore par rapport aux figures auxquelles il succède dans les *Métamorphoses*, puisque, tout en étant un personnage réel, il fut entouré d'une légende qui en fit un thaumaturge et un « inspiré-élu » d'Apollon, point sur lequel Ovide insiste tout particulièrement au livre XV des *Métamorphoses*⁷⁷ et qui renforce évidemment ses liens avec Sappho. Enfin, XV^e *Héroïde* et livre XV des *Métamorphoses* présentent la particularité de porter tous deux la même numérotation. Il ne s'agit peut-être que d'une coïncidence⁷⁸, mais on ne peut pas exclure l'hypothèse qu'Ovide ait délibérément choisi de placer

75 Ils s'agit respectivement de Pâris et d'Hélène, d'Héro et de Léandre, d'Acontius et de Cydippe.

76 Ces raisons sont notamment les suivantes : 1) dans les *Amours*, II, 18, 21-26, Ovide fait allusion à neuf de ses *Héroïdes* qui sont toutes comprises dans les quinze premières ; ajoutons que le premier exemple qu'il prend est celui de Pénélope écrivant à Ulysse (v. 21 : *aut quod Penelopes uerbis reddatur Vlixī*), tandis que le dernier est celui de Sappho (v. 26 : *dicat et Aoniam Lesbīs amata lyram*), ce qui correspond respectivement à la 1^{ère} et à la 15^e des *Héroïdes*, dont il est alors permis de supposer qu'elles encadraient la première version du recueil ; 2) dans le passage qui suit immédiatement ces vers (v. 27-34), Ovide nous apprend que son ami Sabinus s'ingénia à composer les réponses des amants, sans évoquer le fait que lui aussi composa, dans les dernières *Héroïdes*, des lettres avec leur réponse (remarquons d'ailleurs, que, dans ces trois cas, ce sont les femmes qui répondent à leur amant et non l'inverse). Dans ces conditions, M. Prévost supposa que les quinze premières *Héroïdes* furent publiées vers 15 av. J.-C., un peu avant la première édition des *Amours*, tandis que les six dernières auraient pu être rédigées à l'époque des *Métamorphoses* : voir Ovide, *Héroïdes*, texte établi par H. Bornecque, traduit par M. Prévost, revu, corrigé et augmenté par D. Porte, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. V-IX.

77 *Met.*, XV, 143-145.

78 On remarquera toutefois, pour rendre la coïncidence encore plus troublante, que les deux élégies qui concluent respectivement le livre I et le livre III des *Amours* sont l'une et l'autre la quinzième pièce de ces deux livres et qu'elles expriment toutes deux, comme nous l'avons vu, une foi dans l'immortalité poétique, qui n'est certes pas celle de l'âme, mais lui reste liée dans la pensée ovidienne.

ses deux pièces finales en une quinzième position qui pourrait être investie d'un symbolisme arithmologique inspiré par le pythagorisme, renvoyant notamment au thème de la structure et du devenir de l'âme⁷⁹. Dans cette perspective, la XV^e *Héroïde* et le discours de Pythagore pourraient bien jouer tous deux un rôle analogue de conclusion symbolique dans l'économie de leurs œuvres respectives : celui d'une intégration et d'un dépassement final de la mythologie dans une quête philosophique et spiritualiste de l'âme⁸⁰.

On retrouve peut-être un écho de cette structure dans un passage des *Pontiques*, où Ovide, se reprochant d'avoir voulu instruire Cupidon par son *Art d'aimer* dont il ne tira pas d'autre récompense que l'exil⁸¹, cite des exemples de disciples qui ne se montrèrent pas ingrats avec leur maître :

At non Chionides Eumolpus in Orphea talis, / in Phryga nec Satyrum talis Olympus erat, / praemia nec Chiron ab Achille talia cepit, / Pythagoraeque ferunt non nocuisse Numam. (Pont., III, 3, 41-44.)

270

Tel ne fut pas Eumolpe, fils de Chioné, envers Orphée, tel ne fut pas Olympeus envers le satyre phrygien, telle ne fut pas la récompense que Chiron reçut d'Achille, et il n'est pas dit que Numa ait causé aucun tort à Pythagore⁸².

L'allusion à Numa et à Pythagore succède ainsi à trois références empruntées à la mythologie, en proposant simultanément une sortie de celle-ci (Pythagore est un personnage historique, contrairement à Orphée, au satyre Marsyas et au centaure Chiron), et une continuité avec celle-ci : en effet, tandis qu'on connaît

79 Le nombre quinze est en effet le produit des nombres trois et cinq, qui sont tous deux intimement liés à l'âme dans la pensée pythagoricienne : ainsi la triade, symbole du Tout achevé (voir Arstt., *De caelo*, I, 268a), entre dans la structure de l'âme (voir Alexandre Polyhistor ap. D. L., VIII, 30) ; quant au nombre 5, il possède de nombreuses propriétés, parmi lesquelles celle de symboliser le retour l'âme sur elle-même (voir Proclus, *In Tim.*, III, 236, 1), ce qui fait le lien avec la doctrine pythagoricienne de la métempsychose. Comme nous le verrons au chapitre suivant, cette hypothèse est corroborée par l'une des dynamiques de la structure des *Métamorphoses* : celle de la construction en trois « pentades », dont le dernier livre respectif est marqué par une figure liée au pythagorisme (livre V : les Muses ; livre X : Orphée ; livre XV : Pythagore). Une autre hypothèse quant au possible symbolisme du nombre 15 chez Ovide a été suggérée par J.-P. Néraudau, dans *Ovide ou les dissidences du poète*, op. cit., p. 78, qui souligne que, selon certains témoignages, Varron divisait la vie humaine en périodes de 15 ans (voir par exemple Serv., *Ad Aen.*, V, 295) ; cependant l'hypothèse est incertaine, car, comme le souligne Néraudau lui-même, d'autres témoignages évoquent des divisions par tranches de 7 ans chez Varron (voir Isid., *Etym.*, XIV, 2).

80 On notera en effet que les références mythologiques sont nombreuses dans les deux textes, ce qui montre que ces deux pièces finales n'instaurent pas de solution de continuité avec ce qui précède : voir notamment, pour la XV^e *Héroïde*, les références de Sappho à Daphné (v. 25), Ariane (v. 25), Persée (v. 35), Andromède (v. 36), Céphale (v. 87), Itys (v. 154 et 155), Deucalion et Pyrrha (v. 167-170). Pour les références mythologiques dans le discours de Pythagore, voir le chapitre suivant, p. 302-305.

81 *Pont.*, III, 3, 37-38 : *stulto quoque carmine feci / artibus ut posses non rudis esse meis. / Pro quibus exilium misero est mihi reddita merces.*

82 Traduction J. André, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1977.

les liens symboliques entre Orphée et Pythagore, du fait de la parenté de leur doctrine et de leur commune inspiration apollinienne et de leurs rapports avec les Muses, Marsyas et Chiron sont eux aussi, comme on l'a fait remarquer⁸³, des figures de la musique (c'était l'un des nombreux talents de Chiron ; quant à Marsyas, il rivalisa avec sa flûte, au prix de sa vie, avec la lyre d'Apollon), qui furent investies d'un sens allégorique par le pythagorisme, comme le suggèrent notamment leur présence commune sur les stucs de la Basilique de la Porte Majeure⁸⁴, ainsi que certains témoignages du *De musica* d'Aristide Quintilien (III^e siècle apr. J.-C.) d'après lesquels Marsyas et sa flûte auraient représenté aux yeux de Pythagore le monde sublunaire et l'âme souillée d'impuretés, par opposition à Apollon et à sa lyre⁸⁵.

Au total, s'il est exagéré de vouloir faire d'Ovide un néopythagoricien, il serait tout aussi exagéré de méconnaître les nombreuses affinités de sa pensée avec le pythagorisme : par foi dans l'immortalité conférée par la poésie, le voici qui interroge avec Pythagore, ici et là, l'immortalité de l'âme ; par fascination devant les puissances et la beauté du vivant, le voici qui fait écho à certains préceptes de l'éthique pythagoricienne ; enfin, par jeu avec la mythologie, le voici qui laisse envisager, avec l'allégorèse pythagoricienne, un au-delà du mythe. Tous ces éléments révèlent donc la profonde cohérence du discours de Pythagore dans les *Métamorphoses* avec le reste de l'œuvre d'Ovide, son intégration dans la dynamique de sa pensée et de sa création. Pour le confirmer, il nous faut à présent interroger la question de la place du paradigme apocalyptique dans l'œuvre d'Ovide, à travers les avatars qu'y connaît le thème de la parole inspirée.

LA PENSÉE DE LA RÉVÉLATION CHEZ OVIDE : LA THÉMATIQUE DE LA PAROLE INSPIRÉE DES ŒUVRES ÉROTIQUES AUX FASTES

Comme nous l'avons vu et appelé à plusieurs reprises, le discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* est présenté par Ovide comme une parole de révélation des secrets de l'univers sous l'effet d'une inspiration apollinienne. Or cette présentation du savoir comme étant le fruit d'une parole inspirée n'est pas un cas isolé chez Ovide : elle se retrouve dans la totalité ou presque de ses œuvres et semble correspondre à l'un des motifs clefs de sa pensée poétique.

⁸³ Voir R. Crahay et J. Hubaux, « Sous le masque de Pythagore », art. cit., p. 293-294.

⁸⁴ Voir J. Carcopino, *La Basilique...*, op. cit., p. 126-128, 132-135 et 278-279.

⁸⁵ Voir Arist. Quint., *De mus.*, II, 18-19 : textes cités par J. Carcopino, *La Basilique...*, op. cit., p. 386-387.

Nous nous proposons d'en étudier, à partir d'exemples parmi les plus significatifs, les variations dans les œuvres érotiques puis dans les *Fastes*⁸⁶.

Le thème de la parole inspirée dans les œuvres érotiques

Le thème de la parole inspirée apparaît chez Ovide dès la première élégie des *Amours*, qui reprend le *topos* du poète parlant sous l'effet d'une inspiration divine : dans une adresse fictive à Cupidon, il se considère du nombre des *Pieridum uates*⁸⁷, des chantres inspirés des Piérides. Or ce qui est frappant chez Ovide, c'est qu'il exploite la polysémie du mot *uates* – le devin, le prophète, puis, par extension s'épanouissant à partir de l'époque augustéenne⁸⁸, le poète en tant qu'inspiré par les dieux et parfois même le poète au sens « laïcisé » de *poeta* – pour se représenter comme un poète auquel les dieux apparaissent et s'adressent pour le guider dans sa quête poétique. Ainsi, plus loin dans le même poème, met-il en scène Cupidon réagissant aux reproches qu'il lui fait de ne pas avoir de sujet approprié au distique élégiaque (que le dieu lui a imposé en retranchant un pied à chaque second hexamètre) :

272

*Questus eram, pharetra cum protinus ille soluta / legit in exitium spicula facta meum
/ lunaitique genu sinuosum fortiter arcum / « Quod » que « canas, uates, accipe,
dixit, opus ! » (Am., I, 1, 21-24.)*

J'avais à peine fini de me plaindre que, ouvrant soudain son carquois, il choisit des traits destinés à ma perte, banda vigoureusement sur son genou son arc recourbé et dit : « Tiens, poète inspiré, voilà une matière pour tes chants. »⁸⁹

Nous sommes évidemment en pleine fantaisie et la structure du dernier vers, impossible à rendre en français, qui fait se succéder sept mots dans une brisure syntaxique et rythmique totale, contribue même à rendre quelque peu ridicule la parole du dieu et par extension le rôle d'Ovide auquel il s'adresse comme *uates*. Est-ce à dire que la vocation de poète inspiré, qu'il accepte ici avec des accents comiques, ne relève chez lui que d'une posture parodique ? Dans l'élégie qui constitue l'éloge funèbre de Tibulle, Ovide met en doute l'opinion selon laquelle les *uates* auraient un pouvoir divin :

86 Nous compléterons ce parcours par quelques exemples empruntés aux œuvres de l'exil, mais sans en faire un examen systématique : celles-ci ne font en effet, sur la question du *uates*, que prolonger les grandes lignes dessinées par les œuvres érotiques et les *Fastes*.

87 *Am.*, I, 1, 6.

88 Sur cette notion et son histoire, voir notamment les références classiques suivantes : H. Dahlman, « Vates », *Philologus*, 97, 1948, p. 337-353 ; E. Bickel, « Vates bei Varro und Vergil », *RhM*, 94, 1951, p. 257-314 ; J. Newman, *The Concept of Vates in Augustan Poetry*, Bruxelles, Latomus, 1987.

89 Traduction H. Borneque légèrement modifiée.

At sacri uates et diuum cura uocamur ; / sunt etiam qui nos numen habere putent. / Scilicet omne sacrum mors inportuna profanat [...] (*Am.*, III, 9, 17-19.)

Et pourtant, on nous appelle les poètes sacrés et les favoris des dieux ; pour certains, nous avons même un pouvoir divin. Mais à l'évidence, la mort intraitable profane tout ce qu'il y a de sacré [...]

Le dernier vers, dont l'effet est redoublé par l'asyndète, semble apporter un démenti brutal aux croyances qui font des poètes des êtres à part : eux aussi sont soumis à la mort. Cependant, même dans ce vers, le poète profané par la mort reste un objet *sacré*, ce qui signifie que même s'il n'est pas réellement un être élu par les dieux, il reste, par la vocation dont il est le dépositaire, un être habité par quelque chose de divin, qui, en droit, ne devrait pas mourir. On n'oubliera pas, à cet égard, que la fin de l'élégie envisage malgré tout la possibilité d'une survie de Tibulle au séjour élyséen, qui révélerait ainsi qu'il y a vraiment, dans le *uates*, quelque chose de sacré, qui est promis à l'immortalité⁹⁰. Ce texte nous semble particulièrement important, parce qu'il montre que derrière toutes les mises en scène plaisantes de la figure du *uates*, ou même derrière les doutes explicitement formulés quant au caractère réel de leur inspiration, il reste chez Ovide, au fond de cette notion, une représentation de ce qui constitue, pour lui emprunter une expression, la *melior pars* de l'esprit humain⁹¹.

On retrouve ce même jeu entre dénigrement apparent de la fonction des *uates* et, à rebours, valorisation extrême de cette même fonction, dans l'*Art d'aimer*. Dans le préambule, Ovide écrit :

Non ego, Phoebe, datas a te mihi mentiar artes, / nec nos aeriae uoce monemur auis, / nec mihi sunt uisae Clio Cliusque sorores / seruanti pecudes uallibus, Asca, tuis ; / usus opus mouet hoc ; uati parete perito. / Vera canam ; coeptis, mater Amoris, ades. (*A. A.*, I, 25-30.)

Je n'irai pas, Phébus, prétendre faussement que je tiens ce traité de toi ; ce n'est pas non plus le chant d'un oiseau dans les airs qui m'instruit, et je n'ai pas vu Clio et les sœurs de Clio pendant que je gardais les troupeaux dans tes vallées, Asca. C'est l'expérience qui me dicte cet ouvrage : écoutez un poète instruit par la pratique. Je vais chanter la vérité : favorise mon dessein, mère de l'Amour⁹².

90 Voir aussi la fin de la quinzième élégie du livre I, où Ovide appelle de ses vœux, en un même mouvement, l'inspiration apollinienne et la lecture des hommes qui confère l'immortalité au moins poétique : *Vilia miretur uulgus ; mihi flauus Apollo / pocula Castalia plena ministret aqua, / sustineamque coma metuentem frigora myrtum, / atque a sollicito multus amante legar ! [...]* *Viuam, parsque mei multa superstes erit* (*Am.*, I, 15, 35-38 ; 42).

91 Voir *Met.*, XV, 875.

92 Traduction H. Bornecque modifiée.

Ce texte est d'une redoutable ambiguïté. En effet, d'un côté, Ovide fait tomber les masques et les oripeaux dont la tradition recouvre la création poétique en la faisant passer pour le fruit d'une inspiration divine, que celle-ci relève de l'enthousiasme apollinien, de l'ornithomancie, ou, comme le prétendit Hésiode, le poète d'Ascra, d'une épiphanie des Muses : le *uates* dans lequel Ovide se reconnaît ici est un poète instruit par la seule expérience (*perito*)⁹³. Mais d'un autre côté, au moment même où Ovide semble avoir congédié la posture traditionnelle du *uates*, le voici qui la réactive en affirmant qu'il va chanter, révéler la vérité (*uera canam*), et en demandant à Vénus qu'elle le guide dans son entreprise. Tout se passe comme si Ovide, dont l'ambition, dans l'*Art d'aimer*, est comme nous l'avons vu d'être un maître de savoir, n'avait pu renoncer totalement au prestige d'une tradition qui lui permet de présenter les secrets de l'amour comme des mystères de l'univers, et de se donner lui-même comme leur prophète : à cet égard, on peut établir un lien entre ce passage et celui du livre XV des *Métamorphoses*, où Ovide fait dire à Pythagore qu'il va « chanter de grands mystères » (*magna canam*) « que l'esprit des anciens n'a pas déchiffrés et qui sont restés longtemps dans l'ombre » (*nec ingeniis inuestigata priorum, quaeque diu latuere*)⁹⁴, propos qui, selon nous, procèdent d'une même inspiration.

Cette thématique de la révélation réapparaît de manière exemplaire au livre II, dans le célèbre passage où Ovide met en scène une manifestation d'Apollon accompagnée d'un discours par lequel le dieu exhorte le poète à mettre ses élèves à l'école du « connais-toi toi-même ». Nous ne citerons pas ici ce discours, mais les vers qui, l'encadrant, décrivent la révélation apollinienne :

*Haec ego cum canerem, subito manifestus Apollo / mouit inauratae pollice fila lyrae ;
/ in manibus laurus, sacris induta capillis / laura erat, uates ille uidendus adit. / [...]
Sic monuit Phoebus : Phoebos parete monenti. / Certa dei sacro est huius in ore fides.
(A. A., II, 493-496 ; 509-510.)*

Voilà ce que je chantais, lorsque Apollon m'apparut tout à coup ; il toucha de son doigt les cordes de sa lyre d'or. Dans ses mains était un laurier ; du laurier ceignait sa tête sacrée ; divin prophète, il m'aborde, bien visible. [...] Tels furent les conseils révélés par Phébus : aux conseils de Phébus, obéissez ! Une vérité infailible est dans la bouche sacrée du dieu.

Ce texte introduit une certaine contradiction par rapport au début du précédent : Ovide, qui affirmait ne rien devoir à Apollon dans l'inspiration

93 On trouvera des éléments de réflexion sur ce thème dans l'article de C. Ahern, « Ovid as Vates in the Proem to the *Ars Amatoria* », *CPh*, 85, 1990, p. 44-48.

94 *Met.*, XV, 146-147.

de son traité, inscrit, au cœur même de celui-ci, une théophanie apollinienne (*manifestus, uidendus*⁹⁵) qui sert de support à une parole prophétique d'avertissement-dévoilement, source de vérité (*uates, monuit / monenti, fides certa*). Certes, cette expérience relève du jeu et de la fiction, et il reste vrai qu'Ovide ne doit en définitive rien à Apollon, et tout à son expérience des choses de l'amour : mieux, en subvertissant, dans le passage que nous n'avons pas cité, le sens du « connais-toi toi-même » et en en faisant une exhortation non plus à ne pas dépasser les limites assignées aux hommes (sens originel de la maxime) ou à se connaître en tant qu'âme (l'anthropologie socratique du *Premier Alcibiade*), mais à se connaître en tant que corps destiné à l'amour, Ovide sape aussi les fondements de la sagesse apollinienne. Nous pensons cependant que le jeu et la parodie n'épuisent pas le sens du passage : dès lors qu'Ovide s'est donné pour mission de « chanter la vérité », de dire les secrets qui n'ont pas encore été mis au jour, sa pensée tendue vers le *reuelandum* de l'éros ne parvient pas à se passer d'un symbolisme qui, même subverti, fournit un horizon de sens au désir de savoir et de divulguer. C'est ce que confirme ce passage du livre III :

Vatibus Aoniis faciles estote, puellae ; / numen inest illis, Pieridesque fauent ; / est deus in nobis, et sunt commercia caeli ; / sedibus aetheriis spiritus ille uenit. (A. A., III, 547-550.)

Aux poètes inspirés d'Aonie, soyez accueillantes, jeunes filles ; une puissance divine se trouve en eux, et les Piérides les favorisent ; oui, il y a un dieu en nous et nous avons commerce avec le ciel : ce sont les demeures éthérées qui nous envoient cette inspiration⁹⁶.

L'inspiration poétique n'est plus ici sujette à caution, et semble même aller au-delà du simple symbolisme : elle est posée comme une réalité indubitable, le poète étant présenté comme un être habité par les dieux à la manière de ceux que nous avons appelés les « inspirés-élus », ces hommes d'exception naturellement en rapport avec l'intelligence divine et chargés de transmettre au reste des hommes les révélations dont ils ont bénéficié⁹⁷. Et ce passage peut justement être mis en relation avec celui du discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*, où le philosophe inspiré par Apollon évoque le Delphes qui vit en lui (*Delphos meos*, v. 144).

95 On peut hésiter sur la valeur de cet adjectif verbal d'emploi non classique : il nous semble que celle-ci se situe quelque part entre l'expression de la possibilité et celle du but, l'adjectif verbal fonctionnant ici plus ou moins comme un participe futur passif.

96 Traduction H. Bornecque modifiée.

97 La formule *est deus in nobis* se retrouve à l'identique en *Fast.*, VI, 5. En *Pont.*, III, 4, 93, on trouve la variante *deus est in pectore nostro*.

Enfin, pour clore cet examen de la figure du *uates* dans les œuvres érotiques, on peut dire un mot des *Remèdes à l'amour*. Le préambule de l'œuvre se termine par une invocation à Apollon :

Te precor incipiens, adsit tua laurea nobis, / carminis et medicae, Phoebe, repertor opis ; / tu pariter uati, pariter succurre medenti ; / utraque tutelae subdita cura tuae est. (Rem., 75-78.)

En commençant, je t'implore : que ton laurier soit à mes côtés, Phébus, toi qui as inventé la poésie et le secours de la médecine. Assiste à la fois le poète et le médecin ; les deux arts sont sous ta protection tutélaire⁹⁸.

276 Parce qu'en écrivant des *Remèdes à l'amour*, Ovide ajoute à son rôle de précepteur des secrets de l'amour celui de médecin des cœurs meurtris, le voici qui se tourne à deux titres vers celui qui est le *uates* et le médecin par excellence, Apollon, et qui est donc appelé ici à jouer un rôle de patron. Plus loin dans le texte, un passage montre même qu'Ovide est capable de revêtir si bien le masque de prophète apollinien, qu'il s'en autorise pour se livrer à une condamnation de la magie⁹⁹ :

Viderit, Haemoniae siquis mala pabula terrae / et magicas artes posse iuuare putat ; / ista ueneficii uetita est uia ; noster Apollo / innocuam sacro carmine monstrat opem. (Rem., 249-252.)

À d'autres de croire que les herbes nuisibles de l'Hémonie et les arts de magie peuvent être de quelque utilité ; cette méthode des maléfices est interdite ; Apollon, notre dieu, dans ce poème sacré, révèle des secours innocents¹⁰⁰.

La révélation apollinienne dont Ovide se donne pour le dépositaire lui permet donc de fonder une opposition entre un *fas* et un *nefas*, entre une médecine permise et la médecine sacrilège que représente la magie. On peut à cet égard se demander si l'Ovide qui dénonce ici les pratiques magiques n'est pas un nouvel avatar de celui que nous avons déjà vu condamner les sacrifices cruels dans les *Fastes* ou l'avortement dans les *Amours* : celui qui, face à des pratiques dans lesquelles il voit une perversion de la nature, sait se faire moraliste et entrer par là même en résonance avec le pythagorisme. On retrouve d'ailleurs dans le discours de Pythagore des *Métamorphoses*, comme nous l'avons vu, un passage dans lequel Ovide prête au philosophe un regard sceptique à l'égard de certaines

98 Traduction H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1930, légèrement modifiée.

99 Sur le thème de la magie chez Ovide et dans la poésie latine, voir notamment les travaux d'A.-M. Tupet, « Ovide et la magie », dans N. Barbu et al. (dir.), *Ovidianum*, Bucarest, Bucurestiis Typis Univ., 1976, p. 575-584 ; *La Magie dans la poésie latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

100 Traduction H. Bornecque, légèrement modifiée.

pratiques magiques¹⁰¹, qui tend à exprimer la même opposition entre la nature, source de merveilles bien réelles, et ce qui prétend indûment imiter son pouvoir.

Il apparaît donc que si, dans les œuvres érotiques, la figure du poète inspiré se prête parfois à des mises en scène non dénuées d'un humour démystificateur, ou voit, dans un poème pessimiste comme celui de l'élégie funèbre de Tibulle, son pouvoir se heurter à la réalité de la mort, cette figure reste dans l'ensemble prise au sérieux par Ovide : chez lui, l'inspiration poétique est bien l'une des formes de la communication entre l'esprit humain et le monde des dieux, et le poète est un être à part, habité par les dieux, prophète de vérités cachées auprès du reste des hommes, et promis, sinon à une immortalité réelle, du moins à une immortalité symbolique par ses œuvres. Qu'en est-il des *Fastes* ?

Le thème de la parole inspirée dans les *Fastes*

Comme nous avons eu l'occasion de le souligner dans notre introduction pour présenter la problématique de la révélation dans la pensée latine¹⁰², Ovide, dans les *Fastes*, revêt le masque d'un *uates* qui demande aux dieux de lui enseigner les secrets du calendrier et des fêtes religieuses romaines : ce faisant, il est amené à employer un grand nombre de termes, que nous avons recensés, constituant autant d'images renvoyant à l'idée de révélation. Il nous faut à présent reprendre de manière plus détaillée le problème, en étudiant quelques-uns des passages qui décrivent ces expériences de révélation mises en scène par Ovide : en effet, si le contenu étimologique de ces passages a été largement étudié¹⁰³, leur forme même n'a reçu que peu d'attention¹⁰⁴.

La thématique est introduite dans le passage du livre I où le poète invoque la première divinité dont il souhaite apprendre les secrets, Janus :

Ede simul causam, cur de caelestibus unus / sitque quod a tergo, sitque quod ante, uides. / Haec ego cum sumptis agitarem mente tabellis, / lucidior uisa est, quam fuit ante, domus. / Tunc sacer ancipiti mirandus imagine Ianus / bina repens oculis obtulit ora meis. / Extimui sensique metu riguisse capillos, / et gelidum subito frigore pectus erat. / Ille tenens baculum dextra clauemque sinistra / edidit hos nobis ore priore sonos : / « Disce, metu posito, uates operose dierum, / quod petis, et uoces percipe mente nostras. » (Fast., I, 89-102.)

Révèle-moi aussi pour quelle raison, seul des dieux du ciel, tu vois à la fois ce qui est derrière ton dos et ce qui est devant toi. Comme je méditais, tablettes

101 *Met.*, XV, 356-362 : voir *supra*, p. 235.

102 Voir *supra*, p. 9.

103 Comme synthèse sur le problème, voir : D. Porte, *L'Étiologie religieuse dans les « Fastes » d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

104 Voir certaines pistes dans M. Pasco-Pranger, « Vatic Poetics and Antiquarianism in Ovid's *Fasti* », *CW*, 93/3, 2000, p. 275-291.

en main, ma demeure me parut plus lumineuse qu'auparavant. Alors le divin Janus, prodigieux avec son image à deux têtes, offrit soudain à mes yeux ses deux visages. Épouvanté, je sentis mes cheveux se dresser de terreur, et un froid subit glaçait mon cœur. Lui, tenant un bâton de la main droite, et une clef de la gauche, émit ces mots de la bouche qui me faisait face : « Apprends, sans plus craindre, chantre laborieux des jours, ce que tu veux savoir, et reçois mes paroles dans ton esprit. »¹⁰⁵

278

Ce texte est une mise en scène exemplaire de révélation et constitue pour ainsi dire la matrice des expériences qui vont scander la suite des *Fastes* : on y trouve une invocation à la divinité sollicitant ses révélations (*ede*, « fais sortir », « divulgue »¹⁰⁶), une épiphanie (*oculis obtulit ora meis*) précédée d'une illumination (*lucidior*) du lieu et provoquant l'effroi de l'humain mis en présence du divin (*extimui* ; *metu riguisse capillos* ; *gelidum subito frigore pectus*), enfin un discours du dieu exhortant le poète, reconnu en sa qualité d'intermédiaire entre les dieux et les hommes (*uates*¹⁰⁷), à surmonter sa crainte (*metu posito*) et à recueillir attentivement ses paroles (*uoces percipe mente nostras*)¹⁰⁸. Un autre passage très intéressant du point de vue de la pensée de la révélation se trouve au livre V, lorsque Ovide interroge Mercure sur l'origine du nom des *Lemuria*, des fêtes destinées à apaiser les âmes des morts :

Dicta sit unde dies, quae nominis exstet origo / me fugit : ex aliquo est inuenienda deo. / « Pliade nate, mone, uirga uenerande potenti : / saepe tibi est Stygii regia uisa Iouis. » / Venit adoratus Caducifer. Accipe causam / nominis : ex ipso est cognita causa deo. (Fast., V, 445-450.)

D'où vient le nom de cette journée, quelle en est l'origine ? Cela m'échappe, il faut qu'un dieu me l'apprenne. « Fils de la Pléiade, dieu vénérable à la baguette puissante, instruis-moi : tu as vu souvent le palais de Jupiter Stygien. » À ma prière le dieu est venu, porteur du Caducée. Apprenez l'origine de ce nom : c'est le dieu lui-même qui me l'a fait connaître¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Traduction H. Le Bonniec légèrement modifiée.

¹⁰⁶ Le verbe *edere* est souvent employé en latin pour renvoyer à des « révélations », des divulgations faites par les hommes (voir par ex. : Liv., X, 27, 4 : *editis hostium consiliis* ; Ov., *Met.*, VIII, 449 : *est auctor necis editus*). On trouve un précédent où ce verbe renvoie à une révélation oraculaire chez Cic., *Off.*, II, 77 : *Apollo oraculum edidit (oraculo selon certains manuscrits).*

¹⁰⁷ L'expression *uates operose dierum* réapparaît à l'identique en III, 177.

¹⁰⁸ La deuxième partie du passage fait évidemment penser à l'apparition de l'Africain à Scipion dans le « Songe », 10 : *equidem cohortui ; sed ille : « Ades, inquit animo, et omitte timorem, Scipio, et quae dicam memoriae trade. »*

¹⁰⁹ Traduction H. le Bonniec légèrement modifiée.

On retrouve dans ce texte le motif de l'invocation à un dieu dans laquelle ses révélations sont sollicitées (*mone*, « instruis-moi » ou « inspire-moi »¹¹⁰), et celui de l'épiphanie (*uenit*) suivie d'un discours qui fait connaître la vérité (*ex ipso est cognita causa deo*) : mais l'intérêt du passage tient surtout à la définition exemplaire de la révélation, dans le deuxième vers, comme un savoir auquel l'esprit humain ne peut accéder par lui-même et qui nécessite à ce titre l'intervention d'un élément divin (*me fugit : ex aliquo est inuenienda deo*). Enfin, il convient également de citer, parmi les mises en scène ovidiennes, le passage du livre IV qui fait intervenir Vénus, parce qu'il entre en résonance avec le discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* :

Mota Cytheriaca leuiter mea tempora myrto / contigit et « Coeptum perfice, dixit, opus ». / Sensimus, et causae subito patuere dierum : / dum licet et spirant flamina, nauis eat (Fast., IV, 15-18.)

Émue, elle effleura mes tempes avec le myrte de Cythère : « Achève l'œuvre entreprise », dit-elle. Je sentis qu'elle me touchait et soudain se révélèrent les origines des jours : vogue mon navire, tant qu'il le peut et que soufflent les vents favorables¹¹¹ !

Aux motifs de l'exhortation du dieu (*coeptum perfice opus*), du sentiment physique de la présence du divin (*sensimus*), et de la révélation du savoir (*causae patuere*), s'ajoute ici la métaphore du navire porté par les vents pour renvoyer à l'expérience de l'inspiration prophétique (*dum licet et spirant flamina, nauis eat*) : on la retrouve dans la bouche du Pythagore d'Ovide, au moment où, parvenu au faite de son enthousiasme apollinien, il s'apprête à révéler le mystère de la fluidité universelle (*magno feror aequore plenaque uentis / uela dedi* : « je vogue en haute mer et j'ai donné aux vents mes voiles pleines »¹¹²). Enfin, dans une perspective analogue, on peut citer l'invocation du livre IV aux Muses :

« Pandite mandati memores, Heliconis alumnae, / gaudeat assiduo cur dea Magna sono. » / Sic ego. Sic Erato [...] (Fast., IV, 193-195.)

« Fidèles à cette mission, révélez-moi, filles de l'Hélicon, pourquoi la Grande déesse aime ce bruit incessant. » Je parlai ainsi ; voici la réponse d'Érato [...] ¹¹³

¹¹⁰ Ce verbe et le substantif *monitus* qui en dérive sont utilisés par Ovide à de nombreuses reprises dans les *Fastes* dans l'un ou l'autre de ces deux sens (voir I, 227 et 467 ; III, 154, 167 et 261 ; IV, 247, V, 447). Il s'agit là du reste d'emplois classiques : voir par exemple, au sens d'« avertir » : Cic., *Har.* 25 : *cum dii immortales monent de optimatum discordiis* ; *Diu*, II, 86 : *Fortunae monitus* ; avec le sens d'« inspirer » : Virg., *En.*, VII, 41 : *tu uatem diua, mone* ; Liv., XXVI, 19, 4 : *uelut diuinitus mente monita* ; Val. Flacc., I, 5 : *Phoebe, mone*.

¹¹¹ Traduction H. Le Bonniec légèrement modifiée.

¹¹² *Met.*, XV, 176-177. Voir aussi, dans un autre passage des *Fastes*, IV, 729-730 : *Mota dea est, operique fauet. Naualibus exit /puppis ; habent uentos iam mea uela suos*.

¹¹³ Traduction H. Le Bonniec.

Il est ici intéressant de voir comment Ovide s'est à son tour approprié, après Ennius, Lucrèce et Virgile, le verbe *pandere* pour renvoyer à l'idée de révélation conçue comme « ouverture » de secrets de l'univers¹¹⁴ : s'il présente une autre occurrence dans les *Fastes*¹¹⁵, on le retrouve surtout au livre XV des *Métamorphoses* dans le cadre similaire d'une invocation aux Muses (*Pandite nunc, Musae, praesentia numina uatum*¹¹⁶) qui prolonge, comme nous le verrons, l'atmosphère oraculaire instaurée par le discours de Pythagore.

Ces exemples montrent donc le lien profond qui unit, autour du motif de la parole révélée déjà travaillé par Ovide dans les œuvres érotiques, le livre final des *Métamorphoses* et les *Fastes*. Mais quelle est la valeur religieuse, dans ces derniers, de ces mises en scène fictives d'épiphanies divines et de révélations ? Faut-il n'y voir qu'un jeu littéraire de la part d'Ovide ? Pour tenter de répondre à cette question, il convient de se pencher sur deux passages du livre VI qui instaurent un dialogue sur le problème de la réalité de l'inspiration :

280

Facta canam, sed erunt qui me finxisse loquantur / nullaque mortali numina uisa putent. / Est deus in nobis, agitante calescimus illo : / impetus hic sacrae semina mentis habet. / Fas mihi praecipue uoltus uidisse deorum, / uel quia sum uates, uel qui sacra cano. (Fast., VI, 3-8.)

Ce sont des faits que je chanterai, mais il y aura des gens pour dire que j'ai tout inventé et pour penser qu'aucune divinité n'a été vue d'un mortel. Il y a un dieu en nous, c'est mus par lui que nous nous enflammons : voilà l'élan qui répand le sacré dans notre âme. J'ai le droit, plus que tout autre, de voir la face des dieux, soit parce que je suis un poète inspiré, soit parce que je chante des choses sacrées¹¹⁷.

In prece totus eram : caelestia numina sensi, / laetaque purpurea luce refulsit humus. / Non equidem uidi – ualeant mendacia uatum ! – / te, dea, nec fueras adspicienda uiro ; / sed quae nescieram, quorumque errore tenebar, / cognita sunt nullo praecipiente mihi. (Fast., VI, 251-256.)

J'étais tout à ma prière : je sentis la présence des puissances célestes, et la terre joyeuse brilla d'une lumière pourprée. Certes je ne t'ai pas vue, déesse¹¹⁸ – adieu les mensonges des poètes ! – et tu ne devais pas être vue par un homme ; mais tout ce que j'ignorais, tout ce qui me tenait en erreur, me fut connu sans que personne m'en instruisît¹¹⁹.

114 Sur ce point, voir *supra*, p. 207-208. Voir aussi, après Ovide, Luc., *Phars.*, VI, 590 ; Sil., *Pun.*, XIII, 724.

115 Voir *Fast.*, V, 693 : *At mihi pande, precor.*

116 *Met.*, XV, 621.

117 Traduction H. Le Bonniec modifiée.

118 Il s'agit de Vesta.

119 Traduction H. Le Bonniec modifiée.

Il faut bien avouer que ces deux textes peuvent apparaître passablement contradictoires au premier abord et qu'ils posent en tout cas un certain nombre de problèmes d'interprétation, aussi bien en eux-mêmes que dans leur dialogue. Nous en voyons deux principaux¹²⁰ : d'une part, dans le premier texte, quel rapport y a-t-il entre la possibilité, affirmée à deux reprises, pour l'homme de voir le visage des dieux, et l'existence d'un dieu en chacun de nous ? la seconde, qui est présentée comme une justification de la première, ne tend-elle pas au contraire à l'invalider en déplaçant le champ du divin de l'extériorité vers l'intériorité ? d'autre part, comment concilier l'affirmation du premier passage selon laquelle, loin du scepticisme de certains, les dieux peuvent apparaître aux hommes, et en particulier aux *uates*¹²¹, avec l'aveu d'Ovide, dans le second, que Vesta ne lui est pas apparue, loin des mensonges des *uates* ? Une première attitude critique pourrait être ici encore de privilégier l'interprétation parodique, ce qui expliquerait les contradictions au moyen desquelles Ovide décrit son rapport au divin. Une autre interprétation est cependant possible, qui restitue à la pensée ovidienne sa cohérence : la vision des dieux dont il parle dans le premier passage doit être comprise non pas comme le résultat d'une épiphanie véritable, mais comme le produit d'une inspiration divine qui produit une révélation et une contemplation intérieures du visage des dieux et de leur vérité ; d'où la justification des « épiphanies » divines par l'existence d'un dieu en chaque homme dans le premier passage, et, dans le second, le mystérieux avènement au savoir de la vérité dans l'âme d'Ovide alors même que la déesse Vesta ne lui est pas réellement apparue. En outre, le mot *uates* n'a en réalité pas le même sens dans les deux passages (on pourrait parler, si l'on veut, d'antanaclase à distance) : dans le premier, il renvoie au poète-devin, au poète porte-voix des réalités qui le dépassent, alors que dans le second, il n'est plus qu'un synonyme de *poeta*, le poète inventeur

120 On pourrait également s'interroger sur le sens de la disjonction dans la phrase « soit parce que je suis poète (*uates*), soit parce que je chante des choses sacrées » ? Le *uates* dont Ovide a pris le masque dans les *Fastes* n'est-il pas justement, par définition, le chantre de choses sacrées ? Il nous semble que la traduction Le Bonniec élude la difficulté en rendant le tour *uel quia...uel qui* par « parce que...et aussi parce que ». Le sens est peut-être le suivant : le poète des *Fastes* a le droit de voir les dieux en face parce qu'il est en relation avec le sacré, soit qu'on admette que cette mise en relation est le fait d'une détermination intérieure préexistant au poème (Ovide est un *uates*, c'est-à-dire un poète inspiré par les dieux), soit que cette mise en relation avec le divin soit l'effet du sujet abordé par le poème, celui, sacré (*sacra*), des fêtes religieuses romaines.

121 Dans l'invocation à Mars en *Fast.*, III, 167-168, est également revendiquée la tradition selon laquelle les poètes ont le droit d'écouter les révélations secrètes des dieux : *Si licet occultos monitus audire deorum /uatibus, ut certe fama licere putat.*

de fictions¹²². Et, nouvelle preuve de la profonde cohérence du livre XV des *Métamorphoses* avec le reste de l'œuvre d'Ovide, on retrouve dans le discours de Pythagore, comme nous l'avons vu, le même dédoublement entre les fictions mensongères des poètes (*materiem uatum*, qui fait écho aux *mendacia uatum* du deuxième extrait) et la vaticination de vérité dont est porteur le philosophe inspiré par Apollon (*uaticinor*)¹²³.

Dans cette perspective, remarquable est la présence à plusieurs reprises dans les *Fastes* de la figure de la prophétesse Carmentis, dont l'inspiration par Apollon est une image mythologique de celle du poète :

Quae simul aetherios animo conceperat ignes, / ore dabat pleno carmina uera dei.
(*Fast.*, I, 473-474.)

Elle, aussitôt que son âme avait reçu le souffle céleste, chantait à pleine voix les oracles véridiques du dieu.

282

« *Nunc, ait*¹²⁴, *o uates, uenientia fata resigna, / qua licet : hospitibus hoc, precor, adde meis.* » / *Parua mora est, caelum uates ac numina sumit / fitque sui toto pectore plena dei ; / uix illam subito posses cognoscere, tanto / sanctior et tanto, quam modo, maior erat.* (*Fast.*, VI, 535-540.)

« Maintenant, dit-elle, ô prophétesse, révèle-moi mon destin à venir, autant qu'il est permis. Ajoute cette faveur, je te prie, à ton hospitalité. » Au bout de quelques instants, la prophétesse reçoit en elle le ciel et la puissance divine, et de tout son cœur s'empolit de son dieu ; soudain la voici presque méconnaissable, tant elle est plus auguste et plus grande qu'elle ne l'était tout à l'heure¹²⁵.

Carmentis est ainsi avec Ovide l'autre *uates* des *Fastes* : si le poète ne va certes pas jusqu'à se représenter lui-même comme atteint d'un délire conduisant à une transformation physique sous l'emprise du dieu (Ovide est un « inspiré-élu », et non pas un « inspiré-possédé », truchement purement passif de la parole divine), tous deux accèdent à la vérité par « enthousiasme », dans une relation intérieure avec le divin. On comprend alors que les épiphanies mises en scène par Ovide au cours de son poème, tout en restant des fictions et en réservant même un certain accueil à l'humour démystificateur, sont un moyen de rendre compte

122 On retrouve chez Ovide l'expression *mendacia uatum* dans un vers des *Amours*, III, 6, 17 où il est question de prodiges invraisemblables racontés par les poètes anciens. Voir aussi *Am.*, III, 12, 41 où apparaît l'expression *licentia uatum*, qui renvoie aux libertés prises par les poètes avec la vérité historique.

123 Voir respectivement *Met.*, XV, 155 et 174.

124 Il s'agit d'Ino, qui sollicite l'aide de Carmentis.

125 Traduction H. Le Bonniec légèrement modifiée. Voir aussi son premier délire en I, 503 sq. Pour un autre emploi en latin du verbe *resignare* au sens de « révéler », voir Perse, *Sat.*, V, 28-29 : *totumque hoc uerba resignent / quod latet arcana non enarrabile fibra* (« [afin que] des mots révèlent toute l'étendue de ce qui se cache, indicible, dans mes fibres secrètes »).

figurativement de la religiosité intrinsèque de l'activité poétique, de la révélation qui se donne, inexplicablement, au désir de savoir.

Les *Fastes* présentent donc une profonde unité d'inspiration et de motifs avec le livre XV des *Métamorphoses*, et confirment ainsi, après les œuvres érotiques, que la révélation pythagoricienne, loin d'être un pur ornement convoqué de manière arbitraire, est au cœur des dynamiques majeures de l'imaginaire créateur ovidien, non seulement en tant que pythagoricienne, mais aussi en tant que révélation même, don offert par les dieux à l'élan vers le savoir, que celui-ci s'appelle prophétie, poésie, ou philosophie. Notons, pour clore ce chapitre, qu'Ovide continue, dans les *Tristes* et les *Pontiques*, à se présenter comme un poète inspiré, à s'accrocher même de manière émouvante à cette image pour tenter de conjurer la souffrance de l'exil, fournissant ainsi, si besoin en était, une nouvelle preuve que le motif de la parole révélée qui traverse son œuvre ne peut se réduire à de la parodie ou à un jeu conventionnel avec un *topos* poétique. Citons quelques passages significatifs¹²⁶ :

Non equidem uellem, quoniam nocitura fuerunt, / Pieridum sacris inposuisse manum. / Sed nunc quid faciam? Vis me tenet ipsa sacrorum, / et carmen demens carmine laesus amo. (Tr., IV, 1, 27-31.)

Ah ! je voudrais, puisqu'ils devaient me nuire, n'avoir jamais touché aux mystères des Piérides. Mais que faire aujourd'hui ? Je suis possédé par la puissance même de leurs mystères et, comme un fou, j'aime cette poésie qui m'a blessé.

Ipsa mouent animos superiorum numina nostros / turpe nec est tali credulitate capi. / En, ego pro sistro Phrygiique foramine buxi / gentis Iuleae nomina sancta fero. / Vaticinor moneoque : locum date sacra ferenti. (Pont., I, 1, 43-51.)

C'est la volonté même des dieux d'en haut qui émeut nos âmes et il n'y a pas à rougir d'y ajouter foi. Eh bien ! moi, au lieu du sistre et de la flûte en bois de Phrygie, je porte les noms sacrés de la gens Julia. Je suis prophète et héraut : faites place au porteur de choses saintes.

Nec mea uerba legis, qui sum submotus ad Istrum, / non bene pacatis flumina pota Getis. / Ista dei uox est : deus est in pectore nostro ; / haec duce praedico uaticinorque deo. (Pont., III, 4, 91-94.)

Ce ne sont pas mes paroles que tu lis, moi qui suis relégué sur les bords de l'Hister, ce fleuve où boivent les Gètes mal pacifiés. C'est la voix d'un dieu : un dieu habite ma poitrine ; c'est sur l'ordre d'un dieu que je fais ces prédictions et ces prophéties.

¹²⁶ Nous reproduisons la traduction J. André dans la CUF, modifiée dans le 3^e et le 4^e extrait.

Impetus ille sacer qui uatum pectora nutrit, / qui prius in nobis esse solebat, abest.
(*Pont.*, IV, 2, 25-26.)

Cet élan sacré qui nourrit le cœur des poètes, qui auparavant vivait toujours en moi, je l'ai perdu.

LE DISCOURS DE PYTHAGORE COMME
RÉVÉLATION FINALE : LA PLACE DU LIVRE XV
DANS L'ÉCONOMIE DES *MÉTAMORPHOSES*

Aux divergences d'interprétation du discours de Pythagore dans les limites du livre XV, répondent celles de son lien avec le reste de l'œuvre. On peut schématiquement regrouper ces interprétations en quatre familles : celles pour lesquelles le discours de Pythagore fournit une base philosophique aux mythes et s'intègre étroitement dans l'économie du poème¹ ; celles qui, tout en soulignant les liens formels qui unissent le discours avec ce qui précède, soutiennent cependant qu'Ovide n'a cherché dans ces liens que des effets littéraires et rhétoriques dans une relative indifférence au pythagorisme² ; celles qui vont jusqu'à affirmer que le discours du philosophe est relié de manière superficielle à ce qui précède, ou relèvent les incohérences que celui-ci introduit³ ; enfin, celles qui cherchent à montrer que le discours de Pythagore n'a pas pour fonction de confirmer ou d'infirmer le mythe, mais de proposer une comparaison entre la parole poétique et la parole philosophique⁴. Nous allons à notre tour reprendre

- 1 Voir notamment : L. Alfonsi, « L'inquadramento filosofico delle *Metamorphosi* ovidiane », dans N. Herescu (dir.), *Ovidiana, Recherches sur Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 265-272 (p. 265-266 en particulier) ; M. Colavito, *The Pythagorean Intertext in Ovid's « Metamorphoses »*. A New Interpretation, Lewiston/Lampeter/Queenston, The Edwin Mellen Press, 1989 ; H. Herter, « Ovids Kunstprinzip in den *Metamorphosen* », *A/Ph*, 69, 1948, p. 129-148 ; L. Oberrauch, « Metempsychose, Universalgeschichte und Autopsie. Die Rede des Pythagoras in *Met. XV* als Kernstück epischer Legitimation », *Gymnasium*, 112/2, 2005, p. 107-121 ; S. Viarre, *L'Image et la pensée dans les « Métamorphoses » d'Ovide*, Paris, PUF, 1964, p. 227-288.
- 2 Voir par exemple : F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen*, op. cit., p. 270-271 ; R. Coleman, « Structure and Intention in the *Metamorphoses* », *CQ*, 21, 1971, p. 461-477 (voir p. 462-463 et 472-473) ; Ph. De Lacy, « Philosophical Doctrine and Poetic Technique in Ovid », art. cit., p. 156-157 ; O. Due, *Changing Forms. Studies in the « Metamorphoses » of Ovid*, Copenhagen, Gyldendal, 1974, p. 30-31, 162 ; R. Swanson, « Ovid's Pythagorean Essay », *CJ*, 54, 1958-1959, p. 21-24.
- 3 Voir entre autres : F. Graf, « Myth in Ovid », dans Ph. Hardie (dir.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, University Press, 2002, p. 120 ; D. Little, « The Speech of Pythagoras in *Metamorphoses* 15 and the Structure of the *Metamorphoses* », *Hermes*, 98, 1970, p. 340-360 ; E. Schmidt, *Ovids poetische Menschenwelt. Die Metamorphosen als Metapher und Symphonie*, Heidelberg, Winter, 1991, p. 38-41 et 46-47 ; J. Solodow, *The World of Ovid's « Metamorphoses »*, op. cit., p. 162-168.
- 4 Voir G. Galinsky, *Ovid's « Metamorphoses »*. An Introduction to the Basic Aspects, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1975, p. 104-107 ; « The Speech of Pythagoras at Ovid's *Metamorphoses* XV, 75-478 », *PLLS*, 10, 1998, p. 313-336 (voir p. 330-331) ; Ph. Hardie, « The Speech of Pythagoras », art. cit., p. 212-213 ; « Questions of Authority: the Invention of Tradition in Ovid *Metamorphoses* 15 », dans T. Habinek, A. Schiesaro (dir.), *The Roman*

cette *quaestio uexata* en procédant de la manière suivante : nous établirons d'abord, au moyen d'une étude thématique, que le discours de Pythagore, quel que soit le sens de son dialogue avec le reste des *Métamorphoses*, en est à la fois un miroir et un lieu de convergence ; nous aborderons ensuite, au-delà des effets littéraires d'échos, le problème de la cohérence de la philosophie exposée par Pythagore avec le reste de l'œuvre ; enfin, en utilisant les catégories de *confirmation*, d'*infirmité*, de *résolution* et de *transfiguration* mises en place dans le chapitre préliminaire, nous essaierons de déterminer quelles fonctions on peut assigner à la révélation finale compte tenu de son dialogue aussi réel qu'ambigu avec le reste de l'œuvre.

LE DISCOURS DE PYTHAGORE, POINT DE CONVERGENCE DES *MÉTAMORPHOSES*

286 Avant d'aborder les problèmes de cohérence du dialogue entre le discours de Pythagore et le reste des *Métamorphoses* et d'en chercher la signification, il convient en premier lieu d'établir que ce dialogue existe bel et bien et que l'épisode pythagoricien, loin de constituer un morceau de bravoure plaqué de manière arbitraire au dernier livre, est en prise directe avec l'économie thématique et structurelle de l'œuvre et qu'il en constitue même le point de convergence. Nous allons le montrer en étudiant quatre thèmes fondamentaux du discours de Pythagore qui traversent les *Métamorphoses* : le changement, l'âge d'or et sa dégénérescence du fait de la cruauté humaine, l'immortalité de l'âme et enfin la parole inspirée.

Le thème du changement

Le point de départ de l'analyse tombe sous le sens : le thème du changement, de la métamorphose entendue en son sens le plus large, qui constitue l'objet principal du discours de Pythagore (à la fois parce qu'il en occupe la place centrale et parce qu'il en constitue le développement le plus long), est précisément l'enjeu essentiel des *Métamorphoses*. Par ses formules qui le scandent, telles que *omnia mutantur* (v. 165), *nec formas seruat easdem* (v. 170), *cuncta fluunt omnisque uagans formatur imago* (v. 178), *ex aliis alias reddit natura figuras* (v. 253), *uariat faciemque nouat* (v. 255), *nil durare diu sub imagine eadem* (v. 259), *in species translata nouas* (v. 420), *immutat formas* (v. 455), l'exposé pythagoricien s'inscrit

Cultural Revolution, Cambridge, University Press, 1997, p. 182-198 (voir p. 185-189) ; S. Myers, *Ovid's Causes*, op. cit., p. 133-166 ; R. Rieks, « Zum Aufbau von Ovids *Metamorphosen* », *WJA*, 6b, 1980, p. 85-103 (ici p. 99-101) ; U. Schmitzer, « Reserare oracula mentis. Abermals zu Funktion der Pythagorasrede in Ovids *Metamorphosen* », *SIFC*, 99, 2006, p. 32-56 (voir p. 51-55) ; H. Vial, *La Métamorphose dans les « Métamorphoses » d'Ovide. Étude sur l'art de la variation*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 73-76.

très exactement dans le projet même de l'œuvre, annoncé dès le premier vers : *mutatas dicere formas*, « dire les formes changées ». Quand bien même les liens entre l'ensemble des *Métamorphoses* et le discours de Pythagore s'arrêteraient là, ce dernier serait de toute façon à comprendre comme un épisode d'ample ressaisissement final du thème fondateur du poème.

Cependant, ce dialogue se fait plus précis sur certains points. Il y a bien sûr l'écho que la doctrine de la métempsychose fournit aux nombreux épisodes où un être humain est transformé en animal, ou inversement⁵, écho qui, comme nous le verrons plus loin, n'est pas sans poser plusieurs problèmes. Mais ce n'est pas tout. Un certain nombre d'exemples pris par Pythagore pour illustrer le thème du changement universel rappellent en effet des points présents dans les livres précédents : ainsi des quatre éléments et des quatre saisons, évoqués au livre I respectivement dans l'exposé cosmogonique et dans le récit des différents âges de l'humanité⁶, et du thème des époques de la vie humaine, lié dans le discours du philosophe à celui des quatre saisons, avec une évocation de la vieillesse qui fait écho à sa description par la Sibylle au livre XIV⁷ ; ainsi de l'image de la cire, qui permet à Pythagore de penser le changement de forme à partir d'une essence invariable, et dont la remarquable aptitude à la métamorphose avait déjà été soulignée par Orphée dans son récit de l'histoire de Pygmalion⁸ ; de même, la transformation du corail en pierre au contact de l'air, de plante souple qu'il était sous l'eau, se lisait déjà dans le mythe de Persée et d'Andromède⁹ ; songeons aussi au thème de la génération spontanée à partir de la terre fertile, déjà présent dans le récit des premiers âges de la vie sur terre au livre I¹⁰ ; on relève également

- 5 Le passage de l'animal à l'homme est beaucoup plus rare dans les *Métamorphoses* : on n'en compte en effet que trois exemples, un « pur » (les fourmis, VII, 639-642) et deux correspondant à un retour à la forme humaine (Io, I, 738-746 et les compagnons d'Ulysse, XIV, 302-305). On trouvera un répertoire utile de tous les types de métamorphoses dans le poème d'Ovide dans l'ouvrage de G. Tronchet, *La Métamorphose à l'œuvre. Recherches sur la poétique d'Ovide dans les « Métamorphoses »*, Louvain/Paris, Peeters, 1998, p. 576-581.
- 6 Voir I, 52-53 : *qui (sc. aer), quanto est pondere terrae, / pondere aquae leuior, tanto est onerosior igni* ; I, 116-118 : *Iuppiter antiqui contraxit tempora ueris / perque hiemes aestusque et inaequalis autumnos / et breue uer spatii exegit quattuor annum*. Cf. respectivement XV, 237 sq. et 199 sq.
- 7 On comparera XIV, 142-143 : *sed iam felicio aetas / terga dedit tremuloque gradu uenit aegra senectus* avec XV, 212 : *inde senilis hiems tremulo uenit horrida passu*.
- 8 Comparer X, 284-286 : *ut Hymettia sole / cera remollescit tractataque pollice multas / flectitur in facies* ; XV, 169-171 : *utque nouis facilis signatur cera figuris / nec manet ut fuerat nec formam seruat eandem, / sed tamen ipsa eadem est*.
- 9 On pourra rapprocher IV, 750-752 : *nunc quoque curaliis eadem natura remansit / duritiam tacto capiant ut ab aere, quodque / uimen in aequare erat, fiat super aequora saxum* et XV, 416-417 : *Sic et curalium, quo primum contigit auras / tempore, durescit ; mollis fuit herba sub undis*.
- 10 Voir I, 416-421 : *Cetera diuersis tellus animalia formis / sponte sua peperit, postquam uetus umor ab igne / percaluit solis, caenumque udaeque paludes / intumuere aestu, fecundaque semina rerum / uiuaci nutrita solo ceu matris in aluo / creuerunt faciemque aliquam cepere morando et XV, 375-376 : Semina limus habet uirides generantia ranas / et generat truncas pedibus*.

l'exemple des eaux de Salmacis, auquel Pythagore a recours pour illustrer la capacité de l'élément liquide à changer même les esprits, puisque ces eaux éveillent l'impudicité, comme Ovide l'avait justement raconté au livre IV¹¹ ; enfin, on peut remarquer que quatre des six villes que le philosophe cite pour leur déclin ou leur croissance, Thèbes, Athènes, Troie, et Rome, correspondent à des sections importantes de l'œuvre, au travers desquelles s'est joué ou va se jouer le cours du poème¹². Tous ces éléments commencent à faire apparaître le rôle de miroir de l'œuvre joué par le discours de Pythagore, rôle qui va nous être confirmé par ses autres grands thèmes constitutifs.

Le thème de la décadence de l'âge d'or et de la cruauté des pratiques alimentaires humaines

288

Tous les commentateurs ont souligné que le thème de l'âge d'or, évoqué par Pythagore dans son discours (XV, 96-103) pour opposer l'harmonie ancestrale entre les hommes et les animaux au monde du meurtre et de la cruauté qui lui a succédé, est présent au livre I, immédiatement après la fin de l'exposé cosmogonique (I, 89-112). Certes, les deux versions présentent des différences : ainsi, celle du livre I évoque l'âge d'or comme le premier des quatre âges de l'humanité, avant les âges d'argent, de bronze et de fer (reprenant ainsi le schéma hésiodique des *Travaux et les Jours* mais sans faire mention de la race des héros), alors que Pythagore, dans le passage cité, ne fait mention que de l'âge d'or, opposé à celui qui l'a suivi et qui ne reçoit pas de nom particulier, et que plus loin dans son discours il évoque seulement l'âge d'or et l'âge de fer¹³ ; en outre, alors que l'âge d'or pythagoricien correspond au temps où les hommes s'abstenaient de porter atteinte aux animaux, il n'est pas question de ce motif dans le tableau du livre I, les raisons de la décadence successive des trois premiers âges n'étant d'ailleurs pas explicitées¹⁴. De là à en déduire que l'effet d'écho produit est superficiel et n'obéit à aucun souci réel de structure, il n'y a qu'un pas, que certains critiques n'ont pas hésité à franchir¹⁵.

Le texte ovidien mérite cependant un examen plus attentif. Tout d'abord, dans le tableau même des quatre âges du livre I, certains éléments font discrètement signe vers le discours de Pythagore : ainsi, quand Ovide décrit la nourriture de l'âge d'or, obtenue sans effort, faite d'arbuscules, de fraises, de cornouilles, de

11 Voir IV, 285-287 : *Vnde sit infamis, quare male fortibus undis / Salmacis eneruet tactosque remolliat artus, / discite. Causa latet, uis est notissima fontis* et XV, 319 : *obscenae Salmacis undae*.

12 Thèbes : livre III ; Athènes : livres VII-VIII ; Troie : livres XI-XIII ; Rome : livres XIV-XV.

13 XV, 260 : *sic ad ferrum uenistis ab auro, saecula*.

14 Voir I, 113-129.

15 Voir par exemple D. Little, « The Speech of Pythagoras », art. cit., p. 342-343.

mûres, de glands, de lait, de nectar et de miel¹⁶, l'absence de toute mention de nourriture carnée renvoie implicitement à une abstention et au respect de l'injonction pythagoricienne de préférer les mets prodigués par la terre ; de même, la description de l'âge de fer comme d'un âge d'impiété, de ruse, de trahison, de guerre et d'absence de sécurité¹⁷, renvoie négativement de manière très précise aux vertus perdues de l'âge d'or chanté par Pythagore ; et, s'il est vrai que ces vertus s'exercent ici à l'égard des animaux, là envers des hommes, on n'oubliera pas, que, selon l'argument de type *a minore ad maius* utilisé par le philosophe à la fin de son discours (XV, 463-469), la cruauté à l'égard des animaux prépare à la cruauté envers ses semblables. Mais il faut également souligner que plusieurs figures mythologiques des *Métamorphoses* illustrent le thème de la cruauté et des transgressions des normes alimentaires : c'est notamment le cas de Lycaon, roi d'Arcadie qui sert de la chair humaine à Jupiter pour voir s'il est vraiment un dieu, et que ce dernier transforme en loup féroce (I, 222-243), d'Érysichthon, personnage dont la faim sans limites finit par se retourner contre lui-même (VIII, 823-878) et du cyclope Polyphème, dont la triste nourriture est évoquée à deux reprises (XIII, 768 ; XIV, 194-209). Or le discours de Pythagore fait discrètement écho à ces trois figures, puisqu'il exhorte à ne pas imiter, entre autres animaux, les mœurs des loups dans un vers qui rappelle justement le passage du livre I évoquant Lycaon¹⁸, ni celles des Cyclopes¹⁹, et qu'il décrit l'acte sanglant de l'homme qui le premier rompit l'âge d'or en un vers qui fait songer à la fois aux pratiques d'Érysichthon et à celles de Polyphème²⁰. Enfin, plusieurs épisodes de l'œuvre évoquent la mise à mort plus ou moins cruelle d'animaux (ou son projet)²¹, et renforcent ainsi la trame

16 I, 103-106 : *contentique cibis nullo cogente creatis / arbuteos fetus montanaque fraga legebant / cornaque et in duris haerentia mora rubetis / et quae deciderant patula louis arbore glandes* ; 111-112 : *flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant, / flauaque de uiridi stillabant illice mella.*

17 I, 128-131 : *protinus inrupit uenae peioris in aeuum / omne nefas : fugere pudor uerumque fidesque ; / in quorum subiere locum fraudesque dolique / insidiaeque et uis et amor sceleratus habendi* ; 142-144 : *prodit bellum, quod pugnat utroque, / sanguineaque manu crepitantia concutit arma. / Viuitur ex raptu : non hospes ab hospite tutus [...].* À comparer avec XV, 99-103 : *tunc et aues tutae mouere per aera pennas, [...] cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem / plenaque pacis erant.*

18 Comparer XV, 87 : *cumque lupis ursi, dapibus cum sanguine gaudent* et I, 235 : *uertitur in pecudes et nunc quoque sanguine gaudet.*

19 XV, 92-93 : *nil te nisi tristia mandere saeuo / uulnera dente iuuat ritusque referre Cyclopum ?*

20 On rapprochera XV, 105 : *corporeasque dapes auidum demersit in aluum* ; VIII, 834 : *plusque cupit quo plura suam demittit in aluum* et XIV, 209 : *semianimesque artus auidam condebat in aluum.*

21 Le rapprochement le plus net concerne les poissons victimes de leur crédulité : voir XV, 101 : *nec sua credulitas pisces suspenderit hamo* et XIII, 932-934 : *captiuos ordine pisces / insuper exposui, quos aut in retia casus / aut sua credulitas in aduncos egerat hamos.* Voir aussi l'image, en II, 623-625 d'une génisse assistant au meurtre de son petit veau (*haud aliter quam cum spectante iuuenca / lactentis uituli dextra libratus ab aure / tempora discussit claro*

thématique que nous étudions, tout comme son effet de convergence vers le livre XV. Nous noterons ainsi, au passage, que tous ces éléments nous confirment une fois de plus que le thème du végétarisme dans le discours de Pythagore peut difficilement être réduit à un motif parodique puisqu'il est présent en dehors même de ce discours et concourt à la construction symbolique de l'œuvre.

Le thème de l'immortalité de l'âme

Comme nous l'avons vu, l'immortalité de l'âme présente deux visages dans le discours de Pythagore : celui, général, et exposé par le philosophe en son nom propre, de la métempsychose ; celui, particulier et exposé à travers la prophétie d'Hélénus au sujet d'Auguste, de l'apothéose réservée aux êtres d'exception. Ces deux visages se retrouvent tout au long des *Métamorphoses*.

290

En effet, tandis que le lot commun des figures humaines du poème est de subir une métamorphose qui conserve leur âme dans une nouvelle enveloppe corporelle de nature terrestre²², une poignée d'élus a le privilège de connaître l'apothéose, soit par catastérisme²³, soit par divinisation dont la nature n'est pas explicitée²⁴. Or ce cadre nous permet tout d'abord de formuler une nouvelle hypothèse quant à la place très réduite réservée à l'immortalité céleste de l'âme dans le discours de Pythagore. En effet, celle-ci peut s'expliquer non pas seulement par négligence ou désaffection d'Ovide à l'égard de la dimension proprement spirituelle du pythagorisme, mais aussi pour des raisons d'équilibre esthétique au sein des *Métamorphoses* : si le discours de Pythagore, comme nous cherchons à le montrer, est bien un miroir de l'œuvre, alors il est normal que la métempsychose y ait un traitement plus important que l'immortalité céleste de l'âme, parce que, dans le reste du poème, la métamorphose de l'homme vers l'animal est elle-même bien plus fréquente que l'apothéose. Par ailleurs, Ovide, dans l'évocation de telle ou telle divinisation, a recours à des formules

caua malleus ictu) ; en V, 478-479, l'évocation des actes de fureur de Cérès, qui, après la disparition de sa fille, envoie à la mort les cultivateurs avec leurs bœufs (*pariterque irata colonos / ruricolisque boues leto dedit*). Enfin, on notera que, dans l'épisode de Baucis et Philémon, les dieux interdisent au vieux couple de tuer leur unique oie qu'ils voulaient leur donner à manger (VIII, 684-688 : *unicus anser erat, minimae custodia uillae [...] superi uetere necari*), ce qui, au-delà du contexte immédiat, peut être interprété comme une annonce voilée de l'impératif végétarien et de l'hostilité des dieux à l'égard des sacrifices sanglants proclamés par Pythagore.

22 Un cas pose cependant problème : celui des métamorphoses en objets, en particulier par pétrification (voir la recension de G. Tronchet, *La Métamorphose à l'œuvre, op. cit.*, p. 576). Nous reviendrons plus loin sur les problèmes de cohérence entre métamorphose et métempsychose.

23 C'est le cas de : Callisto et Arcas : II, 505-507 ; Castor et Pollux : VIII, 372 ; Hercule : IX, 268-272 ; Icare et Érigone : X, 450-451 ; César : XV, 846-850.

24 Voir Ino et Mélécerte : IV, 539-542 ; Glaucus : VII, 232-233 et XIII, 945-959 ; Énée : XIV, 603-608 ; Romulus : XIV, 824-828 ; Hersilie : XIV, 847-851 ; Hippolyte : XV, 539-540 ; Auguste : XV, 870.

qui expriment un dualisme âme-corps et remotivent ainsi la dimension pythagorico-platonicienne du thème : nous songeons en particulier à la *recens anima* de César, à son âme encore fraîche au sortir du corps, que Vénus, véritable déesse psychagogue, mène vers les astres²⁵, et plus encore à la *pars sui melior* d'Hercule et à la *pars optima* d'Énée²⁶, formules qui rappellent que l'âme, par son origine divine et sa nature immortelle, constitue la « meilleure partie » de l'être, et donc aussi sa véritable identité²⁷.

Par ailleurs, un cas particulier d'immortalité et d'apothéose apparaît dans la *sphragis* finale de l'œuvre (XV, 871-879), celles du poète, mais, dans la mesure où le dialogue entre ce passage et le discours de Pythagore est riche d'ambiguïtés et met à l'épreuve la valeur de révélation pythagoricienne, nous ne présenterons ce texte que plus loin dans l'analyse²⁸.

Le thème de l'inspiration et de la révélation

L'un des aspects importants du discours de Pythagore est, nous l'avons vu, sa caractérisation comme parole inspirée par Apollon et s'employant à la révélation des secrets de la nature. Or les *Métamorphoses* mettent en scène un certain nombre de figures de l'inspiration que l'on peut rapprocher de celle du Maître de Samos.

L'aspect le plus spectaculaire de ce dialogue, bien étudié par la critique²⁹, tient à la mise en relation implicite de Pythagore avec les Muses (V, 341-661) et Orphée (X, 148-739). Inutile ici d'insister longuement sur les liens religieux bien connus qui unissent ces différentes figures : ils relèvent à la fois de la légende (toutes sont des personnages divins ou réputés divins et sont douées d'une parole de vérité, poétique ou philosophique, qui les unit dans l'inspiration apollinienne) et de l'histoire (le pythagorisme partagea comme on sait avec l'orphisme de nombreux éléments de doctrine ainsi que son organisation en

25 XV, 843-846 : *Vix ea fatus erat, media cum sede senatus constitit alma Venus, nulli cernenda, sui que / Caesaris eripuit membris nec in aera solui / passa recentem animam caelestibus intulit astris*. Ce passage pose cependant un problème : la crainte de Vénus que l'âme de César ne se dissolve dans l'air (*in aera solui*) semble peu compatible avec la doctrine pythagoricienne de l'âme, et fait davantage songer – ironie ovidienne volontaire à l'égard de César ? – à la dissipation de l'âme des *stulti* dans le stoïcisme de Chrysippe (voir D. L., VII, 157).

26 Voir respectivement IX, 268-270 : *Sic ubi mortales Tirynthius exuit artus, / parte sui meliore uiget, maiorque uideri / coepit et augusta fieri grauitate uerendus* et XIV, 603-604 : *quicquid in Aenea fuerat mortale, repurgat / et respersit aquis ; pars optima restitit illi*.

27 On peut ainsi rapprocher ces formules du *sed mens cuiusque is est quisque* en *Somnium Scipionis*, 26 (voir *supra*, p. 96-97).

28 Voir *infra*, p. 306-308.

29 L'ouvrage d'A. Bartenbach, *Motiv- und Erzählstruktur in Ovids « Metamorphosen »*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990, lui est tout entier consacré. Voir aussi N. Holzberg, « *Ter quinque volumina as carmen perpetuum*. The Division into Books in Ovid's *Metamorphoses* », *MD*, 40, 1998, p. 77-98.

« sectes » plus ou moins secrètes, avec leurs règles de vie et leurs initiations³⁰ ; par ailleurs, les Muses étaient particulièrement honorées dans le pythagorisme³¹, et pour ne donner qu'un exemple, c'est sur l'ordre de Pythagore que les habitants de Crotonne auraient élevé un *Mouseion*, un sanctuaire des Muses³². Or Ovide a cherché à matérialiser ces liens dans la structure même des *Métamorphoses*. Tout d'abord, il délègue longuement sa parole dans ces trois épisodes à ces narrateurs seconds que sont Calliope, représentante des Muses, Orphée et Pythagore : il y a donc un effet commun d'enchâssement, de superposition des voix, qui renvoie bien sûr, en dernière analyse, aux métamorphoses successives du poète lui-même à travers trois images de la parole inspirée³³. Ensuite, les Muses, présentes au livre V, ne réapparaissent de manière significative qu'en deux autres lieux des *Métamorphoses* : une première fois dans l'épisode d'Orphée, où ce dernier les invoque avant de commencer son récit³⁴ ; une seconde fois non certes dans le discours de Pythagore lui-même, mais néanmoins au livre XV, et ce dans un vers où Ovide, en sollicitant leurs révélations au moyen du verbe *pandere*³⁵, utilise le verbe « classique » de la révélation pythagoricienne présent dans le prologue des *Annales* d'Ennius et dans le discours d'Anchise³⁶, et réactualise le souvenir des métaphores de l'ouverture par lesquelles il a fait décrire par Pythagore son œuvre de révélation (*recludam*, v. 144 ; *reserabo*, v. 145). Par ailleurs, les liens entre Pythagore et Orphée sont resserrés par les effets de correspondance entre les vers par lesquels Ovide présente respectivement le philosophe de Samos (XV, 60-74) et le chanteur thrace (X, 143-147). Citons ici ce dernier passage :

*Tale nemus uates attraxerat inque ferarum | concilio, medius turbae, uolucrumque
sedebat. | Vt satis impulsas temptauit pollice chordas | et sensit uarios, quamuis diuersa
sonarent, | concordare modos, hoc uocem carmine mouit. (Met., X, 143-147.)*

Tel était le bois qu'avait attiré le chanteur divin, et il se tenait assis au milieu d'un attroupement de bêtes sauvages et d'une multitude d'oiseaux. Après avoir suffisamment testé les cordes de sa lyre en les faisant vibrer de son pouce et s'être assuré que les divers modes, tout en produisant des sons différents, étaient à l'unisson, il fit entendre sa voix par ce chant.

30 On se contentera ici de renvoyer à la mise au point de W. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 125-135.

31 Voir l'étude classique de P. Boyancé, *Le Culte des Muses...*, *op. cit.* (notamment p. 232-241).

32 Voir par ex. : Jambli., *V. P.*, 50.

33 Sur le problème des jeux de voix dans les *Métamorphoses*, voir notamment : A. Barchiesi, « Voci e istanze narrative in Ovidio », *MD*, 23, 1989, p. 55-97, repris en traduction anglaise sous le titre « Voices and Narrative "Instances" in the *Metamorphoses* », dans P. Knox (dir.), *Oxford Readings in Ovid*, Oxford, University Press, 2006, p. 274-319.

34 X, 148-149 : *Ab loue, Musa parens (cedunt louis omnia regno) | carmina nostra moue.*

35 XV, 622 : *Pandite nunc, Musae, praesentia numina uatum.*

36 Voir *supra*, p. 207-208 et 279-280.

Tandis que l'assemblée de bêtes sauvages (*ferarum concilio*) charmées par l'aura et le chant inspiré de ce *uates* apollinien qu'est Orphée préfigure celles des disciples silencieux de Pythagore émerveillés par ses paroles (XV, 66-67 : *coetusque silentum / dictaque mirantum*), le motif de l'harmonie musicale réalisée par le chantre thrace sur sa lyre évoque un thème cher au pythagorisme, même si celui-ci n'est pas développé au livre XV.

Enfin, le discours des Muses, celui d'Orphée et celui de Pythagore se trouvent respectivement au dernier livre de chacune des trois « pentades » composant les *Métamorphoses* : on peut certes entendre ce terme de « pentade » en un sens faible, pour désigner seulement un ensemble de cinq livres, et alors le discours de Pythagore remplit une pure fonction de clôture esthétique harmonieuse³⁷ ; mais on peut aussi se demander si Ovide n'a pas cherché à exploiter l'une des multiples propriétés symboliques du nombre 5 dans l'arithmologie pythagoricienne, par exemple celle du retour de l'âme sur elle-même, ce qui fait ainsi le lien avec la doctrine exposée au livre XV³⁸.

Mais d'autres figures de l'inspiration apollinienne traversent les *Métamorphoses*. Outre celles, très célèbres, de Tirésias et de la Sibylle³⁹, et celle, moins connue, d'Anius, roi de Délos, fils et prêtre d'Apollon, auquel le dieu octroya (ainsi qu'au fils de celui-ci) le don de prophétie⁴⁰, on peut s'intéresser tout particulièrement à celle de la prophétesse Ocyrhoé, fille du centaure Chiron et de la nymphe Chariclo. En effet, l'évocation de ses pouvoirs divinatoires la rapproche assez étroitement de Pythagore :

Non haec artes contenta paternas / edidicisse fuit, fatorum arcana canebat. / Ergo ubi uaticinos concepit mente furores / incaluitque deo, quem clausum pectore habebat [...]. (Met., II, 638-641.)

Cette femme, non contente d'avoir appris les arts enseignés par son père, chantait les secrets des destins. Aussi, quand elle accueillit en son esprit les délires prophétiques et fut mise en transe par le dieu qu'elle renfermait dans son cœur [...].

37 R. Rieks, « Zum Aufbau... », art. cit., souligne que Pythagore est pour ainsi dire prédestiné à clore la 3^e pentade, car tout en étant lié par la légende aux Muses et à Orphée, il est aussi une figure historique, qui peut s'inscrire à cet égard dans le temps romain du XV^e livre.

38 Sur ce point, voir les références données dans le chapitre précédent à propos de la XV^e *Héroïde*, *supra*, p. 270.

39 Voir respectivement III, 339-340 : *Ille per Aonias fama celeberrimus urbes / inreprehensa dabat populo responsa petenti* ; XIV, 107 : *deo furibunda recepto*.

40 Voir XIII, 631 sq. On notera qu'Anius, comme Pythagore, suit fidèlement la volonté d'Apollon. Voir XIII, 632-633 : *quo [...] antistite Phoebus / rite colebatur* à comparer avec XV, 143-144 : *sequar ora mouentem / rite deum*. On peut relever, même s'il s'agit sans doute d'une simple coïncidence, qu'Anius, en déplorant les changements qui affectent la vie humaine (XIII, 646 : *tanta homines rerum inconstantia uersat !*) annonce le thème fondamental du discours de Pythagore.

La prophétesse, comme Pythagore, révèle les secrets des destins (*fatorum arcana canebat*, à comparer avec *seriemque euoluere fati* en XV, 152), vaticine sous l'effet de la possession d'Apollon (*uaticinos concepit mente furores, incaluitque deo*, à rapprocher de *quoniam deus ora mouet* et de *uaticinor* en XV, 142 en 174), dieu qui est lui-même possédé intérieurement au préalable (*quem clausum pectore habebat*, à rapprocher de *Delphos meos* en XV, 144). De plus, en prophétisant, à la vue d'Esculape encore nourrisson, que celui-ci aura un jour le pouvoir de ramener une fois à la vie les hommes décédés⁴¹, et que lui-même passera de l'état de dieu à l'état de corps mortel avant de redevenir dieu et de renouveler ainsi sa destinée⁴², Ocyrhoé annonce d'une certaine manière les thèmes pythagoriciens de la permanence de la vie après la mort, du changement d'état du corps et de la divinisation. Et ce n'est sans doute pas un hasard si l'on voit justement réapparaître la figure d'Esculape dans un long épisode du livre XV (v. 622-744), présence dont l'un des enjeux pourrait bien être de mettre en rapport le salut apollinien par la médecine – puisque Esculape est le fils du dieu – avec le salut apollinien par le dévoilement des secrets de la nature et l'exhortation morale, grâce à l'intermédiaire de Pythagore⁴³.

Au terme de ce parcours, il nous semble ainsi apparaître nettement que le discours de Pythagore est bien le point de convergence des *Métamorphoses*, non pas qu'il en incarne ou résume à lui seul toute la richesse, mais parce qu'on ne trouve aucun autre épisode de l'œuvre où viennent converger autant de fils thématiques et symboliques. Que ce discours ait été conçu comme un microcosme et un miroir nous est d'ailleurs montré par certains effets de structure. En plaçant en effet vers le début de l'exposé pythagoricien l'évocation de l'âge d'or (XV, 96 *sq.*), et, vers la fin de celui-ci, la prophétie concernant l'apothéose future d'Auguste (XV, 448-449), Ovide reprend deux éléments appartenant chacun à l'une des extrémités de l'œuvre (I, 89 *sq.* et XV, 869-870). En outre, le discours de Pythagore constitue l'épisode qui se situe à l'intersection de deux réseaux majeurs de symétrie : celui qui relie, comme nous l'avons vu, les livres V, X et XV autour des figures des Muses, d'Orphée et du Maître de Samos, et celui qui relie le livre I et le livre XV, autour de certains thèmes communs, notamment celui de l'âge d'or, mais aussi celui de la parole philosophique, puisque l'exposé de Pythagore répond à l'exposé cosmogonique

41 Il, 644-645 : *animas tibi reddere ademptas / fas erit idque semel dis indignantibus ademptas.*

42 Il, 647-648 : *eque deo corpus fies exsangu deusque / qui modo corpus eras, et bis tua fata nouabis.*

43 Parmi les autres figures de la révélation dans les *Métamorphoses*, on pourrait citer le dieu étrusque Tagès fondateur de l'haruspicine : son enseignement, avec celui de Pythagore et avec la parole des Muses, est un autre élément au sein du réseau métaphorique de l'« ouverture » des secrets du monde au livre XV (v. 558-559 : *indigenae dixere Tagen, qui primus Etruscum / edocuit gentem casus aperire futuros*).

qui ouvre l'œuvre. Or le dialogue entre ces deux temps forts des *Métamorphoses* pose des problèmes d'interprétation qui, une fois constatés les effets bien réels de clôture esthétique, révèlent les ambiguïtés du sens même du rapport de la révélation pythagoricienne avec ce qui précède. C'est le point qu'il nous faut aborder à présent.

LES AMBIGUÏTÉS DU DIALOGUE ENTRE LE DISCOURS DE PYTHAGORE ET LE RESTE DES *MÉTAMORPHOSES*

Le discours de Pythagore constitue le point de convergence des *Métamorphoses* : mais instaure-t-il pour autant des liens réels de cohérence de pensée avec les livres précédents ? Pour répondre à cette question, nous nous intéresserons successivement à trois articulations qui posent des problèmes d'interprétation : celles de l'exposé pythagoricien avec la cosmogonie du livre I, avec l'univers des récits mythologiques qui constituent la plus vaste partie de l'œuvre, et enfin avec la suite du livre XV et en particulier avec son épilogue.

Exposé cosmogonique et discours de Pythagore : cohérence ou incohérence philosophique ?

Les *Métamorphoses* suggèrent à plusieurs titres le rapprochement entre le discours de Pythagore et l'exposé cosmogonique initial⁴⁴ : au niveau le plus général et le plus évident, par leur dimension philosophique commune – même si le thème des origines du monde est aussi et d'abord (avec Hésiode) un thème mythologique, ce que le texte d'Ovide, nous le verrons, ne manque pas de rappeler – et par leur place aux deux livres extrêmes de l'œuvre, mais également par différents effets d'échos plus ou moins subtils. Parmi ces échos, on peut mentionner : l'emploi de l'expression *magni primordia mundi* dans l'introduction au discours de Pythagore (XV, 67), qui renvoie au sujet initial du poème et indique que, même si ce thème n'est pas développé dans l'exposé qui suit, celui-ci constitue néanmoins l'un des champs classiques de la spéculation pythagoricienne ; la référence commune, déjà évoquée, aux quatre

44 Sur ce texte très étudié, voir notamment : L. Alfonsi, « L'inquadramento filosofico... », art. cit., p. 266-268 ; F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen: Kommentar [1]. Buch I-III*, Heidelberg, Winter, 1969, *ad loc.* ; N. Helzle, « Ovid's Cosmogony. *Metamorphoses* 1. 5-88 and the Traditions of Ancient Poetry », *PLLS*, 7, 1993, p. 123-134 ; F. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos: zur Geschichte einer Idee*, Basel, Reinhardt, 1962, p. 1-28 ; G. Maurach, « Ovids Kosmogonie: Quellenbenutzung und Traditionsstiftung », *Gymnasium*, 86, 1979, p. 131-148 ; R. McKim, « Myth against Philosophy in Ovid's Account of Creation », *CJ*, 80, 1984-1985, p. 97-108 ; K. Myers, *Ovid's Causes*, *op. cit.*, p. 40 sq. ; F. Robbins, « The Creation Story in Ovid *Met.* 1 », *CPh*, 8, 1913, p. 401-414 ; T. Robinson, « Ovid and the *Timaeus* », *Athenaeum*, 46, 1968, p. 254-260 ; S. Wheeler, « Ovid's Use of Lucretius in *Metamorphoses* 1. 67-68 », *CQ*, 45, 1995, p. 200-203 et « Imago Mundi: Another View of the Creation in Ovid's *Metamorphoses* », *AJPh*, 116, 1995, p. 95-121.

éléments (I, 52-53 et XV, 237-251) et l'écho que la doctrine pythagoricienne du changement universel apporte à la description de l'instabilité de toute chose dans le chaos primordial (I, 17 : *nulli sua forma manebat*) ; le thème des fleuves engloutis par la terre, évoqué dans la cosmogonie⁴⁵ (I, 38-40) et repris dans le discours de Pythagore assorti de deux exemples, le Lycos et l'Érasinos⁴⁶ (XV, 273-276) ; l'écho que l'expression *quisquis fuit ille* qui, dans la bouche de Pythagore (XV, 104), désigne l'homme responsable de la décadence de l'âge d'or, fournit au *quisquis fuit ille deorum*, qui, dans la cosmogonie, renvoie au dieu responsable de l'agencement de l'univers (I, 32), opposant ainsi l'auteur innommé du désordre à l'auteur innommé de l'ordre ; enfin, même s'il s'agit là d'un rapprochement ténu, peut-être purement fortuit, la reprise de l'expression *melior natura*, employée dans la cosmogonie pour désigner la nature en progrès mettant fin au conflit des éléments⁴⁷, dans le discours de Pythagore, pour évoquer certes tout autre chose – la meilleure qualité de l'air au zénith⁴⁸ (XV, 194).

296

Mais tous ces éléments ne nous prouvent pas qu'Ovide ait cherché, au-delà des effets littéraires, à mettre en place un système philosophique cohérent qui encadrerait les *Métamorphoses*. Il semble même, à première vue, qu'il en aille tout autrement, et ce pour trois raisons principales. La première est que la cosmogonie ovidienne est redevable pour une large part à des sources non philosophiques⁴⁹, et fait appel à des figures mythologiques. Si les références, dans les premiers vers, aux Titans, à Phoebé et à Amphitrite ont une valeur essentiellement métonymique et renvoient respectivement aux astres, à la Lune et à la mer⁵⁰, la mention, à la fin de l'exposé, de l'action de Prométhée sur la semence divine recueillie par la terre, comme l'une des explications possibles de la naissance de l'homme à côté de celle du rôle du dieu *opifex rerum*⁵¹, est plus problématique : elle met en concurrence le discours philosophique et le discours

45 I, 40 : *quae (sc. flumina), diuersa locis, partim sorbentur ab ipsa (sc. terra).*

46 XV, 273-276 : *Sic ubi terreno Lycus est epotus hiatu / [...] sic modo combibitur, tecto modo gurgite lapsus [...] Erasinus.*

47 I, 41 : *hanc deus et melior litem natura diremit.*

48 XV, 194-195 : *melior natura quod illic / aetheris est.*

49 Nous ne détaillerons pas ici cet aspect, qui a reçu des traitements approfondis : voir en particulier, parmi les travaux cités plus haut, ceux de N. Helzle, R. MacKim, G. Maurach, S. Wheeler (« *Imago Mundi* », art. cit.).

50 I, 10-14 : *Nullus adhuc mundo praebebat lumina Titan, / nec noua crescendo reparabat cornua Phoebae, / nec circumfuso pendebat in aere tellus / ponderibus librata suis, nec brachia longo / margine terrarum porregerat Amphitrite.* On sait que Lucrèce admet dans le *De rerum natura* (II, 655-660) le recours à de telles images mythologiques, pourvu que nulle superstition ne leur soit attachée.

51 I, 78-82 : *Natus homo est, siue hunc diuino semine fecit / ille opifex rerum, mundi melioris origo, / siue recens tellus seductaque nuper ab alto / aethere cognati retinebat semina caeli. / Quam satus lapeto, mixtam pluuiabilibus undis [...].*

mythologique et sembler suggérer que le premier n'est qu'une variation possible de la parole humaine dont il ne faut pas attendre qu'elle vienne apporter un fondement au second. Toutefois, on pourrait se dire que si le livre I et le livre XV exposaient au moins la même philosophie, fût-elle mythologisée, la cohérence de l'ensemble serait préservée. Or cela n'est peut-être pas le cas, pour les deux raisons suivantes. Premièrement, parce que la cosmogonie ovidienne, fort éloignée de celle d'un Philolaos par exemple, reste silencieuse sur des motifs pythagoriciens essentiels tels que le nombre et la décade de principes opposés⁵², et fait inversement écho à des doctrines fort diverses, parmi lesquelles celle d'Empédocle⁵³ et le stoïcisme⁵⁴. Deuxièmement, parce qu'on a pu relever un certain nombre d'incohérences apparentes entre les deux exposés : ainsi, selon R. McKim⁵⁵, l'idée pythagoricienne d'un monde éternel (XV, 239 : *aeternus mundus*,) ne s'accorderait pas avec le principe même de la cosmogonie ; quant à Ch. Segal⁵⁶, il a souligné que le livre I et le livre XV développent une conception très différente de la nature, car la *melior natura* de l'exposé cosmogonique (I, 21) qui travaille de concert avec un dieu à mettre fin au conflit des éléments, et qui est donc une puissance d'ordonnement orientée vers le progrès, n'a que peu à voir avec la *natura* qualifiée de *rerum nouatrix* par Pythagore (XV, 252) qui s'emploie avant tout à transformer chaque chose, dans un processus voué à un éternel recommencement qui n'offre guère d'issue vers un monde plus ordonné.

- 52 Voir les fragments A13-29 et B1-16 dans l'édition D.-K. et, pour une première approche, le chapitre « Number and Cosmos » de W. Burkert dans *Lore and Science...*, *op. cit.*, p. 465-482. À Rome, Cicéron et Varron avaient rappelé ces déterminations fondamentales de la pensée pythagoricienne des origines : voir respectivement *Ac.*, II, 118 et *L. L.*, V, 11.
- 53 Le rapprochement entre le texte d'Ovide et la pensée d'Empédocle, qui remonte à C. Pascal, « L'imitation di Empedocle », art. cit., tient au motif de l'opposition entre la discorde et la concorde des éléments (I, 9 : *discordia* ; 21 : *litem* ; 25 : *concordi pace*), qui renvoie au couple empédocléen φιλότις / νεῖκος. En I, 433, Ovide, pour qualifier l'opposition féconde entre le feu et l'eau, emploie l'expression *discors concordia* qui est empruntée à Horace, *Ep.*, I, 12, 19-20, où elle résume la doctrine d'Empédocle (*concordia discors*, / *Empedocles*).
- 54 L'étude qui est allée le plus loin dans la défense de l'origine stoïcienne de la cosmogonie ovidienne est celle de F. Robbins, « The Creation Story... », art. cit., qui établit notamment certains parallèles entre le texte d'Ovide et l'exposé stoïcien de Balbus au livre II du *De natura deorum* de Cicéron : *Ov.*, I, 26-31 et *Cic.*, II, 91 (cf. *Tusc.*, I, 40 et D. L. VII, 137 et 155) ; *Ov.*, I, 84-86 et *Cic.*, II, 140 (cf. *Leg.*, I, 26-27) ; *Ov.*, I, 72-73 et *Cic.*, II, 41-42. Robbins propose également de voir dans la formule ovidienne *deus et melior [...] natura* (v. 21) l'équivalent de l'assimilation stoïcienne de Dieu à la nature (cf. *Cic.*, *N. D.*, II, 36-37), ce qui expliquerait l'impossibilité à identifier précisément l'auteur de l'univers (le *quisquis fuit ille deorum* du v. 32). Enfin, Robbins voit dans les expressions *diuino semine* (v. 78) et *semina caeli* (v. 81) une allusion à la doctrine stoïcienne du *σπερματικὸς λόγος*. Sur ces hypothèses, voir les réserves de F. Lämmler, *Vom Chaos zum Kosmos*, *op. cit.*, p. 133-134. Pour les autres sources de la cosmogonie ovidienne qui ont pu être proposées, voir la synthèse de F. Bömer *ad. loc.*
- 55 R. McKim, « Myth against Philosophy... », art. cit., p. 101.
- 56 C. Segal, « Myth and Philosophy... », art. cit., p. 287. L'argument se retrouve chez M. Boillat, *Les « Métamorphoses » d'Ovide. Thèmes majeurs et problèmes de composition*, Berne/Francfort, H. Lang/P. Lang, 1976, p. 36.

Ces éléments suffisent-ils cependant à ruiner toute cohérence entre la cosmogonie et le discours de Pythagore et à accréditer l'idée d'une inconséquence ou d'une superficialité d'Ovide dans sa convocation de la parole philosophique ? Commençons par reconsidérer les contradictions apparentes entre les deux exposés. En ce qui concerne le problème du conflit entre l'éternité du monde et l'idée de cosmogonie, deux remarques s'imposent. Tout d'abord, la « création » du monde chez Ovide n'est pas une création *ex nihilo* : dans le chaos qui précède l'ordonnement de l'univers se trouvent déjà les éléments primordiaux, et il faut impérativement souligner que lorsque Pythagore parle d'un *mundus aeternus*, c'est précisément pour dire qu'il renferme les quatre éléments depuis toujours⁵⁷. De plus, la tradition pythagoricienne elle-même conciliait ou du moins faisait cohabiter ces deux thèses, puisqu'à côté de la pensée cosmogonique présente entre autres, comme nous l'avons vu, chez un Philolaos, était aussi attribuée à Pythagore, par exemple chez le pseudo-Ocellos, l'idée aristotélicienne de l'éternité du monde⁵⁸. Par ailleurs, pour ce qui est de l'image de la nature dans les deux exposés, l'opposition doit être nuancée ici encore pour deux raisons. Premièrement, parce que la *natura* dont parle Pythagore n'agit pas de manière désordonnée à défaut de conduire vers un monde plus ordonné : il s'agit en effet d'une nature qui fait bien ce qu'elle fait, comme le montre le passage consacré à la sortie de l'enfant du ventre de sa mère au moment opportun, où elle est créditée d'*artifices manus*⁵⁹, ce qui la rapproche insensiblement de la nature et aussi de l'action ouvrière du dieu de l'exposé cosmogonique. Deuxièmement, on peut se demander si la tentation même d'opposer la nature qui organise le monde à partir du chaos et la nature du livre XV qui n'introduit aucun progrès historique ou spirituel ne relève pas d'une projection de la pensée monothéiste sur le texte d'Ovide à la faveur de la ressemblance trompeuse entre sa cosmogonie et le récit biblique : or même quand la pensée païenne a proposé l'idée d'une « création » du monde, elle n'a pour autant postulé l'existence d'un progrès de l'histoire, qui suppose une conception linéaire du temps à laquelle elle est restée largement étrangère, comme le montrent bien les exemples de Platon, puisque la genèse du monde dans le *Timée* va de pair avec les cycles inversés du mythe du *Politique*, et des stoïciens, chez qui le monde est appelé à être périodiquement refait.

57 XV, 239-240 : *Quattuor aeternus genitalia corpora mundus / continet.*

58 Voir Philon, *De aetern. mund.*, 12 et Varr., *R. R.*, II, 1, 3. Voir aussi *infra*, n. 68 pour cette idée dans le *Timée* cicéronien. Sur ces questions, on peut consulter, même si le pythagorisme est peu abordé, l'ouvrage de R. Sorel, *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'origine*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

59 XV, 219-220 : *Artifices natura manus admouit et angi / corpora uisceribus distantae condita matris / noluit eque domo uacuas emisit in auras.*

En ce qui concerne à présent l'orientation philosophique de l'exposé cosmogonique, des nuances s'imposent ici encore. En effet, même si celui-ci, dans sa *réalisation*, est effectivement syncrétique et silencieux sur certains thèmes pythagoriciens majeurs (mais il en va exactement de même pour le discours de Pythagore), il n'est pas dit que la recherche d'une caution pythagoricienne ait été absente du *projet* qui a présidé à son écriture. Ce qui autorise cette hypothèse, c'est l'importance du modèle du *Timée*, qui, comme l'avait montré un article important de T. Robinson⁶⁰, se révèle à plusieurs reprises dans le texte ovidien, et apparaît même sur certains points comme une source plus probante que la source stoïcienne. Nous renvoyons le lecteur au détail de sa démonstration, mais nous pouvons mentionner les points suivants : l'idée d'un chaos précosmique composé d'éléments opposés en mouvement permanent⁶¹, qui ne présente pas d'équivalent exact dans les fragments stoïciens évoquant le chaos⁶², se rapproche bien davantage de la description platonicienne du *Timée*, 52e-53a ; on retrouve chez Ovide la même tension que chez Platon, dans la description de l'auteur de l'univers, entre l'insistance sur sa nature démiurgique, ouvrière (*mundi fabricator*, v. 57 et *ille opifex rerum*, v. 79, qui renvoient aux termes δημιουργός, *Tim.*, 29a, et τεκταινόμενος, 28d), et l'insistance sur sa nature paternelle, productrice d'un monde qui est un être vivant, d'où l'image de la semence (*diuino semine*, v. 78 qui fait indirectement écho aux termes platoniciens πατήρ, 28c, ou γέγονεν, 28b, et, ajoutons, plus directement, à un terme comme σπείρας, 41c⁶³) ; l'idée ovidienne selon laquelle l'homme, fait à l'image des dieux immortels, s'est vu accorder la position redressée afin de contempler le ciel vient d'abord du *Timée* 47b-c⁶⁴ ; enfin, le processus téléologique décrit par Ovide qui conduit à peupler d'êtres vivants, outre la voûte céleste, les eaux, la terre, et l'air⁶⁵, fait très précisément écho aux instructions données par le démiurge aux divinités intermédiaires en *Timée* 41c. On pourrait même ajouter à ces éléments l'hypothèse suivante : le *quisquis fuit ille deorum* d'Ovide (I, 32) est peut-être une allusion au caractère ineffable

60 T. Robinson, « Ovid and the *Timaeus* », art. cit.

61 I, 17-20 : *nulli sua forma manebat / obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno / frigida pugnabant calidis, umentia siccis, / mollia cim duris, sine pondere habentia pondus.*

62 Voir S.V.F., I, 103 ; II, 501, 564.

63 T. Robinson fait remarquer, contre l'hypothèse de F. Robbins d'une allusion d'Ovide à la doctrine stoïcienne du σπερματικός λόγος, que malgré l'expression *diuino semine*, on ne trouve pas pour autant chez lui, ni chez Platon, l'idée que le Démiurge engendre *lui-même* la matière, à l'inverse des stoïciens (cf. D. L., VII, 136-167).

64 Voir Ov., I, 83-86 : *finxit in effigiem moderantum cuncta deorum ; / pronaque cum spectent animalia cetera terram, / os homini sublime dedit caelumque uidere / iussit et erectos ad sidera tollere uultus.*

65 Ov., I, 72-75 : *neu regio foret ulla suis animalibus orba, / astra tenent caeleste solum formaeque deorum, / cesserunt nitidis habitandae piscibus undae, / terra feras cepit, uolucres agitabilis aer.*

du démiurge, exprimé dans le célèbre passage du *Timée* 28c, motif d'ailleurs promis, comme nous en reparlerons en abordant Apulée, à une riche postérité dans le médioplatonisme⁶⁶.

Or la cosmogonie mythique du *Timée* est exposée par le célèbre pythagoricien éponyme ; de plus, la tendance des Anciens à faire dériver tout entier cet ouvrage platonicien de l'inspiration pythagoricienne s'exprime entre autres chez Cicéron, qui fait exposer la doctrine de Platon par Nigidius Figulus dans sa traduction / transposition du *Timée*⁶⁷, et il est d'ailleurs fort possible, comme le suggère T. Robinson, qu'Ovide se soit familiarisé avec l'œuvre platonicienne par l'intermédiaire de Cicéron⁶⁸. Dans ces conditions, on ne peut absolument pas exclure qu'Ovide, élaborant sa cosmogonie à partir du modèle principal quoique non exclusif du *Timée*, l'ait envisagée non seulement comme un moment philosophique, mais encore comme un moment plus spécifiquement pythagoricien, destiné à faire très exactement pendant au discours de Pythagore au livre XV. Nous soutenons donc l'idée que l'hypothèse de la cohérence voulue, à défaut d'être pleinement réalisée, entre les deux pôles philosophiques de l'œuvre, tous deux placés sous un sceau pythagoricien, reste un pari tout à fait tenable. Mais qu'en est-il du dialogue entre le discours de Pythagore et les mythes racontés dans les *Métamorphoses* ?

300

Le discours de Pythagore et les mythes des *Métamorphoses* : complémentarité ou conflit ?

Le discours de Pythagore, comme nous l'avons montré précédemment, s'inscrit dans la continuité du reste de l'œuvre et des mythes par un jeu savamment maîtrisé d'échos autour de quelques thèmes majeurs : la métamorphose, l'âge d'or et les transgressions humaines, l'immortalité de l'âme, la parole inspirée.

66 Voir *Tim.*, 28c : Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν.

67 Sur cette œuvre, voir *supra*, p. 65. Voir aussi les témoignages de Pseudo-Plutarque et de Stobée dans *Doxographi Graeci*, p. 334 sq., selon lesquels la conception du cosmos est à peu près la même chez les pythagoriciens et chez Platon ; voir aussi Plut., *Epit.*, II, 6, qui affirme que Platon pythagorise au sujet de la genèse du monde. Enfin, selon une tradition recueillie par D. L., VIII, 85, Platon aurait acheté au prix fort l'œuvre de Philolaos, et en aurait tiré le *Timée*.

68 On remarque en effet que, dans le long fragment de l'œuvre cicéronienne qui nous est parvenu, qui traite justement du Démiurge et de l'Âme du monde, Cicéron traduit les termes platoniciens δημιουργός et τεκταίνόμενος par *artifex* et *fabricator huius tanti operis* (6), ce qui fait écho à l'*opifex rerum* et au *mundi fabricator* d'Ovide, et rend le terme de ζῶον par *animal* (voir par exemple 12, correspondant à *Tim.*, 30d) qui se retrouve à trois reprises chez Ovide (I, 72, 76, 84). On peut ajouter qu'en 7, correspondant à *Tim.*, 29a, Cicéron introduit le terme *aeternus* pour qualifier à la fois le monde et le modèle à partir duquel il a été produit (*ex quo efficitur ut sit necesse hunc, quem cernimus, mundum simulacrum aeternum esse alicuius aeterni*), alors que cette notion est absente dans la phrase platonicienne correspondante (τούτων ὑπαρχόντων αὐ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι) : Ovide a pu hériter – entre autres – de cette conciliation cicéronienne entre cosmogonie et thèse de l'éternité du monde.

Mais cette complémentarité apparente ne reste-t-elle pas superficielle ? Ne recèle-t-elle pas certaines incohérences ?

La première série de difficultés procède de la confrontation entre métamorphose et métempsycose⁶⁹. Leur ressemblance apparente cache en effet de nombreuses différences. Beaucoup tiennent à leur processus respectif : dans la métamorphose, on assiste à la transformation interne d'un corps en un autre, au changement de forme d'une même enveloppe, sans qu'il y ait migration de l'âme, alors que la métempsycose est le mouvement de l'âme à travers des enveloppes corporelles déterminées dont on ne suppose pas qu'elles soient elles aussi soumises au changement ; la migration de l'âme intervient quand le corps qui l'abritait est mort, alors que la plupart des métamorphoses racontées par Ovide ne supposent pas la mort des êtres qui les subissent ; enfin, la métamorphose résulte toujours d'une intervention divine ou magique qui survient de façon arbitraire, et ne touche de fait qu'une poignée d'êtres, alors que la métempsycose est un phénomène essentiellement naturel qui affecte l'ensemble des êtres vivants. Par ailleurs, alors que les métempsycoses évoquées par Pythagore dans son exposé sont toutes des cas de transmigration de l'âme entre l'homme et l'animal, les métamorphoses racontées dans le reste de l'œuvre sont aussi, pour une large part, des transformations d'hommes en éléments végétaux ou minéraux. Ainsi, le dialogue entre métamorphose et métempsycose reste partiel. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, parce que la seconde va de pair, dans l'exposé pythagoricien, avec deux dogmes qui posent chacun un problème important de cohérence : en effet, tandis que l'impératif végétarien est en porte-à-faux dans un poème où des hommes sont transformés en végétaux⁷⁰, la doctrine de l'immortalité de l'âme est quant à elle incompatible avec les récits de transformation par minéralisation⁷¹, où la pétrification équivaut à la mort de l'âme, principe vital d'animation.

En outre, dans son approche des phénomènes naturels, le discours de Pythagore introduit à plusieurs reprises des explications qui viennent moins fonder philosophiquement le mythe que manifester l'opposition entre le mythe et la philosophie. Ainsi, comme l'avait souligné en particulier D. Little⁷², le vers *Iuppiter an uenti discussa nube tonarent* (XV, 70) dresse l'une contre l'autre l'explication mythologique par Jupiter que le poème avait justement faite

69 La concurrence entre ces deux modèles explicatifs a fait l'objet d'un article de M. Schmitz-Emans, « Metamorphose and Metempsychose: zwei konkurrierende Modelle von Verwandlung im Spiegel der Gegenwartsliteratur », *Arcadia*, 40/2, 2005, p. 390-413.

70 Voir par exemple Daphné (I, 548-556), Narcisse (III, 509-510), Baucis et Philémon (VIII, 714-719), etc.

71 Voir par exemple Battus (II, 705-707), Aglauros (II, 819-832), Écho (III, 366-369 et 396-401), Daphnis (IV, 277-278), etc.

72 D. Little « The Speech of Pythagoras... », art. cit., p. 351-360.

sienne⁷³ et l'explication naturaliste plus conforme au discours d'un philosophe ; cet effort pythagoricien de rationalisation se voit d'ailleurs dans les explications multiples des éruptions de l'Etna (XV, 340-351), qui ne laissent aucune place à la figure mythologique du géant Typhée, évoquée précédemment dans le poème⁷⁴. Mais l'exemple le plus flagrant de conflit entre le discours de Pythagore et l'univers des mythes du reste des *Métamorphoses* tient à la négation de l'existence des Enfers par le philosophe, qu'il considère, nous l'avons vu, comme une pure fiction poétique⁷⁵. Or non seulement cette négation s'inscrit en faux contre les épisodes où Ovide évoque ou met en scène les demeures infernales⁷⁶, mais elle marque aussi virtuellement une rupture avec l'ensemble de l'œuvre, qui tombe sous le coup de l'expression *materiem uatum*.

302

Cela dit, il faut également souligner, ce qui permet de relativiser ce hiatus apparent entre mythe et philosophie mais rend cependant encore plus complexe leur dialogue, que le discours de Pythagore est lui-même émaillé de nombreuses références mythologiques. Or si parmi ces références, certaines peuvent sembler purement périphrastiques ou métonymiques (« la fille de Pallas » pour l'aurore au vers 190, « Phébus » pour le soleil au vers 191, « Diane » pour la lune au vers 196, « l'oiseau de Junon » pour le paon au vers 385⁷⁷, « l'oiseau porteur des armes de Jupiter » pour l'aigle au vers 386⁷⁸, « les colombes de Cythérée », dans le même vers⁷⁹, etc.), d'autres marquent une acceptation du symbolisme, voire de la réalité des mythes : c'est le cas des allusions aux Cyclopes, dont Pythagore défend d'imiter les mœurs (v. 93), à Atlas, sur les épaules duquel le philosophe entend se placer lors de son envol vers les cieux (v. 149), à Hercule, dont les muscles sont comparés à ceux du sportif Milon (v. 231), ou encore à Hélène, qui pleure sa jeunesse perdue (v. 233) ; mieux, dans deux passages déjà évoqués de

73 Voir le récit de l'apparition du dieu à Sémélé en III, 299-301.

74 Voir V, 346-358 et XIV, 1.

75 XV, 154-155 : *Quid Styga, quid tenebras et nomina uana timetis / materiem uatum falsique pericula mundi ?*

76 Voir notamment IV, 432-480 (catabase de Junon) ; V, 341-571 (rapt de Proserpine) ; X, 11-63 (catabase d'Orphée) ; XIV, 105-153 (catabase d'Énée) ; XV, 531-532 (mort d'Hippolyte avant sa résurrection en Virbius).

77 On remarquera que le discours de Pythagore reprend le motif de la parure de la queue du paon évoquée précédemment dans les *Métamorphoses* : comparer XV, 385 : *Iunonis uolucrum, quae cauda sidera portat* et I, 721-722 : *Excipit hos uolucrisque suae Saturnia pennis / collocat et gemmis caudam stellantibus inplet*.

78 Le motif de l'aigle porteur des armes, c'est-à-dire de la foudre de Jupiter était lui aussi déjà apparu plus tôt dans l'œuvre : voir XV, 386 : *[uolucrum] armigerumque louis* et X, 157-158, où est racontée la transformation de Jupiter en aigle afin d'enlever Ganymède : *nulla tamen alite uerti / dignatur, nisi quae posset sua fulmina ferre*.

79 Ici encore, cette expression renvoie au monde des mythes qui précède, où la colombe avait déjà été donnée comme l'oiseau de Vénus : comparer XV, 386 : *Cythereiadasque columbas* et XIII, 673-674 où Anius raconte à Anchise comment ses filles ont été transformées en colombes chères à l'épouse divine du Troyen : *pennas sumpsere, tuaeque / coniugis in uolucres, niueas abiere columbas*.

son exposé paradoxographique, Pythagore accueille comme une vérité possible la version des poètes selon laquelle la souillure des eaux de l'Anigre aurait été causée par les Centaures blessés par l'arc d'Hercule (v. 281-284), et ne tranche pas entre l'explication scientifique et l'explication mythologique des indigènes au sujet des propriétés de la fontaine de Clitorium (v. 322-328) ; enfin, dans une phrase où aucune réserve n'est formulée, Pythagore affirme que les Symplégades mirent en danger le navire des Argonautes⁸⁰.

Bref, le discours de Pythagore ne peut pas être interprété dans son ensemble comme une pure sortie rationnelle du mythe, parce qu'il en reste lui-même trop imprégné, même si, par la négation de l'existence des Enfers, il contribue à en mettre à l'épreuve la véracité. De cette contradiction comme des problèmes posés par le rapport entre métamorphose et métempsychose, certains critiques ont conclu qu'Ovide n'a pas eu le souci d'assurer à son œuvre une réelle cohérence philosophique, ou en tout cas qu'il a échoué à le faire si telle a été son intention⁸¹. Refusant pour notre part ce jugement, nous émettrons plutôt l'hypothèse suivante : certes, Ovide, parce qu'il n'est pas philosophe, ou plus exactement parce qu'il n'a pas une approche systématique de la philosophie, a pu ne pas apercevoir ou négliger certains des problèmes que posait le dialogue du discours de Pythagore avec le reste de l'œuvre, mais il est également possible que ces ambiguïtés ou ces incohérences apparentes aient été voulues et servent à mettre justement en évidence la plurivocité des liens de la philosophie avec la mythologie. Dans cette perspective, si la doctrine exposée par Pythagore correspond, mais imparfaitement, aux images du mythe, c'est parce que philosophie et mythologie, tout en pouvant participer d'une même quête de la vérité, d'un même projet d'élucidation des mystères du monde, restent deux approches irréductibles l'une à l'autre ; et, si Pythagore oscille entre critique des fictions des *uates* et accueil de leur intuitions ou de leurs images, c'est parce que la philosophie a montré qu'elle peut aussi bien dénoncer les invraisemblances et le caractère pernicieux des mythes (par exemple chez Xénophane et Platon) que sauver les mythes et les intégrer à la recherche philosophique de la vérité, notamment au moyen de lectures allégoriques, démarche que les pythagoriciens furent justement parmi les premiers à mettre en œuvre et qui connut un regain spectaculaire avec le médio puis le néoplatonisme pythagorisant⁸².

Or, pour étayer l'hypothèse selon laquelle Ovide a pu chercher à rappeler dans les *Métamorphoses* les lectures allégoriques de la mythologie opérées par les pythagoriciens, nous ferons remarquer les points suivants. Tout d'abord,

⁸⁰ XV, 337-338 : *Timuit concursibus Argo / undatrum sparsas Symplegadas elisarum.*

⁸¹ Voir notamment D. Little, « The Speech of Pythagoras... », art. cit., p. 359-360, ainsi que les références qu'il donne, p. 345-346.

⁸² Sur ce point, voir *supra*, p. 200-201.

certaines références mythologiques du texte ovidien ont peut-être été retenues parce qu'elles faisaient écho au symbolisme mystique de l'allégorèse pythagoricienne. Nous pensons notamment à la figure du géant Atlas, dont on sait par la *Théologie de l'arithmétique* de Nicomaque de Gérase qu'il était pensé comme une image de la décade, parce que tous deux soutiennent à leur façon l'univers⁸³, ce qui pourrait expliquer que Pythagore dise vouloir se poser sur ses épaules lors de son envol contemplatif. Mais on peut aussi revenir sur le cas de la condamnation des fictions des poètes au sujet des Enfers : en effet, s'il est vrai que nous l'avons interprétée dans le paragraphe précédent comme une manifestation possible de la relation critique de la philosophie à l'égard des absurdités de la mythologie, cette condamnation pouvait aussi évoquer, pour un lecteur ancien, les spéculations néopythagoriciennes sur le caractère symbolique de l'Hadès et de ses châtiments, le véritable Enfer étant la vie des hommes soumis à leurs passions⁸⁴. Force est cependant de reconnaître, à la lumière des deux exemples que nous venons de prendre, que la lettre du texte ovidien ne traduit pas de manière explicite un projet d'interprétation allégorique des mythes.

L'hypothèse est-elle donc à écarter comme improbable ? Elle le serait sans doute, si le discours de Pythagore ne présentait pas des liens troublants avec la XV^e *Héroïde*, et derrière celle-ci avec la Basilique de la Porte Majeure. Dans la mesure où Ovide, on s'en souvient, avait selon toute vraisemblance terminé la première version des *Héroïdes* par la pièce, elle aussi numérotée 15, consacrée à Sappho, figure de l'élévation de l'amour profane de la mythologie à l'amour apollinien comme le rappelle sa présence sur le stuc majeur de l'abside de la Basilique, il n'est pas interdit de penser qu'il a cherché à reproduire la même structure symbolique dans les *Métamorphoses* avec le discours de Pythagore, chargé de représenter un au-delà du mythe tout en continuant à dialoguer avec ses images. Dans cette perspective, la XV^e *Héroïde* et le discours de Pythagore pourraient bien jouer tous deux un rôle analogue de conclusion symbolique dans l'économie de leurs œuvres respectives : celui d'une intégration et d'un dépassement final de la mythologie dans une quête philosophique et spiritualiste de l'âme, Ovide ayant ainsi traduit littérairement un projet qui fut réalisé de manière architecturale par la Basilique de la Porte Majeure : de même que dans les *Héroïdes* l'amour purement terrestre incarné par les héroïnes des quatorze premières lettres s'élèverait ainsi, en la personne de Sappho, à l'amour mystique apollinien, de même, dans les *Métamorphoses*, la doctrine pythagoricienne de

83 Nicom., *Theolog.*, 55 Ast. Sur ce sujet, voir F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, op. cit., p. 579-582.

84 Voir *supra*, p. 224-225.

la métensomatose aurait pour fonction de prolonger, tout en l'intégrant à une économie de sens plus haute, le principe de la métamorphose illustré par les récits mythologiques qui précèdent. Ovide aurait ainsi reproduit dans les *Métamorphoses*, à un niveau plus ample, une structure symbolique dont il avait déjà posé les jalons dans les *Héroïdes*. Reste que le livre XV ne dépasse pas le stade de la suggestion du commentaire allégorique et tend à être lui-même absorbé dans l'univers mythologique au lieu de le fonder ou de lui apporter une illumination rétrospective véritable⁸⁵. Or cet échec relatif du discours de Pythagore à apporter un « mot de la fin » au poème se mesure encore dans sa confrontation avec la suite du livre XV : c'est le point qu'il nous reste à présent à examiner.

Le discours de Pythagore et la suite du livre XV des *Métamorphoses*

Contrairement au « Songe de Scipion », avec lequel s'achève le *De republica* cicéronien, et à la théophanie isiaque qui, nous le verrons, se déploie tout au long du dernier livre du roman d'Apulée, le discours de Pythagore, qui offre pourtant toutes les caractéristiques d'une clôture, même ambiguë, du poème d'Ovide, présente la particularité de se terminer un peu après la moitié du livre XV, et ainsi de ne pas occuper la fin matérielle de l'œuvre à proprement parler : après ce discours, le récit du poète reprend en effet son cours et raconte les épisodes d'Hippolyte, de Cipus, d'Esculape, et de l'apothéose de César, avant de laisser sa place à une invocation à Auguste puis à un épilogue en forme de *sphragis*⁸⁶. Un tel dispositif peut certes, à première vue, mettre en doute la valeur de « révélation finale » que nous avons cherché à assigner au discours de Pythagore, d'autant que les trois premiers récits qui le suivent, au lieu d'exemplifier la doctrine de la métensomatose, renouent avec le motif central de l'œuvre, celui de la métamorphose, et que l'épisode de la transformation d'Hippolyte en Virbius fait même intervenir les Enfers⁸⁷ dont, nous l'avons vu, le philosophe de Samos nie pourtant l'existence dans son exposé. Tout semble ainsi se passer comme si la révélation pythagoricienne ne changeait pas réellement la donne au sein de l'économie signifiante du poème. Comme l'écrit H. Vial : « Le discours de

85 Voir sur ce point les remarques similaires de Ph. Hardie, « Metamorphosis, Metaphor and Allegory in Latin Epic », dans M. Beissinger *et al.* (dir.), *Epic Traditions in the Contemporary*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1999, p. 92.

86 Sur le problème des effets de clôture au livre XV en dehors du discours de Pythagore, voir : A. Barchiesi, « Endgames: Ovid's *Metamorphoses* 15 and *Fasti* 6 », dans D. Roberts *et al.* (dir.), *Classical Closure, op. cit.*, p. 181-208 ; N. Davis, « The Problem of Closure in a *carmen perpetuum*. Aspects of Thematic Recapitulation in Ovid *Met.* 15 », *GB*, 9, 1980, p. 123-132 ; B. Wickkiser, « Famous Last Words: Putting Ovid's *Sphragis* back into the *Metamorphoses* », *MD*, 42, 1999, p. 113-142 ; S. Wheeler, *Narrative Dynamics in Ovid's « Metamorphoses »*, Tübingen, 2000, p. 107-154.

87 Voir *Met.*, XV, 531-532.

Pythagore n'est pas seulement précédé, mais suivi de récits de métamorphoses, qui font de lui, plutôt qu'une conclusion théorique définitive, une parenthèse philosophique curieusement isolée dans le flux mythologique⁸⁸. » On pourrait même se demander si la phrase qui précède immédiatement le début du discours de Pythagore (XV, 73-74 : *primus quoque talibus oral docta quidem soluit, sed non et credita, uerbis*, « le premier aussi il tint en ces termes un discours plein de sagesse, qui pourtant ne fut pas entendu »), en plus de renvoyer à l'indifférence humaine aux préceptes alimentaires pythagoriciens, ne retombe pas aussi, en un subtil effet autoréférentiel, sur les *Métamorphoses* elles-mêmes, dont les récits continuent à développer la *materies uatum* dénoncée par Pythagore.

Il ne nous semble pas cependant qu'il faille exagérer cette contradiction, et ce deux pour deux raisons principales. Tout d'abord, parce que nous avons vu le rapport très complexe, au sein même du discours de Pythagore, entre parole mythologique et parole philosophique et la difficulté qu'il y a à interpréter ce discours comme une pure sortie rationnelle du mythe. Ensuite, parce qu'il ne faut pas oublier qu'Ovide s'est engagé, dès le début de son œuvre, à conduire sous l'égide des Muses le fil de son récit jusqu'à son temps (I, 4 : *ad mea perpetuum deducite tempora canam*) : le poète s'est ainsi trouvé confronté au problème de l'articulation entre la fin temporelle des *Métamorphoses* (l'époque de César et d'Auguste) et la fin « idéologique » qu'il voulait leur apporter avec le discours de Pythagore, et la solution qu'il a trouvée a été d'insérer ce discours à la suite de l'épisode de Numa qui ouvre le livre XV (vers 1-59), conformément, nous l'avons vu, à la tradition voulant que le deuxième roi de Rome ait été le disciple du philosophe de Samos installé à Croton. La révélation finale de l'œuvre s'est ainsi trouvée antéposée par rapport à sa fin réelle, laissant par là même un espace qu'il était naturel de combler en reprenant la logique mythologique générale du poème, ce qui n'ôte pas pour autant au discours de Pythagore sa fonction conclusive et surplombante, que lui garantissent sans conteste possible à la fois sa taille (la moitié du livre XV), ainsi que tous les effets de récapitulation et de dialogue qu'il entretient avec l'ensemble de l'œuvre, comme nous l'avons montré dans les analyses précédentes.

En revanche, ce qui met peut-être davantage à l'épreuve la dimension conclusive du discours de Pythagore, sa valeur de révélation finale, c'est le contenu même de l'épilogue du livre XV, dans la mesure où le mot de la fin revient à Ovide lui-même, qui affirme une conception de l'immortalité qui vient concurrencer celle qu'exposait le philosophe : l'immortalité du poète grâce à son œuvre. Citons ici ce passage célèbre :

⁸⁸ Voir H. Vial, *La Métamorphose dans les « Métamorphoses » d'Ovide*, op. cit., p. 75.

*Iamque opus exegi quod nec Iouis ira nec ignis / nec poterit ferrum nec edax abolere
uetustas. / Cum uolet, illa dies, quae nil nisi corporis huius / ius habet, incerti
spatium mihi finiat aevi ; / parte tamen meliore mei super alta perennis / astra
ferar nomenque erit indelebile nostrum. / Quaque patet domitis Romana potentia
terris, / ore legar populi perque omnia saecula fama, / siquid habent ueri uatum
praesagia, uiuam. (Met., XV, 871-879.)*

Et maintenant j'ai achevé un ouvrage que ne pourront détruire ni la colère de Jupiter, ni la flamme, ni le fer, ni le temps vorace. Que le jour fatal qui n'a de droits que sur mon corps, mette, quand il voudra, un terme au cours incertain de ma vie : par la meilleure partie de mon être cependant, je serai emporté, immortel, au-delà des astres et mon nom sera impérissable. Aussi loin que la puissance romaine s'étend sur la terre domptée, les peuples me liront, et, pendant toute la durée des siècles, par ma renommée, s'il y a quelque vérité dans les pressentiments des poètes, je vivrai.

Directement inspirés, jusque dans l'emploi de certains termes, de la célèbre *Ode* III, 30 d'Horace où celui-ci affirme avoir « achevé un monument plus durable que le bronze », contre lesquels ni le temps ni les éléments ne pourront rien, et qui lui permettra de « ne pas mour[ir] tout entier », mais de voir « une bonne partie de [son] être » soustraite au trépas⁸⁹, ces vers, comme il convient de le noter d'emblée, sont également riches d'échos avec le discours de Pythagore : l'*edax uetustas* (v. 872), le temps vorace qui concourt à détruire toute chose de cette terre, renvoie au *tempus edax rerum* et à l'*inuidiosa uetustas* (v. 234) dont parlait le philosophe dans la partie de son exposé consacrée au changement universel ; l'opposition entre le corps sur lequel, et sur lui seul, la mort a droit (*nil nisi corporis huius / ius habet*, v. 873-874) et la meilleure part de l'être (*parte meliore mei*, v. 875), boucle le motif de l'apothéose et la trame dualiste qui courait des récits mythologiques jusqu'au discours de Pythagore ; l'envolée du poète vers les astres (*super alta perennis / astra ferar*, v. 875-876) rappelle celle du maître de Samos au moment de son inspiration apollinienne (*iuuat ire per alta / astra*, v. 147-148) ; enfin, l'appel à ce qu'il peut y avoir de vrai dans les pressentiments des poètes (*siquid habent ueri uatum praesagia*, v. 879), entre en résonance avec la formule pythagoricienne *nisi uatibus omnis / eripienda fides*

89 Hor., *O.*, III, 30, 1-7 : *Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius, / quod non imber edax, non Aquilo inpotens / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum. / Non omnis moriar multaque pars mei / uitabit Libitinam.* Sur cet intertexte horatien chez Ovide, voir R. Degl'Innocenti Pierini, « Numerosus Horatius. Aspetti della presenza oraziana in Ovidio », dans A. Setaioli (dir.), *Orazio: Umanità, politica, cultura*, Perugia, Università di Perugia, Istituto di filologia latina, 1995, p. 105-107. Pour un autre exemple d'utilisation de ce *topos* dans la poésie augustéenne, voir Prop., III, 2, 25-26 : *At non ingenio quaesitum nomen ab aevo / excidet : ingenio stat sine morte decus.*

(v. 282-283), qui fait une place, sans lui donner un blanc-seing, à la vérité de l'inspiration poétique à côté de la vaticination philosophico-religieuse (le *uaticinor* du vers 174). Ovide a donc manifestement cherché à suggérer un rapprochement entre le discours de Pythagore et son épilogue, et par là même une comparaison entre les promesses d'immortalité qu'ils contiennent respectivement : celle de l'âme par la métempsycose, et celle du nom et de la personnalité du poète, immortalité à la fois symbolique et bien réelle dans la survivance matérielle de l'œuvre à travers les âges.

308

Or en se référant dans le dernier vers aux intuitions des poètes (*uatum praesagia*) et en affirmant sa survie individuelle (*uiuam*), Ovide clôt son œuvre en posant un acte de foi dans la parole poétique, non dans la parole philosophique, et dans la permanence du moi contre sa dissolution dans le grand continuum vitaliste pythagoricien ; on peut même se demander avec H. Vial si cette victoire du poète sur le philosophe n'est pas déjà suggérée plus haut quand Ovide écrit qu'il sera transporté *super alta astra* et non pas seulement *per alta astra* comme Pythagore lors de son envol contemplatif⁹⁰. L'étude des autres œuvres ovidiennes dans le chapitre précédent nous avait d'ailleurs permis de montrer que des *Amours* aux *Tristes*, où l'on retrouve d'ailleurs dans certains passages les mêmes formules que dans les *Métamorphoses*⁹¹, la seule certitude et le seul véritable espoir d'Ovide semblent avoir toujours été du côté de l'immortalité poétique. Cependant, de même que dans ces œuvres, Ovide n'a jamais exclu la possibilité de l'immortalité de l'âme et semble l'avoir considérée, à côté de l'immortalité poétique, comme l'une des facettes du grand mystère de la survie, de même, le discours de Pythagore, tout en se voyant ravir le mot de la fin et une partie de son statut de révélation finale par l'apothéose du poète, reste présent, ne serait-ce que par les souvenirs thématiques et verbaux dont l'épilogue est émaillé, à l'horizon de sens de celui-ci et continue à jouer son rôle intégrateur de miroir de l'ensemble des *Métamorphoses*.

Il convient à présent de synthétiser les acquis des pages précédentes pour caractériser au mieux la nature de la révélation finale que constitue le discours de Pythagore dans l'économie du poème.

90 Voir H. Vial, *La Métamorphose dans les « Métamorphoses » d'Ovide*, op. cit., p. 76.

91 *Am.*, I, 15, 42 (*uiuam*) et *Tr.*, IV, 10, 129 (*si quid habent igitur uatum praesagia ueri*) : voir *supra*, p. 260.

Commençons, comme nous l'avions fait dans le cas du « Songe de Scipion », par recourir à quelques-unes des distinctions de Philippe Hamon relatives à la forme de la « clausule ».

La question de savoir si le discours de Pythagore constitue une clausule *stéréotypée* ou *renouvelée* est ici en partie non pertinente, dans la mesure où les *Métamorphoses* sont irréductibles à un genre littéraire de référence par rapport auquel on pourrait mesurer l'originalité clausulaire ovidienne. Cependant, si l'on admet que cette œuvre, par sa dimension narrative, sa structure temporelle générale, et son recours à l'hexamètre dactylique, relève d'une forme d'épopée, on peut la comparer avec la tradition épique latine, en l'occurrence avec les deux grands prédécesseurs d'Ovide que sont Ennius avec ses *Annales* et Virgile avec l'*Énéide*. Or ces deux épopées présentent le point commun remarquable de mettre chacune en scène une révélation pythagoricienne sur le devenir de l'âme : chez Ennius, cette révélation est placée au début de l'œuvre, parce qu'elle a pour enjeu de présenter d'emblée le poète latin comme la réincarnation d'Homère ; chez Virgile, cette révélation est placée dans le discours d'Anchise au livre VI de l'*Énéide*, c'est-à-dire au centre de l'œuvre, symbole du centre de la Terre qu'Énée atteint par sa catabase infernale avant sa remontée vers la lumière et son arrivée dans le Latium. L'originalité d'Ovide est alors d'avoir repris le motif de la révélation pythagoricienne en transposant celle-ci au dernier lieu stratégique laissé libre par ses devanciers, à savoir la fin de l'œuvre, et en faisant de cette révélation un instrument d'élucidation rétrospective (même problématique) en prise avec l'ensemble de son poème. Cependant, on voit par là qu'en se démarquant d'Ennius et de Virgile, Ovide s'est rapproché, en confiant à la parole de Pythagore le mot de la fin, du Cicéron du « Songe » et derrière lui du Platon des mythes eschatologiques finaux. Cet héritage n'exclut pas le renouvellement, car chez Ovide, c'est la parole philosophique qui succède au mythe, même si le renversement de l'ordre platonico-cicéronien n'est en réalité que partiel : la dimension révélée et l'autorité de la parole du Pythagore ovidien, qui surplombe les images des mythes traditionnels qui la précèdent, sont, *mutatis mutandis*, celles des mythes orphico-pythagoriciens de Platon et de l'apocalypse du « Songe de Scipion », qui tendent à superposer une sacralité finale sur l'ordre du *logos*.

Peut-on dire par ailleurs que le discours de Pythagore constitue une clausule *annoncée* ou *prévisible* ? La réponse nous semble être positive, car, au-delà de l'effet de surprise provoqué par ce long discours philosophique qui tranche avec les récits mythologiques précédents et qui n'était pas absolument nécessaire dans l'économie du projet des *Métamorphoses*, il apparaît qu'un certain nombre

d'éléments des quatorze premiers livres font signe par anticipation vers ce discours, même si ces signes prennent surtout sens à la seconde lecture. Nous pensons ici en particulier aux liens à la fois thématiques et structurels qui unissent le discours de Pythagore d'une part avec l'exposé cosmogonique du livre I, d'autre part avec le discours des Muses au livre V et celui d'Orphée au livre X : l'effet de symétrie avec le début de l'œuvre (dont Cicéron avait déjà donné un exemple abouti en élaborant un dialogue étroit entre l'entretien préliminaire du livre I du *De republica* et le « Songe de Scipion ») se conjugue avec le cycle du mouvement pentadique pour exiger au livre XV une parole à la fois philosophique et inspirée, capable de répondre à la fois au matériau du *Timée* et aux figures symboliques des Muses et d'Orphée, ce qui appelle en quelque sorte Pythagore. Ces différents éléments montrent, avec d'autres, que la révélation du livre XV fonctionne comme une *clausule fermante*, dans la mesure où elle amène le lecteur à synthétiser en elle les fils épars de l'œuvre. En revanche, à l'inverse du « Songe de Scipion » par exemple, elle n'est simultanément que très partiellement *ouvrante* : en effet, si l'on excepte l'annonce ambiguë de l'apothéose d'Auguste, seul exemple d'une tension vers un au-delà du monde comme du poème, le discours de Pythagore clôt les *Métamorphoses* en ne donnant pas d'autre horizon que celui des livres précédents, à savoir une soumission inéluctable de toutes choses aux forces du changement.

Ce dernier point permet de faire le lien avec les fonctions de la révélation finale exposées dans le chapitre préliminaire. Trois nous paraissent pertinentes pour caractériser, compte tenu des analyses précédentes, le rapport du discours de Pythagore au reste des *Métamorphoses* : la *confirmation*, l'*infirmité*, et la *transfiguration*.

La révélation pythagoricienne présente une fonction de *confirmation*, parce que, lieu de convergence de nombreux fils thématiques qui parcourent l'œuvre (le changement, l'âge d'or et les transgressions introduites par la cruauté humaine, l'immortalité de l'âme, l'inspiration et la parole de dévoilement), elle constitue un miroir des *Métamorphoses*, en même temps qu'un *climax*, où l'essentiel des images du mythe est validé par la double autorité philosophique et religieuse de la parole de Pythagore. Elle a également une valeur confirmative si l'on admet qu'elle met rétrospectivement en lumière la nature pythagoricienne de la philosophie qui sous-tendait certains passages de l'œuvre, en particulier l'exposé cosmogonique, possiblement conçu comme une variation sur la science pythagoricienne *via* le modèle du *Timée*.

Cependant, le discours de Pythagore présente aussi une fonction d'*infirmité* à deux titres : tout d'abord, parce que l'étiologie mythologique et l'explication philosophique introduite par Pythagore sont parfois en contradiction (comme au sujet du phénomène des éruptions de l'Etna), ou demeurent incompatibles

malgré des ressemblances apparentes (la métamorphose et la métempsycose) ; ensuite, parce que Pythagore, en dénonçant comme une fiction poétique l'existence des Enfers, prend le contre-pied des épisodes de l'œuvre où ceux-ci sont évoqués ou mis en scène, et, au-delà de cet exemple particulier, marque une césure entre l'univers du mythe représenté par les livres précédents et la parole philosophique et religieuse produite par l'authentique inspiration (le *uaticinor* du vers 174). Dans les deux cas, la révélation finale tend à faire émerger une vérité d'un autre ordre, de nature à balayer comme des erreurs ou comme des intuitions infraphilosophiques les images du mythe.

Mais cette infirmation reste en grande partie virtuelle, parce que le discours de Pythagore est lui-même émaillé de références mythologiques et accueille malgré tout à plusieurs reprises les dires des poètes comme des explications possibles de certains phénomènes naturels. Il faut alors envisager une fonction de *transfiguration* assignée à la révélation pythagoricienne, calquée sur le modèle des interprétations allégoriques de la mythologie opérées entre autres par les pythagoriciens : le livre XV n'a pas pour fonction de confirmer ou d'infirmier radicalement l'univers mythologique des *Métamorphoses*, mais de suggérer à la fois son intégration et son dépassement symbolique dans une quête de la vérité, ce qui fait signe vers la XV^e *Héroïde* et la Basilique de la Porte Majeure. Cependant, cette transfiguration reste elle aussi largement virtuelle, parce que, malgré quelques rapprochements ponctuels avec l'allégorèse pythagoricienne (sur la figure d'Atlas ou les Enfers notamment), le discours de Pythagore la suggère plus qu'il ne la met véritablement en œuvre à partir du substrat des livres précédents.

La richesse mais aussi la beauté du texte ovidien tiennent donc précisément à cette ambiguïté fondamentale : le discours de Pythagore constitue bien la révélation finale des *Métamorphoses*, mais chacune des fonctions qu'on peut lui assigner dans cette dynamique apocalyptique se dérobe tour à tour, et l'on peine en définitive à savoir ce que ce discours révèle vraiment, si ce n'est peut-être l'impossibilité de figer ce Protée qu'est la parole créatrice d'Ovide dans l'une ou l'autre de ses épiphanies – Ovide à qui revient par son *uiuam*, avec et contre Pythagore, le mot de la fin. À cet égard, ce n'est pas un hasard si on ne peut pas, en toute rigueur, solliciter la quatrième fonction de la révélation finale que nous avons définie, celle de la *résolution* : le discours de Pythagore, loin de résoudre la tension entre mythologie et philosophie présente dès l'exposé cosmogonique, la prolonge et ne donne aucune clef définitive pour régler leur dialogue. La révélation ovidienne, tels les oracles d'Apollon Loxias, est une lumière qui laisse dans l'ombre.

TROISIÈME PARTIE

La théophanie d'Isis
(Apulée, *Métamorphoses*, livre XI)

ÉTUDE DU LIVRE XI DES *MÉTAMORPHOSES* D'APULÉEPRÉAMBULE : LE CONTEXTE RELIGIEUX DU LIVRE XI DES *MÉTAMORPHOSES*

De même que nous avons vu le « Songe de Scipion » et le discours de Pythagore chez Ovide s'enraciner dans un contexte déterminé de l'histoire des idées – lié, dans l'un et l'autre cas, au renouveau du pythagorisme et du platonisme pythagorisant dans la philosophie de la fin de la période hellénistique –, de même le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée s'inscrit dans un mouvement précis de l'histoire des mentalités : celui du triomphe du culte isiaque dans l'empire romain, qui a su progressivement, malgré les résistances à l'égard de ce qui pouvait apparaître comme une *superstitio* orientale, charmer les consciences depuis les masses populaires jusqu'aux empereurs et faire concurrence à la religion traditionnelle en offrant des voies nouvelles de salut et de communication avec la divinité. Nous ne chercherons évidemment pas, dans les pages qui suivent, à dresser un panorama exhaustif des différents aspects de l'influence de la religion isiaque dans l'empire romain, entreprise qui excéderait de beaucoup les limites de notre travail et pour laquelle nous ne pouvons que renvoyer aux travaux classiques des études isiaques¹. Nous nous contenterons ici de présenter les points qui nous paraissent les plus importants pour notre propos, en commençant par quelques considérations d'ordre historique.

Le culte isiaque à Rome : jalons historiques

C'est à partir de l'époque hellénistique que le culte isiaque a commencé à se développer en Grèce puis à Rome. Sous l'impulsion probable des prêtres égyptiens désireux de populariser leur religion auprès des colons grecs (et d'obtenir d'eux certains avantages économiques pour leurs cultes), et avec l'appui des souverains lagides soucieux d'unifier les Grecs et les Égyptiens et de passer pour les héritiers légitimes des Pharaons, les principaux dieux égyptiens furent hellénisés à la faveur d'un vaste processus syncrétique² : tout d'abord, une figure nouvelle fut créée, celle de Sarapis, divinité « mixte » correspondant

1 Voir à ce sujet les titres regroupés dans la bibliographie générale p. 503-505.

2 Pour une mise au point à ce sujet, voir M. Malaise, « Le problème de l'hellénisation d'Isis », dans L. Bricault (dir.), *De Memphis à Rome*, Leiden, Brill, 2000, 1-17.

à Osiris Apis (Apis étant le taureau honoré à Memphis et considéré comme l'incarnation d'Osiris) assimilé à la fois à Zeus (par sa souveraineté), à Hadès (par son pouvoir sur l'au-delà), à Dionysos (par sa fertilité), à Asclépios (par son pouvoir de guérison), et à Hélios (par son aspect solaire) ; quant à Isis, elle fut assimilée à de nombreuses déesses du panthéon grec, non seulement Déméter, dont la correspondance avec Isis était déjà notée par Hérodote³, mais aussi, entre autres exemples, Aphrodite, Artémis, Tychè ou Hécate⁴. Se répandant sous cette forme hellénisée d'abord dans les régions où s'exerçait l'influence lagide (de l'Asie mineure et de Chypre à l'Italie du Sud et à la Sicile en passant par Délos et Athènes), la religion égyptienne gagne à partir de la fin du II^e siècle avant J.-C. la Campanie⁵ : les deux lieux de culte les plus anciennement attestés sont le sérapéum de Pouzzoles vers 105 avant J.-C. et, à la même époque, le grand iséum de Pompéi, ville dont la communauté isiaque fut particulièrement nombreuse.

316

La religion isiaque pénètre à Rome au moins au temps de Sylla, comme nous l'apprend le roman d'Apulée qui évoque la création d'un collège de prêtres d'Isis (les pastophores) à cette époque⁶. Après une première période qui court jusqu'au principat de Tibère et qui est marquée à la fois par la répression de ce culte par les autorités publiques et par l'engouement continu qu'il suscite auprès des masses populaires⁷, le principat de Caligula constitue un véritable tournant

3 Voir Hdt., II, 59 et 156.

4 Sur ces identifications multiples qui conduisent à faire d'Isis une déesse « myrionyme » absorbant un nombre toujours croissant de divinités du paganisme gréco-latin et devenant ainsi une figure de l'« hénothéisme », voir *infra*, p. 339-342.

5 Sur le rôle décisif des marchands dans la diffusion des cultes isiaques en Italie, voir M. Malaise, *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972, p. 255-352.

6 *Met.*, XI, 30, 6 : *collegii uetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi*.

7 En 58 les dieux égyptiens sont interdits du Capitole, et leurs autels plusieurs fois détruits (voir Tert., *Ad Nat.*, I, 10, 17-18 et *Apol.*, 6, 8), mesures renouvelées en 53 et en 48 (voir Dio. Cass., XL, 47, 4 et XLII, 26, 2). En 43 av. J.-C. pourtant, les triumvirs autorisent la construction d'un temple officiel en l'honneur d'Isis et de Sérapis (voir Dio. Cass., XLVII, 15, 4), décision dans laquelle on a pu voir une concession tactique d'Octave aux *populares* ou une marque de l'orientalisme d'Antoine (voir M. Malaise, *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 378-379) : mais ce temple semble n'avoir jamais vu le jour, et, devenu maître du pouvoir, Octave fait interdire en 28 les cultes égyptiens dans le pomerium (voir Dio. Cass., LIII, 2, 4). La répression est aggravée par une mesure prise en 21 par Agrippa qui interdit les cultes égyptiens non plus seulement dans le pomerium, mais aussi dans les faubourgs de Rome (voir Dio. Cass., LIV, 6, 6) : cependant, la ferveur isiaque continue à se développer, comme nous l'apprennent les nombreuses allusions des poètes augustéens qui attestent de son succès, notamment auprès du menu peuple et des femmes (voir entre autres Hor., *Ep.*, I, 17, 58-61 ; Tib., I, 3, 23-30 ; I, 7, 23-54 ; Prop., II, 28, 61-62 ; II, 33, 1-20 ; IV, 5, 33-34 ; Ov., *Am.*, II, 2, 25-26 ; II, 13, 7-18 ; III, 9, 33-34). Enfin, dernier épisode de ce long jeu du chat et de la souris entre le pouvoir et l'isisme, Tibère lance en 19 après J.-C. une nouvelle vague de persécutions contre les cultes égyptiens (et juifs) : ceux-ci sont interdits, les adeptes de ces religions sont contraints à brûler leurs vêtements sacrés et tous leurs objets de culte, et un temple d'Isis, construit au Champ de Mars malgré l'interdiction d'Agrippa, est détruit, tandis que la statue de la déesse est précipitée dans le Tibre (voir Tac., *Ann.*, II, 85, 5 ; Suet., *Tib.*, 36, 1-2 ; Flav. Joseph., *Ant. lud.*, XVIII, 65-80).

dans l'histoire du culte isiaque à Rome, puisqu'il marque la fin des persécutions dont celui-ci fut victime et la consécration de son triomphe à la faveur de l'égyptophilie plus ou moins affirmée d'un certain nombre d'empereurs. Désireux d'introduire à Rome une monarchie absolue et théocratique, Caligula chercha un modèle du côté de l'Égypte : par exemple, il prétendit se faire appeler *Soter*, *Euergetes*, *Epiphanes*⁸, épithètes sacrées des Ptolémées, fit célébrer ses vertus dans des cantates semblables à celles qui louaient les souverains égyptiens⁹, et introduisit la pratique de la prosternation¹⁰ ; par ailleurs, il fit reconstruire le temple d'Isis du Champ de Mars qui devint le magnifique sanctuaire appelé l'*Iseum Campense*, introduisit les fêtes isiaques dans le calendrier romain¹¹, et fut lui-même selon toute vraisemblance initié aux mystères isiaques¹². De Caligula à Marc-Aurèle, dont le principat (161-180) est contemporain du roman d'Apulée¹³, on peut citer notamment, parmi les empereurs ayant témoigné de la sympathie à l'égard des cultes égyptiens : Othon, qui célébra publiquement le culte d'Isis en habits de lin¹⁴ ; Vespasien, qui passa avec son fils Titus la nuit qui précéda la célébration de son triomphe sur la Judée dans l'*Iseum Campense* en reconnaissance de l'aide que lui avaient apportée les dieux égyptiens¹⁵ ; Domitien, qui après avoir échappé à un massacre sur le Capitole ordonné par Vitellius en se déguisant en prêtre d'Isis¹⁶, fit reconstruire, une fois devenu empereur, le temple de la déesse incendié en 80 et édifier dans son voisinage un arc à Isis couronné d'une décoration symbolisant l'aide des dieux égyptiens dans la soumission de la Judée ; ou encore Hadrien, qui associa les cultes alexandrins à celui d'Antinoüs et fit reproduire le site de Canope dans sa villa de Tivoli, qu'il orna de nombreuses statues de dieux égyptiens¹⁷. L'apogée du culte isiaque peut être situé sous la domination des Sévères, et en particulier de Caracalla (211-217) qui alla jusqu'à intégrer officiellement Isis et Sérapis au rang de divinités romaines en faisant construire un ou deux sanctuaires dédiés

8 Voir Philon, *Legatio*, 22 ; 188.

9 Voir Suet., *Calig.*, 16, 4 ; Dio. Cass., LVI, 29, 6.

10 Voir Dio. Cass., LIX, 27.

11 On pourra se reporter aux observations de M. Malaise, *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 226-227.

12 Suidas (l, p. 503 Adler) rapporte que Caligula s'occupait de rites d'initiation et accomplissait des mystères étrangers ; Suet., *Calig.*, 57, 4 indique que l'empereur avait projeté pour la nuit qui suivit sa mort de faire représenter par des Égyptiens et des Éthiopiens des scènes tirées des Enfers, ce que l'on peut mettre en relation avec le passage des *Métamorphoses* où Lucius dit avoir approché le seuil de Proserpine lors de son initiation aux mystères d'Isis (XI, 23, 7).

13 Sur la question de la date des *Métamorphoses*, voir *infra*, p. 379.

14 Voir Suet., *Otho*, 12, 2.

15 Voir Flav. Joseph., *Ant. lud.*, VI, 123 ; par ailleurs, c'est la même année (71) que la religion égyptienne fit son entrée dans la numismatique romaine, avec la représentation de l'*Iseum Campense*, peut-être en commémoration de la nuit qu'y passa Vespasien.

16 Voir Tac., *Hist.*, III, 71, 1 ; Suet., *Domit.*, 1, 4.

17 Voir M. Malaise, *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 419-427.

à ces divinités dans le pomerium¹⁸. La ferveur isiaque ne s'estompe par la suite que lentement face au succès croissant des cultes mithriaques et surtout du christianisme : à en croire le témoignage de Rutilius Namatianus, des fêtes en l'honneur d'Isis et d'Osiris étaient encore célébrées en 416 à Falérie¹⁹.

À l'époque du roman d'Apulée, la religion isiaque, autrefois réservée à la populace et persécutée en tant que *superstitio* subversive, a donc su s'imposer dans les mentalités romaines jusqu'à trouver des adeptes au sommet de l'État et à imprégner profondément la religion nationale²⁰, tout en continuant sa diffusion dans de nombreuses provinces de l'empire²¹. Or, comment expliquer un tel succès ? Au-delà du rôle certes décisif joué par des structures politiques favorables (les zones d'influence du pouvoir lagide à l'époque hellénistique et, plus tard, la centralisation de l'empire romain), les raisons sont aussi à chercher du côté de la personnalité des dieux égyptiens et en particulier d'Isis, telle qu'elle a été reçue dans le monde gréco-latin : comme nous le verrons plus loin en étudiant le texte d'Apulée et en comparant celui-ci avec les données des inscriptions grecques et latines et de la littérature dite aréalogique²², Isis est devenue une figure de l'unicité et de la toute-puissance à la faveur de son identification à de nombreuses divinités du panthéon traditionnel, en même temps que du salut, à la faveur de ses interventions secourables comme de ses mystères. La déesse avait ainsi pour séduire de précieux atouts, en particulier au moment où, à l'âge impérial, les divinités traditionnelles gréco-romaines semblent n'avoir plus suffi à rassurer l'inquiétude à l'égard de l'ordre du destin, à étancher la soif de communication avec la divinité et à satisfaire l'aspiration au salut individuel²³. À cet égard, nous allons montrer comment le thème du salut isiaque a servi de matrice à l'élaboration de plusieurs récits dans la littérature grecque et latine des deux premiers siècles de l'Empire, qui constituent ainsi une tradition littéraire dans laquelle s'inscrit le roman d'Apulée.

318

18 Voir *ibid.*, p. 439-442.

19 Rut. Namat., *De reditu*, 373-376.

20 Voir vers 200, la formule de Minucius Félix dans l'*Octavius*, 22, 1 : *Haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt*.

21 Voir à ce sujet L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Paris, Institut de France, De Boccard, 2001.

22 Les textes dits « aréalogiques » sont ceux qui célèbrent, sous la forme d'une énumération, les vertus (ἀρεταί) d'une divinité, en l'occurrence Isis : un grand nombre de ces textes est rassemblé dans l'ouvrage de M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-religion*, Hildesheim, Olms, 1985.

23 Comme introduction à l'état d'esprit religieux de l'époque impériale, on pourra lire par exemple : R. Turcan, « Les démons et la crise du paganisme gréco-romain », *RPhA*, 21, 2003, p. 33-54 ; P. Veyne, « Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou "oracles" », *Latomus*, 45, 1986, p. 259-283 ; « La nouvelle piété sous l'Empire : s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples », *RPh*, 63, 1989, p. 175-194.

Nous connaissons, outre le livre XI du roman d'Apulée, trois mises en scène diégétiques du salut isiaque dans la littérature gréco-latine impériale : elles se trouvent respectivement dans l'épisode d'Iphis au livre IX des *Métamorphoses* d'Ovide, dans la *Vie d'Ésope*, et dans les *Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse. Après les avoir analysées successivement, nous nous demanderons s'il est en outre permis d'envisager un dénouement isiaque pour le roman perdu qui passe pour avoir servi de modèle à celui d'Apulée, à savoir les *Métamorphoses* attribuées à Lucius de Patras.

Le récit qui clôt le livre IX des *Métamorphoses* est celui du mythe d'Iphis, jeune fille que sa mère Téléthuse a fait passer dès sa naissance pour un garçon afin de la soustraire à la mort, son mari Ligdus l'ayant avertie qu'il n'élèverait qu'un enfant mâle. Ce récit met en scène à deux reprises la figure d'Isis, qui vient assurer Téléthuse, qui se trouve être l'une de ses fidèles, que son enfant est placé sous sa protection. Nous évoquerons ici la première intervention de la déesse, qui se situe à la fin de la grossesse de Téléthuse, à qui son mari a déjà fait savoir sa décision de mettre à mort leur enfant au cas où il s'agirait d'une fille :

« Elle avait déjà du mal à porter son ventre alourdi par le fardeau parvenu à terme, quand, au milieu de la nuit, sous l'apparence d'un songe, elle vit ou crut voir se dresser devant sa couche la fille d'Inachus, accompagnée de son cortège sacré ; elle avait au front un croissant de lune avec des épis blonds d'un or resplendissant et l'insigne royal ; auprès d'elle se tenaient Anubis l'aboyeur, la sainte Bubastis, Apis aux multiples couleurs, le dieu qui retient sa voix et qui de son doigt invite au silence, des sistres, Osiris qu'on n'a jamais fini de chercher, et ce serpent étranger tout gonflé d'un venin qui plonge dans le sommeil. Alors la déesse s'adressa à elle, comme tirée de son sommeil et témoin d'un spectacle palpable : "Ô Téléthuse, qui fais partie de mes fidèles, laisse-là tes lourds soucis et dérobe-toi aux ordres de ton époux ; et n'hésite pas, lorsque Lucine t'aura allégé de ton enfant, à l'élever, quel qu'il soit. Je suis une déesse secourable et je porte de l'aide quand on m'implore ; tu n'auras pas à te plaindre d'avoir honoré une divinité ingrate." Sur ces conseils elle quitta la chambre. »²⁴

24 Ov., *Met.*, IX, 684-701 : *lamque ferendo / uix erat illa grauem maturo pondere uentrem, / cum medio noctis spatio sub imagine somni / Inachis ante torum, pompa comitata sacrorum, / aut stetit aut uisa est ; inerant lunaria fronti / cornua cum spicis nitido flauentibus auro / et regale decus ; cum qua latrator Anubis, / sanctaque Bubastis, uariusque coloribus Apis, / quique premit uocem digitoque silentia suadet / sistraque erant numquamque satis quaesitus Osiris / plenaque somniferis serpens peregrina uenenis. / Tum uelut excussam somno et manifesta uidentem / sic adfata dea est : « Pars o Telethusa mearum, / pone graues curas, mandataque falle mariti ; / nec dubita, cum te partu Lucina leuarit, / tollere quicquid erit. Dea sum auxiliaris opemque / exorata fero ; nec te coluisse quereris / ingratum numen. » Monuit thalamoque recessit.*

Ovide a donc, à partir de caractéristiques bien connues de la déesse, à savoir sa nature secourable et sa tendance à se manifester en songe pour porter ce secours²⁵, construit une très belle mise en scène d'épiphanie salvifique isiaque. Cette révélation tient d'abord au truchement du songe (*sub imagine somni*), lieu ambigu qui rend incertaine la réalité de la vision (*aut stetit aut uisa est*) mais dont l'évidence est pourtant semblable à celle d'une vision à l'état de veille (*uelut excussam somno et manifesta uidentem*) et qui est le support, avec la manifestation de la déesse elle-même, de ses attributs éclatants symboles d'illumination (*nitido flauentibus auro*) et enfin de son cortège, d'un spectaculaire déploiement du divin. La révélation tient ensuite au discours de la déesse, d'ordre à la fois parénétiq ue, puisqu'elle avertit (*monuit*) Téléthuse de la conduite qu'elle doit adopter pour sauver son enfant, et théologique, puisque Isis révèle, à l'occasion de cet acte de salut particulier, sa nature même de déesse secourable accessible aux prières (*dea sum auxiliaris opemque exorata fero*). Le récit d'Ovide préfigure donc à plus d'un titre la mise en scène de révélation isiaque du livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée, et on peut même le tenir, comme l'a montré J. Krabbe²⁶, pour l'un de ses modèles directs, comme le suggèrent plusieurs effets d'étroite correspondance verbale²⁷.

Un deuxième exemple de récit du salut isiaque est fourni par la *Vie d'Ésope*, œuvre anonyme existant sous plusieurs versions, dont la forme écrite archétypale pourrait dater de la fin du 1^{er} siècle ou du début du 1^{er} siècle après J.-C., mais dont de nombreux éléments circulaient déjà depuis le 5^e siècle avant J.-C.²⁸. Parmi les trois versions dont nous disposons, l'une, reconnue par les spécialistes comme la plus ancienne et représentée par un unique manuscrit qui se trouvait autrefois au monastère de Grottaferrata – d'où son nom de recension G²⁹ – fait intervenir la figure d'Isis dans son rôle salvateur³⁰ : dans cette version en effet,

25 Voir à ce sujet *infra*, p. 335-336.

26 J. Krabbe, *The « Metamorphoses » of Apuleius*, New York, Peter Lang, 1989, p. 50-53.

27 L'apparition en songe de la déesse donne lieu à des formules assez semblables (*aut stetit aut uisa est* chez Ovide et *constitisse uisum est* en XI, 3, 2 chez Apulée) ; la nature secourable d'Isis est exprimée par le même terme (*auxiliaris*, employé en XI, 10, 4 chez Apulée) ; par ailleurs, la fin des deux visions est décrite en des termes assez proches puisque, dans le dernier vers du passage cité, le groupe *ingratum numen [...] recessit* trouve un écho chez Apulée avec la formule *numen inuictum in se recessit* en XI, 7, 1, et que les deux « visités » par Isis se lèvent aussitôt (*surgit* en IX, 702 chez Ovide et *exsurgo* en XI, 7, 1 chez Apulée).

28 On trouvera une mise au point sur ces questions dans l'édition récente de C. Jouanno, avec introduction, traduction et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 14-22.

29 Le texte traduit par C. Jouanno est justement celui de cette version. Le texte grec a été édité entre autres par B. Perry, *Aesopica*, Urbana, University of Illinois Press, 1952, p. 33-77 : l'extrait cité ci-dessous l'est d'après cette édition.

30 À ce sujet, voir par exemple J. Dillery, « Aesop, Isis, and the Heliconian Muses », *CPh*, 94, 1999, p. 268-280 ; E. Finkelpearl, « Lucius and Aesop Gain a Voice: Apuleius *Met.* 11. 1-2 and *Vita Aesopi* 7 », dans S. Panayotakis *et al.* (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 37-51.

Ésope, né muet, retrouve la parole grâce à l'intervention de la déesse, invoquée par l'une de ses prêtresses en remerciement de l'aide qu'il lui a apportée alors qu'elle s'était égarée. Nous citerons ici le texte de cette prière :

« Diadème de toute la terre, Isis aux mille noms, prends pitié de cet ouvrier, de ce malheureux, de cet être pieux, en remerciement de la piété qu'il a témoignée non à ma propre personne, maîtresse, mais à tes insignes. Et si tu ne veux pas améliorer son sort au point de lui accorder une existence opulente, que d'autres dieux lui ont refusée, accorde-lui au moins le don de parole : car même ce qui a sombré dans les ténèbres, tu es capable de le ramener à la lumière. » À peine la prêtresse avait-elle formulé ces vœux qu'Isis la souveraine l'exauça. »³¹

Ce texte offre un certain nombre de thèmes, issus de la littérature aréalogique isiaque, que nous retrouverons au cœur du livre XI d'Apulée : la toute-puissance d'Isis, symbolisée ici à la fois par l'emblème royal du diadème, l'épithète de κυρία et par la capacité à faire des miracles ; l'universalité, avec l'épithète *myrionyme* ; la providence attentive (ὕπῆκουσεν). Mais d'autres parallèles entre les deux œuvres se dessinent encore, comme le motif de la sortie des ténèbres vers la lumière et la présentation d'Isis comme le dernier recours possible après l'abandon des autres dieux ; quant au thème de la parole rendue, il se retrouve lui aussi dans les *Métamorphoses*, et il constitue peut-être implicitement, comme l'a proposé E. Finkelpearl³², le premier acte salvifique d'Isis avant même son épiphanie, car la prière que Lucius adresse à la maîtresse du monde (sans savoir encore son nom), accompagnée de lamentations, suggère que Lucius, quoique toujours prisonnier de son corps d'âne, a retrouvé miraculeusement la faculté de parler³³. Il y a là une évidente parenté d'inspiration, quoiqu'il soit impossible de préciser si Apulée a pu connaître cette version de la *Vie d'Ésope*.

Un troisième récit de l'époque impériale faisant intervenir la figure salvatrice d'Isis est le roman de Xénophon d'Éphèse. Les *Ephesiaca*, dont la rédaction pourrait remonter, selon certains spécialistes, au 1^{er} siècle ap. J.-C.³⁴, nous racontent les aventures de deux jeunes gens, Anthia et Habrocomes, qui, promis

31 *Vit. Aeor.*, 5 (traduction C. Jouanno, éd. cit.) : « Διάδημα τῆς ὅλης οἰκουμένης, Ἴσι μυριώνυμε, ἐλέησον τόνδε τὸν ἐργάτην, τὸν κακοπαθοῦντα, τὸν εὐσεβῆ, ἀνθ' ὧν εὐσέβησεν, οὐκ εἰς ἐμέ, δέσποινα, ἀλλ' εἰς τὸ σὸν σχῆμα. Καὶ εἰ μὴ πολυτάλαντον τὸν βίον αὐτοῦ διορθώσασθαι βούλει, ὃν ἄλλοι θεοὶ ἀπήρηται, τὸ γοῦν λαλεῖν αὐτῷ χάρισαι· δυνατὴ γὰρ σὺ καὶ τὰ ἐν σκότει πεπτωκότα πάλιν εἰς φῶς προελέσθαι. Εὐξαμένης δὲ ταῦτα τῆς ἱεροφόρου ἢ Ἴσις ἢ κυρία ὑπῆκουσεν ».

32 Voir E. Finkelpearl, *Metamorphosis of Language in Apuleius: a Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998, p. 204-209.

33 Voir *Met.*, XI, 2-3.

34 C'est l'hypothèse soutenue par E. Bowie, « The Chronology of the Earlier Greek Novels since B. E. Perry: Revisions and Precisions », *AncNarr*, 2, 2002, p. 47-64 et par J. Henderson dans sa récente édition Loeb, *Longus, Daphnis and Chloe. Xenophon of Ephesus, Anthia and Habrocomes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.

l'un à l'autre, sont malheureusement séparés par toutes sortes de péripéties (pirates, brigands, marchands d'esclaves, rivaux amoureux, etc.) et d'errances, mais sont finalement réunis grâce à la providence divine³⁵. Or, bien qu'elle ne soit pas la seule divinité invoquée dans le roman par les héros tout au long de leurs aventures, et qu'elle ne se manifeste jamais, Isis joue cependant un rôle important dans leurs retrouvailles. En effet, dès le début du récit, l'oracle apollinien de Colophon, consulté par les envoyés des familles des deux jeunes gens, révèle que de nombreuses épreuves les attendent mais aussi qu'ils finiront par connaître un sort meilleur, et suggère qu'Isis jouera un rôle salvateur pourvu qu'elle se voie offrir de riches présents³⁶ ; de fait, les héros invoquent l'aide de la déesse à plusieurs reprises, et lui rendent, une fois réunis, des actions de grâce, pour le salut qu'elle leur a apporté en les maintenant en vie et en les préservant purs l'un pour l'autre³⁷.

322

Le roman de Xénophon traduit donc la perméabilité de la fiction romanesque impériale à la figure salvatrice d'Isis : faut-il cependant aller plus loin en admettant, comme le fit jadis K. Kerényi³⁸, que cette œuvre, tout comme les autres romans grecs, porterait dans sa structure même la marque du mythe d'Isis et d'Osiris, mythe d'amour, de séparation, d'errances, de mort apparente, et de retrouvailles finales, et correspondant formellement au *drama* représenté lors d'une initiation aux mystères ? et faut-il aller encore plus loin en supposant, avec R. Merkelbach³⁹, que les *Éphésiaques* seraient un texte entièrement subordonné à l'intention religieuse et aux symboles des mystères, qui aurait même fait partie, avec le roman d'Apulée et celui d'Achille Tatius⁴⁰, du matériau utilisé lors de l'initiation isiaque⁴¹ ? Si la première hypothèse ne peut être totalement écartée⁴², la seconde n'est jamais parvenue à s'imposer et la fragilité de ses conclusions

35 Il s'agit là, on le sait, du canevas standard des autres romans grecs d'amour et d'aventure. Comme introduction à ces thèmes, voir A. Billault, *La Création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*, Paris, PUF, 1991.

36 Voir *Ephes.*, I, 6, 1.

37 Voir *Ibid.*, IV, 3 ; V, 4, 6 ; V, 13, 4.

38 K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen, Mohr, 1927.

39 R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin, Beck'sche, 1962.

40 Isis est évoquée, mais en passant, en V, 14, 2 et en V, 26, 4.

41 Selon un schéma analogue, le roman de Longus serait lié aux mystères dionysiaques, celui d'Héliodore aux mystères solaires, et celui de Jamblique (les *Babyloniaca*) aux mystères de Mithra.

42 Elle est acceptée par exemple par A. Billault, *La Création romanesque...*, *op. cit.*, p. 226-227 ; pour R. Beck, « Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel », dans G. Schmeling (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996, p. 131-150, les romans anciens ne découlent pas des mystères, mais sont plutôt l'expression d'archétypes communs qui s'actualisent dans les motifs du voyage, de la quête, de la descente et de la remontée.

a souvent été mise en évidence⁴³ : comme la plupart des critiques s'accordent à le reconnaître, les romans anciens, fils de leur temps, sont certes imprégnés, dans des proportions variables selon les cas, par le matériau arétalogique ou mystérieux, mais restent fondamentalement des œuvres de fiction irréductibles à une pure édification religieuse⁴⁴. Quoi qu'il en soit, on se rend compte que le rapprochement entre les *Métamorphoses* et les *Éphésiaques* n'est pas particulièrement fécond : la providence isiaque veille certes sur les héros de Xénophon, mais en arrière-plan d'un récit où elle ne constitue pas elle-même l'objet de la quête et où elle n'est pas invitée à se manifester⁴⁵. La présence d'Isis dans ces deux romans est donc un effet de la popularité de la figure de la déesse à l'époque impériale, et ne nous semble pas pouvoir s'expliquer par un fonds religieux commun qui se serait déposé dans la matrice romanesque ancienne.

Il convient toutefois, pour clore cette présentation, de s'interroger sur l'éventuelle présence de la déesse alexandrine dans le roman qui aurait servi de modèle à celui d'Apulée, à savoir les *Métamorphoses* attribuées à Lucius de Patras. Dans une notice célèbre de sa *Bibliothèque*⁴⁶, Photius dit avoir lu les *Métamorphoses* d'un certain « Lucius de Patras » – ouvrage perdu dont l'existence, tout comme celle de son auteur, n'est attestée nulle part ailleurs⁴⁷ – et

- 43 Voir notamment : R. Turcan, « Le roman initiatique : à propos d'un livre récent », *RHR*, 162, 1963, p. 149-199 ; R. Beck, « Mystery Religions », art. cit. Dans le cas précis des *Éphésiaques*, voir J. Griffiths, « Xenophon of Ephesus on Isis and Alexandria », dans M. de Boer (dir.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden, Brill, 1978, t. I, p. 409-437.
- 44 Voir par exemple, en complément des études déjà citées, les analyses de S. Harrison, « Parallel Cults? Religion and Narrative in Apuleius' *Metamorphoses* and Some Greek Novels », dans M. Paschalis *et al.*, (dir.), *The Greek and the Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2007, p. 204-218.
- 45 L'article de S. Harrison cité dans la note précédente, p. 214-217, cherche toutefois à établir qu'Apulée aurait repris dans les *Métamorphoses* un certain nombre d'éléments du roman de Xénophon. Il suggère ainsi des ressemblances entre la prière adressée par Lucius à Isis au début du livre XI et celles d'Anthia et rapproche l'abstinence à laquelle le premier se voue avec les vœux de chasteté formulés par la seconde ; quant à l'oracle qui annonce dans le roman de Xénophon les épreuves des jeunes gens et le salut offert par Isis en retour de riches présents (*Ephes.*, I, 6, 2), Harrison souligne que celui-ci trouve un écho d'une part en *Met.*, IV, 33, 1-2 dans l'oracle qui révèle à Psyché sa terrible destinée (en particulier, la formule évoquant l'hymen funèbre de Psyché, *funerei thalami*, correspond exactement à celle du texte grec, *τάφος θάλαμος*), d'autre part, au livre XI, dans le motif des fortes sommes d'argent déboursées par Lucius pour subvenir aux frais de ses initiations. Ces rapprochements ponctuels sont intéressants, mais ils ne nous semblent pas prouver de manière décisive que le roman de Xénophon ait été un modèle pour Apulée, ni que cette intertextualité présumée ait, comme le veut Harrison, une portée essentiellement parodique.
- 46 Photius, *Bibl.*, cod. 129 : le texte en est donné dans l'introduction de l'édition Budé des *Métamorphoses* d'Apulée, t. I, Paris, 2002, p. VI-VII.
- 47 On a pu soutenir que Lucius de Patras n'a jamais existé et que la notice de Photius opère une confusion entre la figure du narrateur-personnage et celle de l'auteur : voir H. Mason, « Greek and Latin Versions of the Ass-Story », *ANRW*, II. 34. 2, 1994, p. 1665-1707 (ici p. 1669-1671 et 1686-1692) et J. Winkler, *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius' « Golden Ass »*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1985, p. 253-255.

évoque le problème de sa relation avec l'ouvrage de Ps.-Lucien⁴⁸ contemporain du roman d'Apulée et que nous avons conservé, intitulé *Lucius ou l'Âne* : entre les deux hypothèses possibles, il incline à penser que l'œuvre de « Lucius de Patras » est antérieure à celle de Ps.-Lucien, et que ce dernier en a produit une version abrégée en retranchant ce qui ne semblait pas utile à son propos et en tournant en dérision les superstitions auxquelles Lucius ajoutait foi au sujet des métamorphoses entre l'homme et l'animal. Dans quelle mesure peut-on faire fond sur ces affirmations, et comment articuler le roman d'Apulée, dont le patriarche byzantin ne parle pas, à ces deux autres œuvres ? L'interprétation très largement dominante, que nous ferons également nôtre, est celle qui voit dans les *Métamorphoses* de « Lucius de Patras » l'original grec perdu, dont découlent à la fois l'abrégé de Ps.-Lucien et le roman d'Apulée⁴⁹. Tout le problème est alors de savoir si les épisodes du second qui ne se retrouvent pas dans le premier se trouvaient déjà, au moins partiellement, dans les *Métamorphoses* grecques ou s'ils sont dus à la seule main d'Apulée.

324

Or le dénouement isiaque des aventures de Lucius est justement absent de l'*Âne* de Ps.-Lucien, où le héros retrouve sa forme humaine au moment où, exposé sur un lit avec une femme en plein milieu d'un théâtre pour offrir le spectacle scabreux d'un accouplement contre nature, il voit passer un homme présentant des fleurs, parmi lesquelles des pétales de roses fraîches qu'il s'empresse de manger⁵⁰ : rien n'indique que Lucius doive son salut à une providence divine, ce qui ne l'empêche pas, il est vrai, de remercier les dieux sauveurs par des sacrifices⁵¹. Il n'est pas impossible qu'Apulée soit le seul responsable du dénouement isiaque de son récit et que le roman de « Lucius de Patras » ait comporté une fin plus proche de celle de l'*Onos* : le livre XI, ainsi que le « Conte d'Amour et Psyché » lui aussi absent chez Ps.-Lucien, qui constituent les deux pôles religieux et philosophiques de l'œuvre, et qui entrent, comme nous le verrons au chapitre suivant, en résonance avec les interrogations des autres ouvrages d'Apulée, peuvent fort bien porter sa pure marque de fabrique. Cependant, comme plusieurs commentateurs l'ont suggéré⁵², il est également possible qu'Apulée ait trouvé dans le dénouement

48 Pour des arguments en faveur du caractère apocryphe de l'*Onos*, voir H. Mason, « Greek and Latin Versions... », art. cit., p. 1677-1681.

49 Voir, parmi les synthèses modernes sur la question, H. Mason, « Greek and Latin Versions », art. cit. ; « The *Metamorphoses* of Apuleius and its Greek Sources », dans H. Hofmann (dir.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 103-112 ; G. Sandy, « Apuleius' *Metamorphoses* and the Ancient Novel », *ANRW*, II. 34. 2, 1994, p. 1511-1574.

50 *Onos*, 54.

51 *Ibid.*, 56.

52 Voir notamment J. Beaujeu, dans « Les dieux d'Apulée », *RHR*, 200, 1983, p. 385-406 ; R. Boehm, « The Isis Episode in Apuleius », *CJ*, 68, 1972-1973, p. 228-233 ; C. Schlam,

des *Métamorphoses* grecques un substrat religieux gommé par Ps.-Lucien : en effet, dans la mesure où l'âne et la rose sont des motifs présents dans la théologie et le culte isiaques (le premier symbolise la figure honnie de Seth, la seconde la vie éternelle et la résurrection⁵³), on peut se demander si l'idée même d'un salut au moyen de roses du héros transformé en âne, nécessairement présente chez Lucius de Patras puisqu'elle l'est chez Ps.-Lucien et Apulée, n'indique pas que les *Métamorphoses* grecques offraient un dénouement marqué par la figure salvifique d'Isis, escamoté par Ps.-Lucien qui aurait à dessein ôté toute dimension religieuse aux motifs de l'âne et de la rose, et au contraire reconduit, croisé avec d'autres modèles littéraires (comme celui d'Ovide), sans doute enrichi dans son matériau arétalogique et mystérique, et enfin, comme nous le verrons, investi d'interrogations philosophiques et d'une possible dimension autobiographique par Apulée.

Avant de passer à l'étude du livre XI, il nous reste à montrer que la figure d'Isis, non contente d'avoir investi l'univers de la fiction à la faveur de son image de divinité de salut, s'est également ménagé une place sur le terrain de la philosophie. Il faut cependant d'emblée préciser que l'Isis des philosophes n'est justement pas l'Isis populaire et littéraire des interventions miraculeuses, mais celle qui, par son mythe et ses mystères, apporte un contenu théologique auquel la rationalité peut se mesurer : l'exégèse philosophique la mieux connue et la plus importante pour notre propos⁵⁴, dans la mesure où elle constitue, avant les *Métamorphoses* d'Apulée, une rencontre exemplaire entre le platonisme et la religion isiaque, est celle qu'entreprend Plutarque dans son traité *De Iside et Osiride*⁵⁵.

Une exégèse philosophique de la religion isiaque : le *De Iside et Osiride* de Plutarque

Nous ne chercherons pas ici à produire une présentation pour elle-même de cette œuvre qui est du reste reconnue comme l'une des plus complexes de Plutarque⁵⁶,

The « *Metamorphoses* » of Apuleius. *On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.

53 Voir Apul., *Met.*, XI, 6, 2 : voir J. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (« Metamorphoses », Book XI)*, Leiden, Brill, 1975, p. 159-162. Sur l'association entre l'âne et Seth-Typhon, voir *infra*, p. 328-329.

54 Voir des précédents chez Varron (*L. L.*, V, 57), Cornutus (*Theologiae Graecae compendium*, 28) et Chérémon d'Alexandrie (on pourra consulter l'étude de P. van der Horst, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden, Brill, 1984).

55 Pour des figures ultérieures de cette rencontre (dans le néoplatonisme), voir P. Pêpin « Utilisations philosophiques du mythe d'Isis et d'Osiris dans la tradition platonicienne », dans *Sagesse et religion*, Paris, PUF, 1977, p. 51-64.

56 Les deux ouvrages de base pour l'étude de ce texte sont les éditions commentées de Ch. Froidefond dans la CUF (Œuvres morales. Traité 23 : *Isis et Osiris*, 2^e édition revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, 2003) et de J. Griffiths (*Plutarch's « De Iside et Osiride »*, Cardiff, University of Wales Press, 1970).

mais nous nous bornerons à indiquer quelques-uns des aspects du traité qui sont les plus à même d'éclairer notre lecture du roman d'Apulée⁵⁷.

Au niveau le plus général, Plutarque montre dans le *De Iside* qu'il est possible de concilier le platonisme et la religion isiaque, de les unir dans une même quête, indifféremment philosophique et religieuse, de la vérité. On peut se référer notamment, sur ce point, au préambule du traité, qui, après avoir assimilé la quête philosophique de la vérité à une théologie⁵⁸, assimile l'une à l'autre la théologie isiaque et la quête philosophique au moyen d'une part de l'annexion de la figure d'Isis, de son mythe et de son culte, au champ grec de la raison et de la connaissance :

Isis est un mot grec, ainsi que Typhon, l'ennemi de la déesse, qui, aveuglé par l'ignorance et l'illusion, démembre et dérobe aux regards la doctrine sacrée, que la déesse recompose, reconstitue et transmet aux fidèles lors de l'initiation ; une disposition divine, acquise par la pratique prolongée de la tempérance et par l'abstinence de plusieurs aliments et de l'acte d'amour, mortifie l'intempérance et la sensualité, et habitue à supporter l'austère rigueur des saintes pratiques, dont la fin est la connaissance de l'être premier, maître de toutes choses et de nature intelligible, que la déesse nous invite à rechercher comme celui qui est auprès d'elle, avec elle, et uni à elle⁵⁹.

326

57 L'hypothèse de l'influence du *De Iside* sur les *Métamorphoses* a déjà été soutenue par de nombreux commentateurs. Voir entre autres : J. DeFilippo, « Curiositas and the Platonism of Apuleius' *Golden Ass* », *AJPh*, 111, 1990, p. 471-492 (ici p. 483-489) ; S. Heller, « Apuleius, Platonic Dualism and Eleven », *AJPh*, 104, 1983, p. 321-339 (ici p. 325) ; R. Martin, « Le sens de l'expression *asinus aureus* et la signification du roman apuléien », *REL*, 48, 1970, p. 332-354 ; P. Walsh, « Apuleius and Plutarch », dans H. Blumenthal, R. Markus (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, Variorum publications, 1981, p. 20-32 (ici p. 23-24) ; A. Wlosok, « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 142-156 (ici p. 155-156). La plupart de ces études émettent en outre l'hypothèse que la filiation fictive entre Lucius et Plutarque proclamée à deux reprises dans les *Métamorphoses* (I, 2, 1 ; II, 3, 2) pourrait être un indice faisant tout particulièrement signe vers le modèle du *De Iside*. On trouvera une approche assez différente de ces études, et donc de la nôtre, dans les deux articles récents suivants publiés dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*. Volume III : *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012 : L. Van der Stockt, « Plutarch and Apuleius: Laborious Routes to Isis », p. 168-182 ; E. Finkelppearl, « Egyptian Religion in *Met. 11* and Plutarch's *DIO*: Culture, Philosophy, and The Ineffable », p. 183-201.

58 Voir *De Is.*, 351C-D.

59 *Ibid.*, 351E-352A (traduction Ch. Froidefond modifiée) : Ἐλληνικὸν γὰρ ἡ Ἰσίς ἐστι καὶ ὁ Τυφῶν, πολέμιος ὢν τῇ θεῷ καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος, καὶ διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθει καὶ παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις, θειώσεως σάφρονι μὲν ἐνδελεχῶς διαίτη καὶ βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων ἀποχαῖς κολουούσης τὸ ἀκόλαστον καὶ φιλήδονον, ἀθρόπους δὲ καὶ στερρὰς ἐν ἱεροῖς λατρείας ἐθιζούσης ὑπομένειν. ὃν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνώσις, ὃν ἡ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῇ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα.

d'autre part, d'une distinction entre deux états de l'isiaquisme, l'un de nature purement formaliste que Plutarque laisse implicitement à la masse des fidèles, l'autre, qui s'adresse aux philosophes, capables d'opérer à partir du substrat du mythe et du rituel isiaques une extraction symbolique de la connaissance de l'être :

Isis possède la sagesse et montre les choses sacrées à ceux qui méritent en toute vérité et en toute justice le nom de « hiéraphores » et de « hiérostoles », j'entends ceux qui portent dans leur âme, comme dans une ciste, la doctrine sacrée relative aux dieux, pure de toute superstition et de tout scrupule excessif, et ceux qui, chargés de l'habillement, usent de symboles tantôt obscurs et sombres, tantôt clairs et lumineux qui composent les croyances relatives aux dieux, figures qu'on retrouve justement sur le vêtement sacré [...] Le véritable isiaque est celui qui, ayant reçu selon la tradition ce que l'on montre et accomplit dans le culte de ces divinités, cherche dans tous les cas, en faisant appel à la raison et à la philosophie, à dégager la vérité dont ce rituel est le porteur⁶⁰.

Le *De Iside* peut ainsi non seulement nous aider à comprendre comment Apulée, *philosophus Platonicus*, a pu, indépendamment de ses convictions personnelles, être conduit à faire une place à la figure d'Isis au sein de son œuvre, mais aussi servir de fondement à l'interprétation allégorique des *Métamorphoses* dans un sens platonicien, derrière le masque de la fable et de son dénouement isiaque : il nous pousse à interroger la quête de Lucius comme une recherche platonicienne de la vérité, et à chercher, au-delà de l'image populaire et littéraire de l'Isis aux épiphanies salvifiques dont le livre XI est l'héritier, la figuration de l'aboutissement de cette quête. En outre, en ignorant la figure populaire de Sérapis et en lui préférant celle d'Osiris qui est donné comme la fin ultime à laquelle Isis permet d'accéder⁶¹, le *De Iside* peut contribuer à éclairer la dynamique de la révélation au livre XI des *Métamorphoses*. En effet, après l'intervention salvatrice initiale d'Isis vient l'initiation de Lucius à ses mystères

60 *Ibid.*, 352B-C (traduction Ch. Froidefond modifiée) : Σοφὴν οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὥσπερ ἐν κίστη καὶ περιστέλλοντες, τὰ δὲ μέλανα καὶ σκιώδη, τὰ δὲ φανερά καὶ λαμπρά τῆς περὶ θεῶν ὑποδηλοῦντες οἰήσεως, οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν ἀποφαίνεται [...] Ἄλλ' Ἰσιακὸς ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους, ὅταν νόμφ παραλάβῃ, λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.

61 Sur la figure d'Osiris dans le traité, voir notamment les deux études suivantes de F. Brenk : « "Isis is a Greek Word". Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion » dans A. Perez Jimenez et al. (dir.), *Plutarco, Platon, y Aristoteles*, Madrid, Ed. clásicas, 1999, p. 227-238 ; « In the Image, Reflection and Reason of Osiris. Plutarch and the Egyptian Cults », dans A. Pérez Jiménez et F. Casadesús Bordoy (dir.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid, Ed. clásicas Malaga, 2001, p. 83-98.

(XI, 23) puis celle aux mystères d'Osiris, dont la grandeur excède celle d'Isis, lui qui est le père suprême et absolu des dieux⁶², et qui est le dernier interlocuteur divin du héros à la fin du roman : tout se passe comme si Lucius cheminait, sous l'égide d'Isis, vers un principe encore plus élevé qu'elle, c'est-à-dire, en termes platoniciens, vers l'Intelligible lui-même.

De même, les développements consacrés par Plutarque à Typhon, nom grec du dieu égyptien Seth, l'ennemi juré du couple Isis-Osiris, sont d'une grande importance pour la lecture du roman d'Apulée⁶³. Nous avons vu plus haut, en citant le préambule du traité, que Typhon, en tant que principe d'ignorance et d'illusion, est ce qui dans l'âme humaine s'oppose à la recherche philosophique et religieuse de la vérité à laquelle Isis préside par ses mystères. L'exégèse dualiste du mythe permet à Plutarque de préciser que ce dieu représente l'âme malfaisante, c'est-à-dire le principe irrationnel dans l'âme du monde, qui se traduit, dans le corps du monde, par tous les phénomènes physiques porteurs de désordre :

328

Typhon, en revanche, c'est, dans l'âme, l'élément affectible, titanique, dépourvu de raison et instable ; et, dans le corps, ce qui est périssable, malsain, et désordonné, ce qui est le cas dans les dérèglements de saison, les intempéries, les éclipses de soleil, les disparitions de la lune, phénomènes semblables aux dérobades et aux emportements de Typhon⁶⁴.

Or cette nature de Typhon se retrouve, au niveau du rituel égyptien, par son association à divers animaux sauvages et, surtout, point capital pour notre propos, à un animal domestique bien particulier : l'âne⁶⁵. En effet, comme Plutarque l'avait expliqué dans le cadre de l'interprétation démonologique du mythe, le dieu ressemble à cet animal non seulement par son ignorance et son emportement, mais aussi par la couleur de sa peau⁶⁶, le roux (πυρρόν), d'où les humiliations infligées, au cours de certaines fêtes, à l'âne ainsi que les insultes lancées aux hommes roux⁶⁷. Il est intéressant de souligner ici les affinités entre

62 Voir XI, 27, 2 : *magni dei deumque summis parentis inuicti Osiris* ; 30, 3 : *deus deum magnorum potior et potiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator Osiris*.

63 Sur le traitement plutarchéen de la figure de Typhon, voir J. Boulogne, « Typhon, une figure du Mal chez Plutarque », dans *Imaginaires du mal*, éd. par M. Watthee-Delmotte, P.-A. Deproost, Louvain-la-Neuve/Paris, 2000, p. 43-53 ; N. Brout, « Au carrefour entre la philosophie grecque et les religions barbares : Typhon dans le *De Iside* de Plutarque », *RPhA*, 22/1, 2004, p. 71-94.

64 *De Isid.*, 371B : Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἐμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπικηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίας καὶ δυσκρασίας καὶ κρύψεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασμοὶ Τυφῶνος.

65 Voir *De Is.*, 371C-E.

66 Voir *Ibid.*, 363C : διὰ τὴν ἀμαθίαν καὶ τὴν ὕβριν οὐχ ἦπτον ἢ διὰ τὴν χροάν οἴονται.

67 *Ibid.*, 362E.

les croyances égyptiennes et pythagoriciennes : en effet, un témoignage d'Élien nous apprend que l'âne était considéré par les pythagoriciens comme le seul animal à ne pas être né selon les lois de l'harmonie, d'où sa surdité au son de la lyre – certains le considérant ici aussi comme le favori de Typhon⁶⁸. Le *De Iside* nous fournit ainsi une des clés d'interprétation du sens allégorique des aventures de Lucius, du symbolisme de l'âne, et peut-être aussi, nous le verrons, du second titre du roman, *Asinus aureus*, « l'Âne d'or », où *aureus* pourrait être à entendre comme un équivalent du grec πυρρός et renverrait ainsi subtilement à Typhon, l'ennemi « roux » d'Isis.

Après ce tableau préliminaire des différentes images d'Isis à l'époque impériale, venons-en à l'étude du livre XI du roman d'Apulée.

L'ÉCRITURE DE LA RÉVÉLATION AU LIVRE XI DES *MÉTAMORPHOSES*

Comme pour l'étude du « Songe de Scipion » et du discours de Pythagore, nous commencerons par proposer une étude suivie du livre XI des *Métamorphoses* (tout en ne retenant bien sûr, au sein de ce vaste ensemble, que les éléments directement liés au processus apocalyptique) avant de récapituler les résultats en sollicitant les catégories mises en place dans le chapitre préliminaire⁶⁹.

Étude suivie du livre XI

Le « livre d'Isis » nous semble pouvoir se décomposer en trois séquences principales, qui correspondent justement, comme nous le verrons, à trois grands moments et à trois aspects, en même temps différents et complémentaires, de l'expérience de la révélation par Lucius. Chacune de ses séquences peut être divisée à son tour en plusieurs sous-séquences, ce qui donne le plan suivant :

1^{ère} séquence : la manifestation d'Isis (chapitres 1 à 6)

- a) le cadre initial de la plage de Cenchrées et la prière de Lucius (chap. 1 et 2)
- b) l'épiphanie de la déesse (chap. 3 et 4)
- c) le discours de la déesse (chap. 5 et 6).

68 Élien, *De la nature des animaux*, X, 28 : Λέγουσι δὲ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπὲρ τοῦ ὄνου καὶ ἐκεῖνο, μόνον τοῦτον τῶν ζῴων μὴ γεγονέναι κατὰ ἀρμονίαν· ταύτηι τοι καὶ πρὸς τὸν ἦχον τὸν τῆς λύρας εἶναι κωφότατον. Ἦδη δὲ αὐτὸν τινες καὶ τῷ Τυφῶνι προσφιλῆ γεγονέναι φασι. Ce passage doit être mis en relation avec une œuvre évoquée précédemment, la satire ménippée de Varron intitulée Ὄνος λύρας (« L'âne de la lyre ») : voir *supra*, p. 88.

69 Pour un récapitulatif des principales études consacrées au livre XI, voir notre bibliographie p. 480-484. Nous nous appuyerons dans les pages suivantes sur le texte et, sauf mention particulière, sur la traduction de la CUF : Apulée. *Les Métamorphoses*. Tome III (livres VII-XI), texte établi par D. Robertson et traduit par P. Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

2^e séquence : la fête du *Nauigium Isidis*, le salut de Lucius, et la révélation du grand prêtre (chap. 7 à 17)

a) tableau de la renaissance de la nature (chap. 7)

b) la fête du *Nauigium Isidis* et les différents cortèges (chap. 8 à 11)

c) l'arrivée du grand prêtre d'Isis : la transformation de Lucius et l'interprétation rétrospective de son parcours (chap. 12 à 15)

d) la fin de la fête (chap. 16 et 17).

3^e séquence : les initiations de Lucius (chapitres 18 à 30)

a) vers la première initiation (chap. 18 à 22)

b) l'initiation aux mystères d'Isis (chap. 23 à 25)

c) l'initiation aux mystères d'Osiris et l'arrivée à Rome (chap. 26 à 28)

d) la troisième initiation et l'admission de Lucius au collège des pastophores (chap. 28 à 30).

Première séquence : la manifestation d'Isis (chap. 1 à 6)

330

L'action du livre XI débute sur le rivage de Cenchrées, port de Corinthe, où Lucius s'est endormi après s'être enfui pour échapper au spectacle impudique qu'on voulait tirer de son union avec une réprouvée de justice au beau milieu d'un théâtre (X, 35). Or ce lieu, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, n'est pas indifférent à la révélation qui va suivre, et ce d'autant plus que dans la version attribuée à Lucien, c'est dans une tout autre ville, à savoir Thessalonique, que le héros retrouve sa forme humaine⁷⁰. Plusieurs hypothèses ont été proposées pour expliquer le choix de Cenchrées-Corinthe par l'auteur des *Métamorphoses* : on a pu souligner qu'il y avait là un important sanctuaire d'Isis, où Apulée pourrait d'ailleurs avoir lui-même, à un titre ou à un autre, « rencontré » la religion isiaque⁷¹ ; on a également fait remarquer que Corinthe avait dans l'Antiquité l'image d'une cité de dépravation, constituant ainsi l'image parfaite d'un monde corrompu en attente de purification et de salut⁷² ; enfin, et cette interprétation nous paraît la plus satisfaisante car la plus complète⁷³, on a pu réunir les deux hypothèses précédentes et voir en Corinthe le lieu de la

70 Ps.-Lucien, *Onos*, 49 sq.

71 Voir par exemple L. Pizzolato, « La data dell'iniziazione isiacca di Apuleio », *Aevum*, 63, 1989, p. 77-79 ; P. Veyne, « Apulée à Cenchrées », *RPh*, 91, 1965, p. 241-251. On pourra également se reporter aux remarques de J. Griffiths, *The Isis-Book*, op. cit., p. 14-20. Nous reviendrons plus loin sur la question de l'éventuelle dimension autobiographique du livre XI : voir *infra*, p. 373-374.

72 Voir H. Mason « Lucius at Corinth », *Phoenix*, 25, 1971, p. 160-165. Pour le *topos* littéraire de Corinthe comme cité de luxure, voir M. Zimmerman, « Les grandes villes dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans B. Pouderon (dir.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2005, p. 29-41.

73 Voir C. Marangoni, « Corinto simbolo isiacco nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *AIV*, 136, 1978, p. 221-226.

dépravation *et* de la sainteté, représentant ainsi une figure du dualisme au cœur des *Métamorphoses* et mis en lumière par la révélation finale d'Isis : de plus, Lucius est chez Apulée originaire de Corinthe⁷⁴ et non de Patras comme dans l'*Onos* pseudo-lucianique⁷⁵, ce qui signifie que Lucius est sauvé dans la ville même où il est né, salut qui vaut précisément pour une *renaissance*, comme le dit la suite du livre XI⁷⁶. Enfin, on remarquera qu'Apulée, en décrivant à la fin du livre X le port de Cenchrées comme un *tutissimum nauium receptaculum*, un « abri très sûr pour les navires » (X, 35, 3) annonce à mots couverts le thème du salut après la tempête qui sera repris dans le discours du grand prêtre d'Isis⁷⁷.

C'est donc dans ce cadre déjà investi de significations symboliques que commence le « livre d'Isis » :

Circa primam ferme noctis uigiliam experrectus pauore subito, uideo praemicantis lunae candore nimio completum orbem commodum marinis emergentem fluctibus ; nactusque opacae noctis silentiosa secreta, certus etiam summam deam praecipua maiestate pollere resque prorsus humanas ipsius regi prouidentia, nec tantum pecuina et ferina, uerum inanima etiam diuino eius luminis numinisque nutu uegetari, ipsa etiam corpora terra caelo marique nunc incrementis consequenter augeri, nunc detrimentis obsequenter imminui, fato scilicet iam meis tot tantisque cladibus satiato et spem salutis, licet tardam, subministrante, augustum specimen deae praesentis statui deprecari ; confestimque discussa pigra quiete laetus et alacer exsurgo meque protinus purificandi studio marino lauacro trado septiesque summerso fluctibus capite, quod eum numerum praecipue religionibus aptissimum diuinus ille Pythagoras prodidit, deam praepotentem lacrimoso uultu sic adprecabar.
(*Met.*, XI, 1.)

C'était environ la première veille de la nuit : réveillé par une frayeur subite, je vois le disque plein de la lune qui, dans ce moment même, émergeait des flots de la mer, tout rayonnant d'une clarté extrême ; me trouvant tout à coup en présence des secrets silencieux d'une nuit ténébreuse, certain de plus que la

74 C'est ce qu'on peut inférer de *Met.*, I, 22, 12 où Lucius dit : *Litteras ei a Corinthio Demea scriptas ad eum reddo* et surtout de II, 12, 3 où il raconte : *nam et Corinthi nunc apud nos*.

75 Ps.-Lucien, *Onos*, 55.

76 Voir XI, 16, 4 : *renatus quodam modo* ; 21, 7 : *sua (sc. Isis) prouidentia quodam modo renatos* (même si cette renaissance, comme nous le verrons plus loin, correspond sans doute dans le contexte à une réincarnation) ; 24, 4 : *natalem sacrorum*. J.-C. Fredouille suggère en outre que la légère distance géographique qui sépare Cenchrées de Corinthe peut figurer celle qui, sur le plan spirituel, sépare les deux parties de la vie de Lucius : voir Apulée, *Metamorphoseon liber XI*, Paris, PUF, coll. « Érasme », 1975, p. 19.

77 Voir XI, 15, 1 : *magnis Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, uenisti*. Pour un rapprochement intéressant entre la plage de Cenchrées chez Apulée et le port de Phorkys au livre XIII de l'*Odyssée*, où Ulysse se réveille sur sa terre natale et voit bientôt la déesse Athéna lui apparaître, voir G. Puccini-Delbey, « De la campagne à la plage : symbolique des espaces dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans B. Pouderon (dir.), *Lieux, décors et paysages...*, op. cit., p. 289-298 (ici p. 293-298).

déesse suprême exerce son pouvoir dans sa majesté sans égale et que les affaires humaines sont entièrement gouvernées par sa providence, que non seulement les animaux domestiques et les bêtes sauvages, mais même les êtres inanimés sont vivifiés par la divine influence de sa lumière et de sa puissance, que les corps eux-mêmes, sur la terre, dans le ciel et dans la mer s'accroissent en conséquence de ses dons et la suivent docilement dans ses pertes ; voyant que le destin semblait de toute évidence enfin rassasié de mes nombreux et cruels malheurs et m'offrait, si tardif fût-il, un espoir de salut, je résolu d'implorer l'image sacrée de la déesse présente en personne. Secouant aussitôt l'engourdissement du sommeil, je me lève plein d'une joyeuse ardeur ; pressé de me purifier, je vais me baigner dans la mer et, plongeant par sept fois ma tête dans les flots (ce nombre est en effet celui qui convient entre tous aux actes religieux d'après le divin Pythagore), j'adresse cette prière, le visage inondé de larmes, à la toute-puissante déesse⁷⁸.

332

De ce beau passage qui campe une atmosphère à la féerie hiératique et dont les modulations rythmiques expriment à merveille l'attente halelante du divin, nous pouvons retenir quelques-uns des éléments les plus significatifs. Réveillé par une crainte soudaine (*pauore subito*) dont la cause n'est pas indiquée, ce qui suggère sa prescience d'un mystère inexplicable, Lucius est le spectateur d'une scène en elle-même banale – le lever de la lune au milieu de la nuit – mais dont le caractère exceptionnel est pourtant exprimé par le contraste lourd de secrets (*silentiosa secreta*) entre l'obscurité nocturne dont est soulignée l'opacité (*opacae noctis*) et la lumière sélénaire dont l'éclat semble au-delà de sa mesure habituelle (*praemicantis lunae candore nimio*) : contraste qui véhicule bien sûr, comme on l'a fait remarquer⁷⁹, une dimension symbolique, celle de l'opposition des ténèbres de l'erreur dans lesquelles a vécu Lucius et de la lumière de la vérité qui s'apprête à lui être révélée. Par ailleurs, dans la religion égyptienne, Isis est identifiée à la lune⁸⁰, ce qui signifie que l'épiphanie isiaque a déjà commencé : le héros ne s'y trompe d'ailleurs pas, puisqu'il voit dans la lune l'image sacrée de la déesse se manifestant en personne (*augustum specimen deae praesentis*), tout en ignorant pour le moment sa véritable identité ; de plus, l'image de la lune sortant des flots (*marinis emergentem fluctibus*) fait penser à la naissance de Vénus, ce qui annonce en un sens la subsomption de Diane et de

78 Traduction P. Vallette modifiée.

79 Voir R. Brethes, « Who Knows What? The Access to Knowledge in Ancient Novels: the Strange Cases of Chariton and Apuleius », dans M. Paschalis *et al.* (dir.), *The Greek and the Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2007, p. 171-192 (ici p. 185).

80 Voir Diod. Sic., I, 11, 1 ; Plut., *De Isid.*, 372D (cf. 368C).

Vénus⁸¹, entre autres hypostases, dans la figure d'Isis telle qu'elle sera proclamée plus loin.

Un autre aspect remarquable du passage est que Lucius a déjà l'intuition, avant même qu'elle ne les confirme par sa révélation, d'un certain nombre des caractéristiques essentielles de la déesse : sa suprématie (*summatem deam*) doublée d'une majesté de premier plan (*praecipua maiestate*), sa providence (*prouidentia*) à l'égard de l'ensemble des êtres vivants⁸², son caractère secourable (*spem salutis*) qui la rend accessible à la prière (*deprecari*) ; de même, Lucius comprend que ses épreuves sont parvenues à leur terme et qu'un retournement du destin s'opère en sa faveur (*fato [...] cladibus satiato et spem salutis [...] subministrante*), ce qui annonce l'un des thèmes essentiels du discours du prêtre égyptien, celui de l'opposition entre la Fortune aveugle et inhumaine et la Fortune clairvoyante et secourable⁸³. Il y a là, comme on l'a dit à juste titre⁸⁴, une évidence intérieure du salut qui précède sa réalisation même.

Enfin, le dernier point qui appelle un commentaire particulier est la purification à sept reprises du Lucius-personnage dans la mer et la justification de cet acte par le Lucius-narrateur en recourant à l'autorité de Pythagore en matière de mysticisme arithmologique. Dans un livre où chaque détail ou presque a son importance, cette mention de Pythagore au seuil de la révélation d'Isis n'est sans doute pas fortuite. Mais quelle pourrait être sa fonction symbolique ? Plusieurs hypothèses, qui ne s'excluent d'ailleurs pas, et montrent ainsi le caractère vertigineux des énigmes des *Métamorphoses*, nous semblent possibles. On peut d'abord se demander si Apulée ne nous invite pas à interroger les significations pythagoriciennes cachées du nombre 7 dans la perspective de la révélation à venir : or, parmi ces significations, il y a celle, dont nous avons déjà parlé en commentant le « Songe de Scipion », qui consiste à voir dans ce nombre, le seul qui n'est pas engendré et n'engendre pas d'autre nombre dans la décade⁸⁵, l'image du dieu suprême, comme nous l'apprend un passage de Philon d'Alexandrie

81 Cette hypothèse nous semble d'autant plus justifiée que l'expression *marini fluctus* apparaît précisément dans un passage antérieur du roman où Lucius, évoquant la beauté de Photis, compare son apparition à celle de Vénus sortie des flots : II, 17, 1 : *in speciem Veneris quae marinos fluctus subit pulchre reformata*. Sur l'opposition symbolique entre Photis et Isis, voir *infra*, p. 422-425.

82 Le caractère vivifiant d'Isis, à travers la lumière lunaire, pour les corps aussi bien terrestres que marins et aériens, fait penser à Lucrèce et au célèbre hymne à Vénus, même si la Vénus isiaque d'Apulée est une déesse qui intervient dans les affaires humaines et qui gouverne jusqu'aux choses inanimées (*inanima*) – la Vénus de Lucrèce se contentant en effet de concevoir le *genus omne animantum* (I, 4).

83 *Met.*, XI, 15, 2-4.

84 Voir J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 44, n. 3, qui compare en outre le sentiment de Lucius à celui de Chariclée dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore, VIII, 17.

85 C'est en effet le seul nombre parmi les dix premiers à n'avoir ni multiple ni sous-multiple (autre que 1).

évoquant les spéculations pythagoriciennes⁸⁶. On peut aussi se demander si cette référence à Pythagore n'est pas une invitation à être attentif au rôle des nombres en général dans le roman, au-delà du seul nombre 7, ainsi qu'à leur signification pythagoricienne et platonicienne cachée : en particulier, comme nous le verrons tout au long de ce chapitre, le nombre 11, qui est entre autres celui du livre d'Isis, joue un rôle fondamental dans la construction symbolique de l'œuvre. D'une manière plus générale, cette mention du nom de Pythagore peut être vue comme l'un des éléments de la trame pythagorico-platonicienne qui traverse l'œuvre et qui vient doubler le fil directeur isiaque : il y a peut-être là, comme on l'a suggéré⁸⁷, une façon de renvoyer notamment à la doctrine de la métempsycose dont la déchéance en âne d'un Lucius ayant succombé aux vils désirs est une figuration, en même temps qu'un rappel des affinités profondes entre la tradition du pythagorisme et du platonisme et la religion égyptienne, affinités qu'Apulée évoque d'ailleurs dans ses autres œuvres, notamment dans la XV^e *Floride* au sujet, précisément, des mathématiques⁸⁸. Enfin, on a pu supposer que cette référence pythagoricienne située au dernier livre de l'œuvre, au seuil de la révélation finale, serait une façon de faire signe vers le discours de Pythagore chez Ovide⁸⁹ ; à cet égard, l'influence la plus précise du modèle ovidien sur le livre XI des *Métamorphoses* pourrait bien être à chercher dans le discours du prêtre égyptien au chapitre XV⁹⁰, qui s'emploie à une interprétation philosophique rétrospective des aventures de Lucius et de l'univers de la *fabula*, ce qui, nous l'avons vu, est l'une des fonctions, quoique mise en œuvre de manière ambiguë, du discours de Pythagore.

Reprenons ici le fil du récit. Après une prière fervente de salut adressée à la déesse suprême dont il ignore l'identité et dont il ne devine pas encore que les divinités du panthéon traditionnel qu'il nomme tour à tour, à savoir Cérès, Vénus, Diane

⁸⁶ Phil., *De op.*, 100.

⁸⁷ Voir A. Kirichenko, « *Asinus philosophans: Platonic Philosophy and the Prologue to Apuleius' Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107 (ici p. 90 n. 4) et « *Lectores in fabula: Apuleius' Metamorphoses Between Pleasure and Instruction* », *Prometheus*, 33, 2007, p. 254-276 (ici p. 269). L'auteur souligne à juste titre que cette association de la science pythagoricienne et de la religion isiaque fait penser au *De Iside* de Plutarque : ce traité évoque en effet à de nombreuses reprises les spéculations pythagoriciennes (voir 354E-F ; 360D-E ; 364A ; 367E ; 370E ; 381E-382A ; 384A) ; cependant, contrairement à d'autres aspects de l'œuvre, aucun rapprochement très précis ne peut être établi ici avec le texte d'Apulée.

⁸⁸ *Flor.*, 15, 15 : *Verum animuero celebrior fama obtinet sponte eum (sc. Pythagoram) petisse Aegyptias disciplinas atque ibi a sacerdotibus caerimoniarum incredundas potentias, numerorum admirandas uices, geometriae sollertissimas formulas didicisse*. Sur ce passage, voir *infra*, p. 414-415.

⁸⁹ Voir J. Krabbe, *The « Metamorphoses » of Apuleius, op. cit.*, p. 71.

⁹⁰ Faut-il voir une simple coïncidence dans le fait que ce discours prenne place au chapitre XV et que la *Floride* consacrée à Pythagore soit la quinzième, ce qui nous renvoie au numéro du livre final des *Métamorphoses* ainsi qu'à la XV^e *Héroïde*, elle-même dotée, nous l'avons vu, d'un arrière-plan pythagorien ?

et Proserpine, ne sont que des hypostases⁹¹, Lucius tombe à nouveau dans un profond sommeil qui va être le théâtre de la manifestation d'Isis :

Ad istum modum fuis precibus et adstructis miseris lamentationibus rursus mihi marcentem animum in eodem illo cubili sopor circumfusus oppressit. Necdum satis conixeram, et ecce pelago medio uenerandos diis etiam uultus attollens emergit diuina facies ; ac dehinc paulatim toto corpore perlucidum simulacrum excusso pelago ante me constitisse uisum est. Eius mirandam speciem ad uos etiam referre conitar, si tamen mihi disserendi tribuerit facultatem paupertas oris humani uel ipsum numen eius dapilem copiam elocutilis facundiae subministrauerit. (Met., XI, 3, 1-3.)

C'est ainsi que je me répandais en prières et en lamentations éplorées, quand le sommeil, envahissant à nouveau mes esprits alanguis, s'appesantit sur moi à la place même qui m'avait déjà servi de lit. Et j'avais à peine fermé les yeux, que, du sein de la mer, élevant au-dessus des flots un visage aux dieux mêmes adorable, surgit une face divine ; puis peu à peu le corps entier se montra, et j'eus la vision de la radieuse image arrêtée devant moi en secouant l'onde amère. Merveilleuse apparition, et dont à vous aussi je m'efforcerais de donner une idée, si toutefois la pauvreté du langage humain m'en accorde le moyen ou si la divinité elle-même fournit à mes discours l'abondance oratoire et la facilité.

Intéressons-nous en premier lieu au motif du rêve. On notera tout d'abord que la manifestation dont celui-ci est le support déjoue ici l'opposition stricte entre révélation spontanée et provoquée : en effet, l'apparition d'Isis vient en réponse à une sollicitation qui lui a été adressée, mais la déesse n'est évidemment pas contrainte par cette sollicitation qui ne relève pas, par exemple, d'une pratique magique. Par ailleurs, le texte d'Apulée correspond parfaitement à l'image d'Isis mise en valeur à partir de l'époque hellénistique, celle d'une déesse secourable, aimant à se manifester en songe, caractéristique qu'elle partage du reste avec

91 *Met.*, XI, 2 : *Regina caeli, – siue tu Ceres alma frugum parens originalis [...], seu tu calestis Venus, quae primis rerum exordiis sexuum diuersitatem generato Amore sociasti et aeterna subole humano genere propagato [...], seu Phoebi soror [...] seu nocturnis ululatus horrenda Proserpina triformi facie [...]*. Sur cette prière, voir notamment le riche commentaire de J. Griffiths, *The Isis book, op. cit.*, p. 114-123 et, pour ses enjeux rhétoriques, les articles suivants : S. Bex, « Conversion de la rhétorique ou rhétorique de la conversion (Apulée, *Métamorphoses*, XI, 2) ? Lucius ou l'apprentissage de la parole comme trajet initiatique », *Euphrosyne*, 25, 1997, p. 311-325 ; V. Boscolo, « L'invocazione ad Iside (*Met.* XI, 2) », *Acmé*, 39, 1986, p. 25-42. S. Harrison, partisan d'une lecture du livre XI dans le sens de la parodie d'une expérience religieuse, a fait remarquer qu'il est assez piquant de voir Lucius ne pas songer à une déesse aussi célèbre pour un Corinthien qu'Isis, dont les liens avec la lune sont également bien connus : voir « Narrative Subversion and Religious Satire in *Metamorphoses* 11 », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III : *The Isis Book, op. cit.*, p. 73-85 (ici p. 77-78).

les autres dieux égyptiens⁹². On peut citer ici un passage du célèbre ouvrage consacré à l'interprétation des rêves, l'*Oneirokritikon* d'Artémidore (II^e siècle après J.-C.) :

[Les dieux égyptiens] avertissent des troubles, des dangers, des menaces et des vicissitudes, dont ils délivrent quand on ne s'y attendait ni ne l'espérait plus : ces dieux passent en effet pour être les sauveurs de ceux qui sont arrivés au comble des maux et à un péril ultime, et ceux qui sont dans un tel état, voilà que tout à coup ils les sauvent⁹³.

Ce témoignage est d'une grande importance pour notre propos, parce qu'il montre que le caractère *ex machina* de l'intervention finale d'Isis ne peut se réduire purement et simplement à un procédé littéraire : ce caractère est en effet également conforme à l'image du salut apporté par les dieux égyptiens dont la providence déjoue tous les pronostics et retourne subitement les situations les plus désespérées⁹⁴. Riche d'intérêt pour notre propos est également ce passage de Diodore de Sicile :

336

[Isis] offre, dit-on, des secours pendant le sommeil à ceux qui le demandent, mettant ainsi en pleine lumière à la fois la disposition à se manifester qui la caractérise et sa bienfaisance à l'égard de ceux des hommes qui sont dans le besoin⁹⁵.

Par le songe, Isis se révèle ainsi non seulement comme déesse salvifique, mais aussi comme déesse de la révélation même, de la présence cachée rendue manifeste, expérience qui correspond ici encore parfaitement à celle que décrit notre texte. On remarquera enfin, pour clore ces remarques consacrées au motif du songe, qu'en faisant de l'expérience onirique de son héros le cadre non seulement d'une

92 On pourra consulter, à ce sujet, l'étude de M. Malaise, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans J. Ries, *et al.* (dir.), *L'Expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, t. III, p. 25-107 (ici p. 99-104). Sur le thème, plus largement, d'Isis comme déesse salvifique, voir par exemple *ibid.*, p. 27-41 et du même auteur *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 171-191 ; G. Sfameni Gasparro, « The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess », dans L. Bricault, *et al.* (dir.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 40-72.

93 *Oneirocr.*, II, 39 : Ταραχὰς καὶ κινδύνους καὶ ἀπειλὰς καὶ περιστάσεις σημαίνουσιν ἔξ ὧν καὶ παρὰ προσδοκίαν καὶ παρὰ τὰς ἐλπίδας σφύζουσιν· ἀεὶ γὰρ σωτήρες εἶναι νενομισμένοι εἰσὶν οἱ θεοὶ τῶν εἰς πάντα ἀφιγμένων καὶ εἰς ἕσχατον ἐλθόντων, τοὺς δὲ ἤδη ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὄντας ἀντίκα μάλᾳ σφύζουσιν.

94 La même idée est déjà exprimée chez Diodore de Sicile, I, 25 : καὶ τοὺς ὑπακούσαντας αὐτῇ παραδόξως ὑγιάζεσθαι· καὶ πολλοὺς μὲν ὑπὸ τῶν ἰατρῶν διὰ τὴν δυσκολίαν τοῦ νοσήματος ἀπελπισθέντας ὑπὸ ταύτης σφύζεσθαι.

95 Diod. Sicil., I, 25 : Κατὰ τοὺς ὕπνου τοῖς ἀξιούσι δίδοναι βοηθήματα, φανερώς ἐπιδεικνυμένην τὴν τε ἰδίαν ἐπιφάνειαν καὶ τὸ πρὸς τοὺς δεομένους τῶν ἀνθρώπων εὐεργετικόν.

apparition, mais aussi, comme la suite va le montrer, d'un véritable dévoilement théologique, Apulée s'inscrit dans la tradition littéraire des songes de révélation, parmi lesquels, bien sûr, le « Songe de Scipion » qui vient semblablement apporter un savoir d'ordre supérieur au dernier livre de l'œuvre⁹⁶.

Ce passage est également remarquable par la description du spectacle théophanique qui s'offre à Lucius. Le visage et le corps de la déesse constituent déjà en eux-mêmes une révélation, à la fois parce qu'ils sont manifestés à l'homme (à plus forte raison à l'âne) et parce qu'une sainteté en même temps qu'une lumière exceptionnelles les caractérisent (*uenerandos diis etiam uultus* – qui souligne déjà la précéllence d'Isis parmi les autres dieux ; *perlucidum simulacrum*) : à cet égard, le rêve apparaît, parce qu'il s'adresse à l'œil de l'âme et non à l'œil de chair, comme le lieu qui permet de rendre soutenable une telle vision. En outre, la dernière phrase, tout en ressortissant au genre de la *captatio beneuolentiae*, n'est pas sans faire penser au thème cher au médioplatonisme et à l'hermétisme de l'ineffabilité du dieu suprême⁹⁷, thème plaisamment réinvesti dans l'appréhension d'une déesse qui n'est justement pas, contrairement à lui, incorporelle : d'une certaine manière, Lucius devenu narrateur de sa propre histoire est une figure du sage platonicien qui ne sait comment communiquer à autrui, après y avoir lui-même accédé, la connaissance du divin.

La description d'Isis suit pourtant son cours :

Iam primum crines uberrimi prolixique et sensim intorti per diuina colla passiuè dispersi molliter defluebant. [...] Tunica multicolor, bysso tenui per texta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida et, quae longe longaeque etiam meum confutabat optutum, palla nigerrima splendescens attonitro [...] Talis ac tanta, spirans Arabiae felicia germina, diuina me uoce dignata est. (Met., XI, 3, 4 - 4, 3.)

96 La suite du livre XI comporte d'ailleurs de nombreuses autres apparitions d'Isis en songe à Lucius : voir 19, 2 ; 22, 2-3 ; 26, 4 ; 29, 4-5. Sur le motif religieux du rêve au livre XI et plus largement dans les *Métamorphoses*, voir J. Gollnick, *The Religious Dreamworld of Apuleius' « Metamorphoses »: Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1999. Voir aussi les études de J. Annequin, « Rêve, roman, initiation dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *DHA*, 22/1, 1996, p. 133-201 ; D. Carlisle, « *Vigilans somniabar*: Some Narrative Uses of Dreams in Apuleius' *Metamorphoses* », dans W. Riess (dir.), *Paideia at Play: Learning and Wit in Apuleius*, Groningen, Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2008, p. 215-233 et V. Hunink, « Dreams in Apuleius' *Metamorphoses* », dans A. Lardinois et al., (dir.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A. H. M. Kessels*, Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 18-31.

97 Sur ce sujet, voir *infra*, p. 383-384. On retrouve le thème de l'ineffabilité dans un texte apparenté au genre arétalogique et datant d'environ 135 ap. J.-C., l'hymne à Isis de Mésomède, musicien et ami d'Hadrien : en effet, la déesse y est qualifiée de « feu parfait ineffable » (πῦρ τέλειον ἄρρητον, l. 14). Le texte de cet hymne peut se trouver par exemple chez M. Totti, *Ausgewählte Texte...*, op. cit., p. 83-84 ou dans les *Collectanea Alexandrina* édités par J. Powell, Oxford, Clarendon Press, 1925, p. 198.

Tout d'abord, sa riche et longue chevelure, légèrement bouclée, et largement répandue sur sa nuque divine, flottait avec un mol abandon. [...] Sa tunique, de couleur changeante, tissée du lin le plus fin, était tour à tour blanche comme le jour, jaune comme la fleur du crocus, rougeoyante comme la flamme. Mais ce qui surtout et par-dessus tout éblouissait mes yeux, c'était un manteau d'un noir intense, resplendissant d'un sombre éclat [...] C'est sous cet aspect imposant que la déesse, exhalant les parfums heureux de l'Arabie, daigna m'adresser la parole.

338

Deux éléments nous semblent mériter ici une attention particulière, et, pour commencer, l'extrême érotisation de la figure d'Isis : sortie des flots comme Vénus, elle se distingue par la sensualité de sa chevelure, les couleurs chatoyantes de sa parure, la fragrance orientale de son corps⁹⁸. Or c'est le sens même de la révélation qui est ici en jeu. Isis, bien loin d'être une entité abstraite ne satisfaisant que l'esprit, peut devenir un objet de sentiment et de désir, mais de désir supérieur, sublimé, qui s'oppose aux plaisirs charnels que Lucius a goûtés jusque-là : Isis est en fait une figure de la Vénus céleste opposée, comme nous le verrons, à la Vénus terrestre que constituait Photis, opposition rendue d'autant plus manifeste que la chevelure des deux figures féminines est décrite en des termes presque semblables⁹⁹. On peut noter également, à la suite d'un article perspicace de J. Pigeaud¹⁰⁰, que le caractère absolu de la déesse est suggéré par la résolution des contraires dont sa parure donne l'exemple. En effet, de son manteau il nous est dit : *palla nigerrima splendescens atro nitore* ; or on sait l'opposition que fait le latin entre *niger*, le noir brillant, et *ater*, le noir sombre, mat. Comme le souligne le commentateur, le sens littéral est dès lors : « un manteau absolument noir brillant, resplendissant d'un brillant noir mat ». De même, la tunique de la déesse est « tantôt lumineuse d'une blancheur éclatante blanc mat » (*nunc albo candore lucida*), « tantôt rouge flamme d'un rouge pourpre de rose » (*nunc roseo rubore flammida*), « tantôt jaune-gaude de la couleur du crocus » (*nunc croceo flore lutea*). Il y a là, selon les formules suggestives de J. Pigeaud, une façon de « traduire l'indicible », de « faire éclater le sens pour manifester le divin » : en Isis se trouvent en effet surmontées les contradictions ordinaires du monde sensible. On pourra ici ajouter deux rapprochements significatifs : d'une part, avec le passage du *De Iside* de Plutarque qui indique que le caractère multicolore des vêtements d'Isis est le symbole du pouvoir de la matière-réceptacle qui accomplit toutes

⁹⁸ XI, 4, 3 : *spirans Arabiae felicia germina*.

⁹⁹ Voir *infra*, p. 424.

¹⁰⁰ J. Pigeaud, « La représentation d'une déesse : imaginaire et rhétorique (Apulée, *Métamorphoses*, XI, 3, 4) », *Helmantica*, 34, 1983, p. 523-532.

les métamorphoses opposées des principes du monde sensible¹⁰¹ ; d'autre part, avec un passage des *Placita* de Pseudo-Plutarque qui nous apprend que les pythagoriciens considéraient qu'il y a quatre genres de couleurs, le blanc, le noir, le rouge et le jaune¹⁰², c'est-à-dire, précisément, les quatre couleurs constitutives du manteau et de la tunique d'Isis. Cette croyance pythagoricienne pourrait bien avoir elle-même une origine égyptienne, mais nous n'en avons pas moins là un magnifique symbole : sur la robe et le manteau d'Isis chatoient les couleurs et les principes de Pythagore.

Intervient alors, après la description de l'apparence merveilleuse de la déesse, la mise en scène de sa parole sacrée, discours au sein duquel on peut dégager deux mouvements principaux : la révélation de la personnalité divine d'Isis (XI, 5, 1-3), suivie d'une prophétie doublée d'une parénèse dont l'objet est le salut de Lucius (XI, 5, 4 - 6). Le début du premier mouvement est le suivant :

En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus dispenso : cuius numen unicum multiformi specie, ritu uario, nomine multiiugo totus ueneratur orbis. (Met., XI, 5, 1.)

Me voici, émue par tes prières, Lucius, moi, mère de la nature, maîtresse de tous les éléments, origine et principe des générations, divinité suprême, reine des Mânes, première entre les habitants du ciel, visage uniforme des dieux et des déesses ; les sommets lumineux du ciel, les souffles salutaires de la mer, les silences éplorés des enfers, c'est moi qui les gouverne des signes de ma volonté ; puissance unique, l'univers entier me vénère sous des formes nombreuses, par des rites divers et des noms multiples¹⁰³.

Il s'agit donc d'une révélation théologique dans laquelle la déesse fait connaître à Lucius deux de ses principaux attributs : d'une part, sa maternité principielle (*naturae parens* ; *progenies initialis*) liée à sa souveraineté non seulement sur le monde matériel (*elementorum omnium domina*), mais également sur le monde divin (*summa numinum* ; *regina manium* ; *prima caelitum*) ; d'autre part, son unicité subsumant de multiples hypostases

101 Voir *De Isid.*, 382C : Στολαὶ δ' αἱ μὲν Ἴσιδος ποικίλαι ταῖς βαφαῖς· περὶ γὰρ ὕλην ἢ δύναμις αὐτῆς πάντα γιγνομένην καὶ δεχομένην, φῶς, σκότος ἡμέραν, νύκτα, πῦρ, ὕδωρ, ζωὴν, θάνατον, ἀρχὴν, τελευτήν.

102 Voir *Plac.*, I, 15 : Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὰ γένη τῶν χρωμάτων λευκόν τε καὶ μέλαν, ἐρυθρόν, ὠχρόν.

103 Traduction P. Vallette modifiée.

(*deorum dearumque facies uniformis ; numen unicum*). Ces deux aspects sont parfaitement conformes aux données de la littérature aréalogique et des inscriptions gréco-latines isiaques.

En ce qui concerne le premier d'entre eux, on peut citer, pour ne prendre que quelques exemples : les hymnes d'Isidōros¹⁰⁴, qui évoquent la « reine, maîtresse toute-puissante des dieux » (βασίλεια θεῶν ἄνασσα παντοκράτειρα, I, 1-2) ou « celle qui règne sur les dieux très hauts » (ὑψίστων μεδέουσα θεῶν, III, 1) ; l'hymne de Cyrène¹⁰⁵, où Isis déclare être « la seule reine du temps, de la mer et de la terre » (Ἐγὼ τύραννος εἶσις αἰῶνος μόνη πόντου τε καὶ γῆς, l. 4-5) et la « déesse suprême, la plus grande parmi les dieux du ciel » (ὑψίστην θεῶν, πάντων μεγίστην τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, l. 7-8) ; le papyrus Oxyrhynchos 1380¹⁰⁶, qui abonde en termes qui renvoient à la toute-puissance isiaque : « reine » (βασίλισσα, l. 36 ; ἄνασσα, l. 15, 16, 23, etc.) ; « maîtresse » (κυρία, l. 142 et δεσπότις, l. 108) ; « puissante » (δυνατίς, l. 34, 41, 97) ; « chef, guide » (ἡγεμόνις, l. 52), etc ; enfin, en dehors de la littérature aréalogique, on a retrouvé certaines inscriptions grecques de la même veine, qui qualifient par exemple Isis de « grande mère qui domine tout » (μήτηρ μεγάλη ἢ πάντων κρατοῦσα) ou de « toute-puissante » (παντοκράτωρ), de même que des inscriptions latines qui célèbrent sa nature de reine et de maîtresse (*regina, domina*)¹⁰⁷.

340

Quant à l'« unicité » d'Isis, on peut rappeler qu'elle découle d'un vaste mouvement de syncrétisme religieux opéré à l'époque hellénistique, qui, par *interpretatio Graeca* puis *Romana*, a conduit à identifier Isis à un nombre croissant de divinités du panthéon gréco-latin traditionnel¹⁰⁸, dont le texte d'Apulée nous fournit d'ailleurs, comme nous allons le voir dans le passage immédiatement consécutif, un échantillon de dix noms. La religion isiaque est à ce titre l'une des avancées les plus remarquables du paganisme vers

104 Ces hymnes, datés du 1^{er} siècle avant J.-C., ont été gravés en l'honneur d'Isis sur les pilastres du temple de Sokonopis et de Thermoutis dans la ville de Narmouthis (l'actuelle Madinet Madi). Leur texte peut se consulter par exemple chez M. Totti, *Ausgewählte Texte...*, op. cit., p. 76-82 et dans l'ouvrage d'É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 632-636 ; ils ont été étudiés en détail par V. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, Hakkert, 1972.

105 Cet hymne est un texte en trimètres iambiques, dont la fin est perdue, gravé sur pierre et daté très précisément de 103 ap. J.-C. : il peut se trouver dans l'ouvrage de W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin, Weidmann, 1930, p. 129.

106 Ce texte, daté de la fin du début du 1^{er} siècle après J.-C., a été édité et commenté par G. Lafaye, dans son article « La litanie grecque d'Isis », *RPh*, 40, 1916, p. 55-103.

107 On pourra trouver les différentes références de ces formules chez M. Malaise, *Les Conditions...*, op. cit., p. 181-184 et « L'expression du sacré... », art. cit., p. 28.

108 Sur le sujet, voir entre autres : F. Dunand : « Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique et romaine », dans *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, p. 79-93 ; M. Malaise, « Le problème de l'hellénisation d'Isis », art. cit.

le monothéisme¹⁰⁹, mais il semble plus adapté de recourir, pour la caractériser, à la notion d'hénothéisme¹¹⁰, c'est-à-dire de précellence d'un dieu au sein d'un cadre de pensée qui reste cependant polythéiste, parce que, comme l'a bien souligné par exemple M. Malaise¹¹¹, l'unicité d'Isis signifie avant tout qu'« elle est la même que telle ou telle déesse », et non pas qu'« elle est la seule déesse [tandis que] les autres sont des inventions de l'imagination ». En d'autres termes, les nombreuses divinités reconnues en Isis ne sont pas niées par le culte de la déesse, mais ont en quelque sorte un statut d'hypostase. De plus, l'hénothéisme isiaque est relatif, parce que, comme l'a bien souligné H. Versnel¹¹², il est spécifique d'un genre : toutes les hypostases isiaques sont en effet des divinités féminines, et il revient à Sérapis de jouer un rôle analogue pour les divinités masculines. Comme nous l'avons dit, les parallèles entre le texte d'Apulée et la littérature arétalogique et les inscriptions isiaques sont nombreux : citons par exemple l'arétalogie de Maronée qui affirme qu'il n'existe que deux dieux derrière la multiplicité apparente des divinités sur terre, Isis et Sérapis¹¹³, ou le premier hymne d'Isidōros, qui indique que les Égyptiens appellent Isis du nom de Thiouis, transcription de l'égyptien *t3 w3.t* qui signifie « l'unique »¹¹⁴, parce qu'elle est à elle seule toutes les autres déesses qu'invoquent les peuples sous d'autres noms¹¹⁵ ; dans ces conditions, Isis a été considérée comme la déesse « myrionyme », adorée sous une multitude de noms¹¹⁶, les adjectifs qui qualifient cet aspect de la déesse, étant,

109 Sur les élaborations païennes de l'époque impériale tendant vers le monothéisme, voir notamment les études suivantes : P. Athanassiasi & M. Frede (dir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999 ; S. Mitchell, *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven, Peeters, 2010 ; S. Mitchell, P. Von Nuffelen (dir.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2010 ; B. Nevlng Porter (dir.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Chebeague, Casco Bay Assyriological Institute, 2000.

110 Voir sur ce point notamment R. Turcan, « Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin », dans L. Bricault, et al. (dir.), *Nile into Tiber, op. cit.*, p. 73-88 ; H. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Vnus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1990 ; « Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness », dans B. Nevlng Porter (dir.), *One God or Many?, op. cit.*, p. 79-164.

111 M. Malaise, *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 191.

112 H. Versnel, « Thrice One », art. cit., p. 151.

113 Voir l. 19-20 : δύο μὲν οὖν ἔστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ' ἀνθρώποις· μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν. Le texte de cette arétalogie en prose, retrouvée sur une stèle et datée de la fin du II^e siècle ou du début du I^{er} siècle av. J.-C., peut se lire dans l'ouvrage déjà cité de Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden, Brill, 1975, ainsi que chez M. Totti, *Ausgewählte Texte...*, *op. cit.*, p. 60-61.

114 Voir sur ce point V. Vanderlip, *The Four Greek Hymns...*, *op. cit.*, p. 31.

115 Voir l. 23-24 : Αἰγύπτιοι δὲ Θιοῦιν, ὅτι μούνη εἶ σὺ ἅπασαι αἱ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι.

116 Voir sur ce point les travaux de L. Bricault, *Myrionymi. Les Épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis, et d'Anubis*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1996 ; « Isis Myrionyme », dans C. Berger et al. (dir.), *Hommages à Jean Leclant, III, Études isiaques*, Le Caire/Paris, IFAO/Imprimerie nationale, 1994, p. 67-86.

outré μυριώνυμος et sa transposition latine *myrionyma*, πολυώνυμος, μυριόμορφος ou encore πολύμορφος¹¹⁷.

L'Isis d'Apulée confirme en tout cas par sa révélation l'intuition mystique de Lucius au début du livre XI selon laquelle il était en mis en présence d'une *summas dea* providentielle, et il lui faut à présent dissiper le voile d'ignorance dont témoignait la prière du héros, à savoir son véritable nom derrière ses diverses hypostases :

Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochtones Attici Cecropeiam Mineruam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii uetusti Actaeam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus et occidentis inclinantibus inlustrantur radiis Aethiopes utriusque priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant uero nomine reginam Isidem. (Met., XI, 5, 2-3.)

342

Ici, les Phrygiens, premiers-nés des hommes, m'appellent la déesse de Pessinonte, mère des dieux ; là, les Attiques autochtones, Minerve Cécropienne ; ailleurs, les Cypriotes entourés par les flots, Vénus Paphienne ; les Crétois porteurs de flèches, Diane Dictynne ; les Siciliens trilingues, Proserpine Stygienne ; les antiques Éleusiens, Cérès Actéenne ; les uns Junon, les autres Bellone, ceux-ci Hécate, ceux-là Rhamnusie. Mais ceux que le dieu Soleil éclaire à son lever de ses premiers rayons, et à son coucher de ses rayons déclinants, les peuples des deux Éthiopies et les Égyptiens puissants par leur antique savoir, m'adorent selon les rites qui me sont propres et m'appellent de mon vrai nom, la reine Isis.

Apulée s'inscrit ici encore dans la tradition aréalogique de l'énumération des identifications multiples opérées par le syncrétisme isiaque¹¹⁸ : l'originalité du texte est, comme l'a souligné J.-C. Fredouille¹¹⁹, que le vrai nom de la déesse n'est révélé qu'en dernier lieu, alors que, dans les aréalogies isiaques, la déesse

¹¹⁷ Μυριώνυμος : voir L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, De Gruyter, 1969 (abrégé. : *SIRIS*), 351, 505, 808 et Plut., *De Iside*, 372E ; *myrionyma* : voir *SIRIS*, 639, 656, 692, etc. ; πολυώνυμος : voir *SIRIS*, 325 ; *Pap. Ox.* 1380, 97, 101 et Isidoros, II, 26 ; μυριόμορφος : voir *Anth. Graec.*, XVI, 261, 1 ; πολύμορφος : voir *Pap. Ox.* 1380, 9, 70. Le terme πολυώνυμος apparaît aussi, dans un contexte hénéothéiste, dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe (v. 1), ce qui pose le problème des influences réciproques éventuelles entre le stoïcisme et la religion égyptienne à l'époque hellénistique. On trouvera quelques remarques sur ce point dans l'article de P. Cambronne, « L'universel et le singulier. L'*Hymne à Zeus* de Cléanthe. Notes de lecture », *REA*, 100, 1998, p. 92-94.

¹¹⁸ Voir par exemple la litanie isiaque du papyrus Oxyrhynchos 1380, où la déesse, est identifiée à Aphrodite, Héra, Coré, Athéna, Thémis, Artémis, etc., ou le premier des quatre hymnes d'Isidōros, qui indique que les Grecs vénèrent la déesse sous les noms d'Héra, d'Aphrodite, d'Hestia, de Rhéa, de Déméter, noms qui s'ajoutent à ceux qu'elle possède chez les Syriens, les Lyciens et les Thraces.

¹¹⁹ Éd. cit., p. 58.

commence généralement par révéler son nom par la formule Εἷσις ἐγώ εἰμι – le texte ressemblant le plus au nôtre étant le premier des quatre hymnes d'Isidôros, qui termine son catalogue de noms de la déesse par celui que les Égyptiens lui donnent, Thiouis, comme nous l'avons vu ci-dessus. Apulée met en tout cas en relief la révélation du nom d'Isis en la retardant à dessein. De plus, ce n'est sans doute pas une coïncidence si l'auteur des *Métamorphoses* a retenu précisément onze noms alors que les arétologies isiaques en comportent beaucoup plus, le onzième étant donc le nom véritable de la déesse : cet élément doit sans aucun doute être mis en relation avec le numéro du livre d'Isis, comme l'a suggéré l'article fondamental de S. Heller¹²⁰ ; comme nous le verrons de manière plus détaillée par la suite, celui-ci a mis en lumière la symbolique possible du nombre 11 dans la perspective du pythagorisme et du platonisme, dont l'un des aspects est l'opposition entre le monde et un principe transcendant au-delà de lui, qui va de pair avec l'opposition entre la multiplicité des déesses traditionnelles et l'unicité de la divinité supérieure qui les subsume.

Après avoir révélé ses attributs et son nom véritable, Isis, dans un deuxième mouvement de son discours, daigne ensuite considérer le malheur de l'homme qui a imploré son aide, et commence par lui indiquer comment il pourra être délivré de l'enveloppe corporelle asinine dont il est prisonnier :

Adsum tuos miserata casus, adsum fauens et propitia. Mitte iam fletus et lamentationes omitte, depelle maerorem ; iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris. Ergo igitur imperiis istis meis animum intende sollicitum. Diem, qui dies ex ista nocte nascetur, aeterna mihi nuncupavit religio [...]. Id sacrum nec sollicita nec profana mente debebis opperiri. Nam meo monitu sacerdos in ipso procinctu pompae roseam manu dextera sistro cohaerentem gestabit coronam. Incunctanter ergo dimotis turbulis alacer continuare pompam mea uolentia fretus et de proximo clementer uelut manum sacerdotis osculabundus rosis decerptis pessimae mihique iam dudum detestabilis beluae istius corio te protinus exue. (Met., XI, 5, 4 - 6, 2.)

Je viens, émue de pitié pour tes malheurs, je viens à toi favorable et propice. Sèche donc tes larmes, mets fin à tes lamentations, bannis ton chagrin : voici que, par ma providence, luit pour toi le jour du salut. Prête donc aux ordres que tu vas recevoir de moi toute ton attention. Le jour qui naîtra de cette nuit fut de tout temps, par une pieuse coutume, mis sous l'invocation de mon nom [...]. Cette fête, tu devras l'attendre aussi libre d'appréhensions que de pensées profanes. Car, averti par moi, le prêtre, au cours de la même procession, portera dans sa main droite une couronne de roses attachée à son sistre. Toi donc, n'hésite pas : fends les flots de la foule et, d'un pas décidé, joins-toi au cortège, en

¹²⁰ Voir S. Heller, « Apuleius, Platonic Dualism... », art. cit., p. 337.

comptant sur ma bienveillance ; quand tu seras tout près, doucement, comme pour baiser la main du prêtre, cueille les roses et dépouille-toi ainsi incontinent du cuir de cette bête maudite qui depuis longtemps m'est odieuse¹²¹.

La révélation d'Isis comme déesse secourable qui ouvre cette deuxième partie du discours débouche donc, dans l'immédiat, sur une parénèse (le chagrin de Lucius n'a plus de raison d'être maintenant qu'une divinité providentielle veille sur lui), et, pour l'avenir très proche, sur une parénèse imbriquée dans une prophétie, puisque la déesse indique à Lucius le moyen de retrouver sa forme humaine en réglant sa conduite sur le plan salvifique qu'elle a tracé pour lui : ce salut impose d'ores et déjà à Lucius de faire preuve de l'esprit d'apaisement et de piété (*nec sollicita nec profana mente*), de maîtrise de son emportement (il devra toucher la main du prêtre portant les roses *clementer, uelut [...] osculabundus*) qu'il sera amené à acquérir durablement par ses initiations successives aux mystères. Par ailleurs, le passage fait fond sur plusieurs éléments du culte ou de la théologie isiaque qui dotent le salut de Lucius d'une signification symbolique : en effet, la fête dont il est ici question, celle du *naugium Isidis*, qui coïncidait avec le début du printemps et la reprise de la navigation, célébrait la quête menée par Isis sur la mer pour retrouver les restes du corps démembré d'Osiris¹²², ce qui inscrit le salut de Lucius dans l'espace d'une quête de la résurrection, tout comme le motif de la couronne de roses, dans laquelle on a pu voir, entre autres hypothèses, une image de la « couronne de la justification » dont on parait les morts dans l'Égypte ptolémaïque pour les identifier à Osiris, porteur d'une couronne de victoire depuis sa résurrection, et leur assurer ainsi l'immortalité¹²³. Quant à la mention de l'aversion d'Isis pour l'âne, elle renvoie évidemment à l'inimitié entre la déesse et la figure de Seth-Typhon associée à cet animal, comme nous l'avons vu plus haut en présentant le *De Iside* de Plutarque : le salut de Lucius est donc non seulement une actualisation du mythe égyptien où le héros est appelé à se délivrer de l'emprise de Seth pour ressusciter comme Osiris grâce à Isis, mais aussi, si l'on se réfère à l'interprétation platonicienne du mythe proposée par Plutarque, une figuration de l'affranchissement de l'âme d'avec les entraves du corps et les mauvais désirs et de la contemplation de la vérité qui s'ouvre alors à elle.

121 Traduction P. Vallette légèrement modifiée.

122 Sur cette fête, voir J. Griffiths, *The Isis-Book, op. cit.*, p. 33-47.

123 Voir P. Derchain, « La couronne de la justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque », *CE*, 30, 1955, p. 225-287 (voir p. 251 en particulier pour le lien avec le texte d'Apulée). On pourra se reporter en outre à J. Griffiths, *The Isis-Book, op. cit.*, p. 159-161 et à N. Fick, « La symbolique végétale dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Latomus*, 30, 1971, p. 339-343.

Cependant, le salut offert par Isis n'est pas purement gratuit. Il requiert en effet une contrepartie, à savoir un engagement à vie de Lucius au service de la déesse, qui lui vaudra cependant en retour de nouveaux dons :

Plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua uitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus uadata. Nec iniurium, cuius beneficio redieris ad homines, ei totum debere, quod uiues. Viues autem beatus, uiues in mea tutela gloriosus, et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me, quam uides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere. (Met., XI, 6, 5-7.)

Mais tu te souviendras bien et tu garderas toujours gravé au fond de ton cœur que c'est à moi que la carrière qui te reste à vivre, jusqu'aux bornes de ton ultime soupir, est engagée. Et c'est justice qu'à celle dont le bienfait t'aura fait revenir parmi les hommes, tu doives tout le temps que tu vivras. Tu vivras d'ailleurs heureux, tu vivras plein de gloire sous ma protection, et quand, ta course terrestre achevée, tu seras descendu aux enfers, là encore, dans cet hémisphère souterrain, moi que tu vois ici, tu me retrouveras brillant parmi les ténèbres de l'Achéron et régnant sur les demeures profondes du Styx ; toi-même, habitant les Champs Élysées, tu rendras un hommage assidu à ma divinité propice. Et si, par des actes consciencieux d'obéissance, de scrupuleuses attentions à mon service, des purifications répétées, tu mérites bien de ma divinité, tu sauras que j'ai seule le pouvoir de prolonger ta vie aussi au-delà des limites fixées par ton destin.

Il est intéressant de suivre ici les différents emplois du futur ou du futur antérieur au fil du passage, qui dessinent l'espace hybride de la parénèse et de la prophétie mêlée d'eschatologie, de la liberté humaine et de la prescience divine¹²⁴. Dans la première phrase, *memineris* et *tenebis* ont une valeur impérative et renvoient à l'exigence de fidélité à une vocation imposée par la déesse. Dans la deuxième phrase, *uiues* est un futur non prophétique, puisqu'il renvoie de manière indéterminée au temps qui reste à vivre à Lucius. Dans la troisième phrase, les futurs changent de statut (changement que l'anadiplose sur *uiues* met particulièrement en relief) et de fait les deux *uiues* ainsi qu'*adorabis* semblent annoncer un avenir assuré dans le cadre de propositions indépendantes ; mais cette prophétie n'est pas sans ambiguïtés, parce que ces indépendantes peuvent aussi, pour le sens, être considérées comme l'apodose d'un système conditionnel

¹²⁴ Ce dernier problème fait l'objet de l'étude de J. Domingues, « A anuência de um predestinado », *Humanitas*, 46, 1994, p. 199-216.

dont la protase serait formée par la première phrase (*si meminervis et tenebis / tenueris... , uiues...*) : les deux plans de la liberté humaine et de la prescience divine sont donc assez difficiles à démêler ici. En revanche, dans la dernière phrase, *promerueris et scies* forment un système conditionnel canonique qui fait place sans ambiguïté à la liberté de Lucius, puisque la prolongation éventuelle de sa vie dépendra de sa piété. En fait, ainsi que le suggère cette dernière phrase qui pose en même temps le destin et le pouvoir de contournement du destin par la providence isiaque¹²⁵, tout semble se passer de la manière suivante : les contours de la vie de Lucius jusqu'à sa mort sont déjà pour l'essentiel fixés par le destin en accord avec la providence isiaque, le héros (n') ayant (guère que), comme chez les stoïciens, la liberté d'adhérer à son rôle ; mais le dévouement mis dans l'exécution de ce rôle témoigne si bien de la valeur de la liberté humaine que la providence divine, pour la récompenser, peut, contrairement au stoïcisme traditionnel, se dissocier du destin et accorder un surcroît de vie. Il convient ici de souligner que l'une des actualisations les plus remarquables de la toute-puissance isiaque à l'époque hellénistique et romaine est justement sa supériorité proclamée par rapport au destin¹²⁶ : on la retrouve par exemple dans l'arétagologie de Kymè, qui prête à Isis les formules « Moi je suis victorieuse du destin » (Ἐγὼ τὸ ἰμαρμένον νικῶ) et « C'est à moi que le destin obéit » (Ἐμοῦ τὸ εἰμαρμένον ἀκούει)¹²⁷. Nous avons là assurément un aspect de la théologie isiaque qui peut expliquer son succès en Grèce et à Rome : en effet, les dieux, dans la pensée gréco-latine, ne peuvent normalement rien changer à l'ordre du destin, que ce dernier leur soit antérieur comme dans la mythologie traditionnelle, ou qu'ils l'aient eux-mêmes déterminé une fois pour toutes comme le dieu provident du stoïcisme qui ne fait d'ailleurs qu'un avec lui¹²⁸ ; quant au médioplatonisme, s'il est vrai qu'il proclame lui aussi, d'une manière générale, la supériorité du dieu suprême sur le destin, c'est parce que ce dernier

¹²⁵ Voir aussi *Met.* XI, 21, 6-7, *infra*, p. 363-364.

¹²⁶ Sur ce thème, voir notamment les études de J. Bergman, « I Overcome Fate, Fate Harkens to me », dans H. Ringgren (dir.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1967, p. 35-50 et de G. Sfameni Gasparro, « Iside Fortuna: Fatalismo e divinità sovrana del destino nel mondo ellenistico-romano », dans *Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e la loro posterità*, Palestrina, s.n., 1997, p. 301-323 ; voir aussi les remarques de M. Malaise, *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 185 et « L'expression du sacré », art. cit., p. 33.

¹²⁷ Voir l. 55-56. Le texte de cette arétagologie, inscription du I^{er} ou du II^e siècle ap. J.-C., peut se trouver avec un commentaire dans l'article de P. Roussel « Un nouvel hymne à Isis », *REG*, 42, 1929, p. 137-168 ainsi que chez M. Totti, *Ausgewählte Texte...*, *op. cit.*, p. 1-4.

¹²⁸ Nous avons cependant cherché à montrer ailleurs que l'on voit apparaître dans le stoïcisme impérial, en tout cas chez Sénèque et Marc-Aurèle, la pensée d'une providence favorable qui ne se confond plus avec le destin inexorable comme dans l'ancien stoïcisme : voir « Sénèque et Marc-Aurèle : l'intrusion du doute face à la providence ? », *VL*, 176, 2007, p. 39-49 (ici p. 40-44).

est la réalisation de son intention providentielle¹²⁹, et non pas parce qu'il aurait la possibilité d'être « vaincu », c'est-à-dire modifié, comme dans la première formule citée ci-dessus.

Ainsi se clôt cette première séquence de l'expérience apocalyptique du livre XI, qui voit se succéder la mise en place d'un cadre spatio-temporel propice à l'émergence du divin, une épiphanie, et enfin un discours de révélation dont le contenu théologique fonde la dimension sotériologique. Mais comment expliquer le geste isiaque autrement que par la pitié que la déesse a éprouvée en entendant la prière de Lucius ? Comment cette donne radicalement nouvelle que constitue la révélation d'Isis fait-elle sens par rapport à l'expérience antérieure du héros ? C'est la seconde séquence du livre qui va offrir une réponse à ces questions.

Deuxième séquence : la fête du *naugium Isidis*, le salut de Lucius et la révélation du grand prêtre (chap. 7-17)

Voici comment reprend le récit après la fin du discours d'Isis :

Sic oraculi uenerabilis fine prolato numen inuictum in se recessit. Nec mora, cum somno protinus absolutus pauore et gaudio ac dein sudore nimio permixtus exsurgo summeque miratus deae potentis tam claram praesentiam, marino rore respersus magnisque imperiis eius intentus monitionis ordinem recolebam. Nec mora, cum noctis atrae fugato nubilo sol exsurgit aureus, et ecce discursu religioso ac prorsus triumphali turbulae complent totas plateas, tantaque hilaritudine praeter peculiarem meam gestire mihi cuncta uidebantur, ut pecua etiam cuiusce modi et totas domos et ipsum diem serena facie gaudere sentirem. (Met., XI, 7, 1-3.)

Ici finit l'oracle vénérable, et la divinité invincible se retira en elle-même. Pour moi, m'arrachant aussitôt aux liens du sommeil, je me lève, pénétré à la fois de crainte et de joie, puis baigné de sueur. Au comble de l'admiration devant la présence si manifeste de la puissante déesse, je m'asperge d'onde marine, et, n'ayant de pensée que pour ses ordres augustes, je repasse de point en point ses avertissements. Bientôt, mettant en fuite le sombre nuage de la nuit, le soleil d'or se lève, et voici qu'en un afflux consacré et réellement triomphal, des groupes animés remplissent toutes les rues ; tout me semblait, s'associant à la mienne, déborder d'une joie si grande qu'il n'était pas jusqu'aux animaux de

¹²⁹ Voir par exemple la définition du destin chez Apulée dans le *De Platone*, 205 : *diuinam legem esse fatum, per quod ineuitabiles cogitationes dei atque incepta complentur*. Comme introduction générale au thème des rapports entre destin et providence dans le médioplatonisme, voir par exemple l'article de M. Dragona-Monachou, « Divine Providence in the Philosophy of the Empire », *ANRW*, II, 36, 7, 1994, p. 4453-4476.

toute espèce, à toutes les maisons et au jour lui-même que je ne visse se réjouir avec un visage serein¹³⁰.

Le début du passage traduit ce que nous avons appelé l'efficace immédiate de la révélation, à savoir les réactions produites sur le bénéficiaire de celle-ci face à la manifestation du divin : Lucius éprouve à cet égard les réactions mêlées qui sont habituelles dans ce type d'expériences, la peur (*pauore*), la joie (*gaudio*), l'émerveillement (*summe miratus*). Quant à la seconde partie du passage, elle offre le tableau inspiré de la joie qui accompagne le début de la fête du *nauigium Isidis*, tableau qui se poursuit, au-delà des limites de l'extrait cité, par l'évocation lyrique du retour du printemps¹³¹ : cette description est évidemment riche de significations, car la disparition des ténèbres de la veille, le retour de la vie, l'apaisement des tempêtes dont il est question plus loin symbolisent la fin des épreuves de Lucius, sa renaissance joyeuse en Isis, en même temps que son arrachement à la nuit de l'erreur.

348

Vient ensuite un passage qui a fait couler beaucoup d'encre : le chapitre 8, qui décrit l'arrivée de ce qu'Apulée nomme les *anteludia*, c'est-à-dire le cortège avant-coureur de la véritable procession isiaque¹³². C'est un véritable spectacle carnavalesque, qui compte un soldat, un chasseur, un travesti, un gladiateur, un magistrat, un philosophe, un oiseleur, un pêcheur, une ourse apprivoisée vêtue comme une matrone, un singe déguisé en Ganymède, et enfin un âne auquel on a collé des ailes, accompagné par un vieillard cacochyme, ce dernier couple donnant l'image de Bellérophon et de Pégase¹³³. De ce passage d'autant plus intrigant que l'existence d'un pareil cortège n'est attestée nulle part ailleurs¹³⁴, l'exégèse la plus convaincante nous paraît dans l'ensemble être celle

¹³⁰ Traduction P. Vallette modifiée.

¹³¹ Sur les échos de l'hymne à Vénus chez Lucrèce dans ce passage, voir M. Zimmerman, « Awe and Opposition: the Ambivalent Presence of Lucretius in Apuleius' *Metamorphoses* », dans S. Byrne *et al.* (dir.), *Authors, Authorities, and Interpreters in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2006, p. 317-339 (ici p. 333-335).

¹³² Voir notamment : G. Cooper, « Sexual and Ethical Reversal in Apuleius: the *Metamorphoses* as Anti-Epic », dans C. Deroux (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, Latomus, 1980, t. II, p. 436-460 (ici p. 454 et 465) ; F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée aux époques hellénistique et romaine*, Leiden, Brill, 1973, t. III, p. 225 sq ; N. Fick-Michel, *Art et mystique dans les « Métamorphoses » d'Apulée*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 420-430 ; G. Gianotti, « Gli "anteludia" della processione isiaica in Apuleio », *CCC*, 2, 1981, p. 315-331 ; J. Griffiths, *The Isis-Book, op. cit.*, p. 172-180 ; S. Harrison, *Apuleius, a Latin Sophist*, Oxford, University Press, 2000, p. 240-243 ; R. Hooper, « Structural Unity in the *Golden Ass* », *Latomus*, 44, 1985, p. 398-401 (voir p. 400) ; R. Merkelbach, *Roman und Mysterien...*, *op. cit.*, p. 89 ; J. Penwill, « *Ambages reciprocae*: Reviewing Apuleius' *Metamorphoses* », *Ramus*, 19, 1990, p. 1-25 (ici p. 18-19) ; W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938, p. 42 sq.

¹³³ *Met.*, XI, 8.

¹³⁴ On a pu cependant rapprocher cette mascarade de la fête des *Hilaria* célébrée en l'honneur de Cybèle : voir par exemple F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Geuthner, 4^e éd., 1929 (réimpr. Torino, Aragno, 2006), p. 243.

de J. Penwill. En effet, s'il n'est certes pas le seul à avoir remarqué que les personnages de cette procession renvoient dans l'ensemble aux aventures passées de Lucius¹³⁵, il a proposé l'interprétation de ces effets d'analepse qui correspond à notre sens le mieux avec le sens général du livre XI, et en particulier avec celui de la séquence que nous sommes en train d'étudier : la vie précédente de Lucius est à sa nouvelle vie ce que les *anteludia* sont au cortège isiaque qui va suivre, une image du monde profane opposée à la sainteté de l'univers isiaque. Cependant, on peut compléter son analyse sur un point, car, comme l'a suggéré G. Gianotti, la figure de l'âne ailé accompagné d'un vieillard a peut-être valeur de symbole religieux et philosophique derrière son apparence comique : en effet, l'âne ailé pourrait bien représenter le salut de Lucius par Isis qui lui offre un accès au divin (et l'on connaît le motif platonicien de l'aile de l'âme dans le mythe du *Phèdre*), d'autant que cet âne ailé est la *onzième* figure du cortège, ce qui nous renvoie au nombre d'Isis ; quant à la figure de Bellérophon, elle est peut-être à comprendre, selon l'hypothèse de Gianotti, comme une référence à la ville de Corinthe, qui lui vouait un culte héroïque, et elle symboliserait ainsi le monde corrompu auquel Lucius tente d'échapper. En tout cas, ce passage

135 En combinant les suggestions de J. Penwill avec celles de N. Fick-Michel et de S. Harrison, on arrive aux diverses possibilités suivantes : le soldat renvoie sans doute au militaire qui apparaît au livre IX, 39 sq. ; le chasseur est une allusion probable à la mort du fiancé de Charite, Tlépolème, assassiné lors d'une partie de chasse par Thrasylle (VIII, 4-5) ; l'homme travesti peut renvoyer soit à l'histoire de déguisement en femme racontée par le faux brigand Hémus (VII, 8), soit aux prêtres de la déesse syrienne conduits par Philèbe, invertis se faisant appeler *puellae* (VIII, 24 sq.) ; le gladiateur fait signe vers les bandits, appelés *gladiatores* en IV, 24 et 27 et fait écho au *munus gladiatorium* de Démocharès (IV, 13) ainsi qu'à celui que doit donner Thiasus (X, 18) ; le magistrat peut renvoyer à Pythias, l'ami de Lucius, qui exerce cette profession (I, 24, 7) comme aux faux magistrats qui jugent Lucius lors de la Fête du rire (III, 2 sq.) ; le philosophe fait signe non seulement vers le lien de parenté que le héros revendique au début du roman avec Plutarque et Sextus (I, 2, 1), mais aussi vers l'un des personnages évoqués au début du récit, nommé Socrate (I, 6 sq.), ou encore vers Lucius lui-même qui est appelé au cours de ses aventures *philosophantem asinum* (X, 33, 4) ; l'oiseleur fait écho au récit du dragon déguisé en vieillard qui raconte que son petit-fils est tombé dans une fosse tandis qu'il cherchait à attraper un oiseau (VIII, 20, 2), ou bien à Lucius cherchant à devenir un oiseau (III, 21-24) ; le pêcheur renvoie au vendeur de poissons du marché d'Hypata (I, 24-25) ; l'ourse vêtue en *cultus matronalis* peut être vue soit comme une allusion à la matrone évoquée en X, 19, à l'appétit sexuel bestial derrière le vernis de la respectabilité sociale, soit comme le reflet inverse du brigand Thrasyléon déguisé en ours (IV, 15-21), ou bien de l'ourse surgie d'une caverne qui dévore le jeune garçon meunier qui torturait Lucius (VII, 24 sq.) ; le singe ressemblant à Ganymède fait écho au surnom que la magicienne Méroé donne à Socrate endormi (I, 12, 4), mais Penwill l'interprète pour sa part comme l'expression de la vanité de la beauté physique, symbolisée par Ganymède, un extérieur flatteur pouvant receler un intérieur grotesque, figuré par le singe (ce qui rejoint son hypothèse sur l'ourse déguisée en femme, symbole identique selon lui du caractère trompeur des apparences) ; enfin, l'âne ailé figurant Pégase et le vieillard qui l'accompagne représentant Bellérophon rappellent les comparaisons qui ont été faites au cours du roman entre Lucius et Pégase d'une part, et entre l'un de ses cavaliers avec Bellérophon d'autre part (voir VI, 30, 5 ; VII, 26, 3 ; VIII, 16, 3) ; en outre, le vieillard fait penser au pauvre jardinier du livre IX qui marchait à côté de Lucius le long des routes.

apparaît particulièrement important dans la perspective du dialogue du livre XI avec le reste de l'œuvre sur lequel nous reviendrons dans le dernier chapitre, et, en constituant le livre final en miroir récapitulatif des précédents, il invite le lecteur à chercher inversement dans ces derniers des indices éventuels de la révélation finale.

Après les *anteludia*, c'est donc la procession isiaque à proprement parler qui se déploie aux yeux de Lucius, procession composée de trois cortèges successifs : les fidèles (chapitre 9), les initiés suivis des prêtres (chapitre 10), et enfin les prêtres porteurs d'images divines (chapitre 11), dernier groupe qui précède l'entrée du grand prêtre, porteur de la couronne de roses promise à Lucius (chapitre 12). Nous nous contenterons ici de quelques remarques dans la perspective de la dynamique et de la symbolique de la révélation. Tout d'abord, les groupes qui se succèdent gagnent à chaque fois en sainteté, ce qui conduit à faire de l'arrivée du grand prêtre une sorte de *climax*, propice au caractère solennel du salut dont il est porteur et du discours qu'il va prononcer, qui constitue, comme nous allons le voir, une deuxième révélation après le discours d'Isis : à cet égard, il est fort significatif, comme l'a souligné S. Heller¹³⁶, que le grand prêtre soit le onzième et dernier ministre du culte¹³⁷, ce qui mime la révélation du nom d'Isis en onzième et dernière position, après l'énumération de ses différentes hypostases. Ensuite, plusieurs éléments de la procession font signe vers l'initiation et vers les secrets ineffables de la religion isiaque¹³⁸, ce qui crée, à la fois du point de vue de Lucius-personnage et du lecteur, l'attente d'une autre étape, la dernière, de la révélation. Enfin, cette procession frappe par l'abondance de la lumière dont elle est porteuse, ce qui continue ainsi à construire, après l'épiphanie chatoyante d'Isis et le retour du soleil du printemps, le motif symbolique de la révélation comme illumination¹³⁹.

Suit alors, aux chapitres 13 et 14, le récit du miracle du retour de Lucius à la forme humaine après avoir mangé la couronne de roses, manifestation tangible de la puissance salutaire d'Isis¹⁴⁰, après quoi prend place le discours

136 S. Heller, « Apuleius, Platonic Dualism... », art. cit., p. 337-338.

137 Apulée nous met lui-même sur la voie car Lucius fait le décompte jusqu'au sixième prêtre (voir 10, 6 : *sexus ferebat amphoram*). Or, si l'on continue ce décompte, on trouve successivement : le prêtre représentant Anubis (7^e) ; le prêtre portant la vache qui symbolise la fécondité (8^e) ; le prêtre portant la corbeille renfermant les secrets de l'initiation (9^e) ; le prêtre portant l'image d'Isis (10^e) ; enfin, le grand prêtre (11^e).

138 Voir *Met.*, XI, 10, 1 : *turbae sacris diuinis initiatae* ; 11, 2 : *operta magnificae religionis* ; 11, 3 : *magno silentio tegendae religionis argumentum ineffabile*.

139 Voir *ibid.*, 9, 2 : *candido splendentes ; nitentibus speculis* ; 4 : *lucernis, taedis, cereis et alio genere facticii luminis siderum* ; 5 : *ueste niuea et cataclista praenitens* ; 10, 1 : *candore puro luminosi ; limpidio tegmine ; praenitentes ; candido linteamine* ; 3 : *lucernam claro praemicantem [...] lumine non adeo nostris illis consimilem*.

140 *Ibid.*, 13, 5 : *religiosi uenerantur tam euidetiam maximini numinis potentiam*.

du grand prêtre, prononcé sous l'effet d'une inspiration divine¹⁴¹. C'est un passage essentiel, particulièrement mis en valeur, comme on l'a fait remarquer¹⁴², par sa place centrale dans l'économie du livre XI, qu'il convient de citer ici en entier :

Multis et uariis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, uenisti. Nec tibi natales ac ne dignitas quidem, uel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit, sed lubrico uirentis aetulae ad seruiles delapsus uoluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti. Sed utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam beatitudinem inprouida produxit malitia. Eat nunc et summo furore saeuat et crudelitati suae materiem quaerat aliam ; nam in eos, quorum sibi uitas in seruitium deae nostrae maiestas uindicauit, non habet locum casus infestus. Quid latrones, quid ferae, quid seruitium, quid asperrimorum itinerum ambages reciprocae, quid metus mortis cotidiana nefariae Fortunae profuit ? In tutelam iam receptus es Fortunae, sed uidentis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat. Sume iam uultum laetiozem candido isto habitu tuo congruentem, comitare pompam deae sospitatrix inouanti gradu. Videant inreligiosi, uideant et errorem suum recognoscant : en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae prouidentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat. Quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi uoluntarium. Nam cum coeperis deae seruire, tunc magis senties fructum tuae libertatis. (Met., XI, 15, 1-3.)

Après tant d'épreuves essuyées et de toute sorte, secoué par les rudes assauts de la Fortune et les plus violentes tempêtes, te voilà enfin parvenu, Lucius, au port du Repos et à l'autel de la Miséricorde. Ni ta naissance, ni la considération dont tu jouis, ni cette science même qui fleurit en toi ne t'ont servi de rien, et la pente glissante d'une verte jeunesse t'ayant fait choir en des voluptés serviles, ta fatale curiosité t'a valu une amère récompense. Mais malgré tout, l'aveuglement de la Fortune, en t'exposant aux plus torturantes alarmes, t'a conduit, dans sa malice imprévoyante, à cette religieuse félicité. Qu'elle aille donc maintenant, qu'elle donne libre cours à sa fureur et cherche ailleurs sur qui assouvir sa cruauté : car ceux dont la majesté de notre déesse a revendiqué la vie pour les garder à son service ne sont plus exposés aux rigueurs du sort. Brigands, bêtes fauves, servitude, marches et contremarches sur des chemins rocailleux, effroi

¹⁴¹ *Ibid.*, 14, 5 : *sacerdos uultu genialo et hercules inhumano in aspectum meum attonitus sic effatur.*

¹⁴² Voir C. Schlam, *The « Metamorphoses » of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, p. 113.

quotidien de la mort : quel profit en a tiré la Fortune inhumaine ? Tu es recueilli maintenant sous la protection d'une Fortune, clairvoyante celle-là, et qui éclaire même les autres dieux du rayonnement de sa lumière. Prends donc un visage joyeux, en harmonie avec la blancheur de ton costume et joins-toi, d'un pas plein d'allégresse, au cortège de la déesse secourable. Que les impies voient, qu'ils voient et qu'ils reconnaissent leur erreur. Voilà, délivré de ses anciennes tribulations par la providence de la grande Isis, voilà Lucius qui, dans la joie, triomphe de sa Fortune. Cependant, pour être plus assuré et mieux garanti, engage-toi dans cette sainte milice, à laquelle depuis peu tu as été requis de prêter serment, consacre-toi dès à présent aux observances de notre religion, et sou mets-toi volontairement au joug de son ministère. Car, quand tu seras rentré au service de la déesse, c'est alors que tu sentiras vraiment le bienfait de ta liberté¹⁴³.

352

Ce discours offre deux mouvements principaux : un premier dans lequel sont imbriquées des considérations sur le passé de Lucius et sur son salut présent (du début jusqu'à *de sua Fortuna triumphat*), un second qui correspond à une exhortation pour l'avenir (de *Quo tamen tutior* jusqu'à la fin). Il s'agit de fait d'une révélation qui présente une dimension à la fois :

- 1) rétrospective : le grand prêtre ressaisit les causes profondes des mésaventures de Lucius et fournit ainsi une interprétation morale de celles-ci ;
- 2) théologique : les épreuves et le salut final du héros sont sous-tendus, sur le plan divin, par une opposition entre deux Fortunes, l'une aveugle et cruelle, l'autre clairvoyante et bienfaisante ;
- 3) parénéti que : Lucius est invité à entrer au service d'Isis, ce qui renouvelle l'injonction formulée par la déesse elle-même à la fin de son propre discours. Précisons ici chacun de ces aspects.

Pourquoi Lucius a-t-il été le jouet de tant de cruels revers de fortune ? Il faut noter qu'à ce moment de l'œuvre, si le lecteur, grâce à divers éléments du récit et à certaines appréciations morales formulées par le narrateur Lucius, a déjà pu deviner une partie de la réponse à cette question, en revanche, le personnage Lucius est encore pour l'essentiel dans l'ignorance des causes profondes de ses revers et de sa large part de responsabilité dans ceux-ci : cependant, le héros comme le lecteur sont conviés à une interprétation rétrospective du passé, le premier, pour se repentir de ses fautes et préparer sa réforme morale, le second, pour revisiter les livres précédents à la lumière des clés de lecture qui lui sont offertes et confirmer (ou non) certaines de ses

¹⁴³ Traduction P. Vallette légèrement modifiée.

premières intuitions. En attendant d'explorer ce dernier aspect de manière systématique dans notre dernier chapitre, nous pouvons ici préciser les enjeux philosophiques ou religieux de l'interprétation morale de la conduite passée de Lucius par le grand prêtre, qui nécessitent malgré tout quelques incursions dans les livres précédents.

Nec tibi natales ac ne dignitas quidem, uel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit : l'impuissance de la naissance, de la considération sociale et même du savoir, ou en tout cas d'un certain type de savoir, à empêcher la déchéance de Lucius nous renvoie au thème d'origine platonicienne de la vanité des biens extérieurs au regard des biens intérieurs, qui traverse, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant, l'ensemble de l'œuvre d'Apulée¹⁴⁴. Le seul problème d'interprétation que pose cette phrase est celui de la nature de la *doctrina* de Lucius qui s'est révélée vaine. Il ressort de l'analyse des livres précédents que cette *doctrina* peut renvoyer soit au savoir philosophique de Lucius, ce que symbolise le fait qu'il compte Plutarque et son neveu Sextus parmi ses ancêtres¹⁴⁵, soit à son expérience des mystères, comme nous l'apprend un passage important du livre III sur lequel nous aurons à revenir, où Photis, louant précisément chez Lucius les qualités dont le prêtre exhibe la vanité, lie la *doctrina* de Lucius à son initiation à divers cultes¹⁴⁶. La première hypothèse a été défendue notamment par C. Moreschini¹⁴⁷, qui y a vu l'expression d'un constat d'impuissance de la philosophie platonicienne au regard de la religion isiaque à apporter le salut, ce qu'Apulée aurait lui-même ressenti au temps des *Métamorphoses* ; quant à la deuxième hypothèse, elle nous amène à supposer que le prêtre égyptien dénonce l'insuffisance des autres mystères auxquels Lucius a été initié, seuls les mystères isiaques offrant un véritable salut. Cette seconde hypothèse nous paraît préférable pour au moins deux raisons : tout d'abord, parce que la symétrie entre le discours de Photis et celui du grand prêtre conduit à relier plus directement la *doctrina* de Lucius à ses initiations aux mystères qu'à sa formation philosophique ; ensuite, parce que la dynamique qui fait passer des dix premiers livres au dernier ne conduit pas, comme nous le verrons par la suite, à l'idée d'un dépassement de la philosophie par la religion isiaque, mais bien plutôt à celle d'une subsumption en un principe supérieur unique de représentations partielles du divin, ce qui est conforme à la logique de

144 Voir *infra*, p. 400-413.

145 Voir I, 2, 1 : *nam et illic originis maternae nostrae fundamenta a Plutarcho illo inclito ac mox Sexto philosopho nepote eius prodita gloriam nobis faciunt* et II, 3, 2 : *Nam et familia Plutarchi [...]*.

146 *Met.*, III, 15, 4 : *sed melius de te doctrinaque tua praesumo, qui praeter generosam natalium dignitatem praeter sublime ingenium sacris pluribus iniatis profecto nosti sanctam silentii fidem*.

147 Voir son ouvrage *Apuleio e il platonismo*, Firenze, Olschki, 1978, p. 30.

l'hénothéisme isiaque. À la rigueur, ce qui est dénoncé dans ce passage, ce n'est pas le savoir philosophique en tant que tel, mais l'usage purement extérieur du savoir philosophique découplé de l'exigence de maîtrise de soi¹⁴⁸.

Lubrico uirentis aetatulae ad serviles delapsus uoluptates. Ici encore, on peut se demander quelle est la nature exacte de l'objet de l'axiologie négative du prêtre : que faut-il entendre par « plaisirs serviles » ? L'hypothèse que tel commentateur a pu proposer selon laquelle cette expression renverrait à l'intérêt de Lucius pour la magie n'est en elle-même pas illégitime¹⁴⁹, mais elle apparaît beaucoup moins probable que l'hypothèse la plus communément admise, celle qui y voit une condamnation des plaisirs corporels en général, et une allusion à la liaison du héros avec la jeune Photis en particulier : condamnation des plaisirs corporels en général, parce que la formule *serviles uoluptates* apparaît comme un décalque de l'expression ἡδοναὶ ἀνδραποδώδεις qui caractérise précisément dans le *Phèdre* les plaisirs du corps¹⁵⁰ ; allusion à la liaison avec Photis, non pas parce que le terme *lubricum* renverrait spécifiquement à la sexualité¹⁵¹, ni parce que cette jeune femme est une servante¹⁵², mais parce que, quand il est question dans les livres précédents d'une *uoluptas* éprouvée par Lucius, c'est précisément pour évoquer ses émois et ses ébats avec Photis et parce que le caractère asservissant de cette relation passionnelle est justement souligné¹⁵³.

354

148 Pour une idée analogue dans le *De Platone*, voir *infra*, p. 416-417.

149 Voir G. Sandy, « *Serviles uoluptates* in Apuleius' *Metamorphoses* », *Phoenix*, 28, 1974, p. 234-244.

150 Voir *Phaedr.*, 258e : Οὐ γάρ που ἐκείνων γε ὧν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ ἡσθῆναι, ὃ δὴ ὀλίγου πᾶσαι αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἔχουσι· διὸ καὶ δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται (voir aussi *Rep.*, IX, 587c, où Platon parle de δοῦλαι ἡδοναὶ du tyran). On trouve également un parallèle intéressant dans ce passage du *Corpus Hermeticum* (X, 8) qui évoque l'esclavage de l'âme soumise aux passions corporelles : ἐντινάσσει τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἢ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν, δουλεύει σώμασι ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὡσπερ φορτίον βαστανάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη. Sur le thème de l'asservissement à la Vénus terrestre dans l'*Apologie*, voir *infra*, p. 405-407.

151 C'est ce que suggère J. Griffiths, « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans B. Hijmans Jr. et R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, *op. cit.*, p. 157, où il renvoie en outre à son commentaire du livre XI, p. 247, qui cite des antécédents de l'expression *lubrico uirentis aetatulae* (par ex. Cic., *Cael.*, 41 : *multas uias adulescentiae lubricas* ; Tac., *Ann.*, VI, 49 : *lubricum iuuentae* ; XIV, 56 : *lubricum adulescentiae*). Cependant, il nous semble que l'adjectif *lubricus* et le substantif neutre *lubricum* qui en dérive renvoient dans ces emplois non pas de manière spécifique aux passions sexuelles de la jeunesse, mais plutôt au « terrain glissant » d'un âge, qui, manquant encore de raison, est exposé à toutes les tentations ; du reste, l'emploi de *lubricus* au sens du français « lubrique » n'apparaît que chez des auteurs ultérieurs (voir par exemple Prud., *Cath.*, II, 103).

152 Voir J. Tatum, « The Tales in Apuleius' *Metamorphoses* », *TAPhA*, 100, 1969, p. 487-527 (ici p. 491) ; P. Walsh, *The Roman Novel. The « Satyricon » of Petronius and the « Metamorphoses » of Apuleius*, Cambridge, University Press, 1970, p. 177.

153 Voir *infra*, p. 423.

Curiositatis inprosperae sinistrum praemium : le thème de la curiosité dans les *Métamorphoses* a suscité une littérature abondante¹⁵⁴. Ce qui fait consensus, c'est qu'il s'agit là, en ce qui concerne Lucius, d'un aspect de son caractère mainte fois évoqué dans les livres précédents, qui s'est manifesté en particulier dans son intérêt funeste pour la magie¹⁵⁵, et, en ce qui concerne l'ensemble du récit, d'un motif à la fois plus développé et plus riche d'enjeux religieux, du fait de sa condamnation par le prêtre d'Isis et, nous le verrons plus loin, de son rôle dans le Conte d'Éros et Psyché, que la περιεργία dans l'*Onos* de Ps.-Lucien¹⁵⁶ ; par ailleurs, on a fait remarquer que le terme *curiositas*, que l'on ne trouve attesté qu'une seule fois avant les *Métamorphoses*, dans une lettre de Cicéron à Atticus où il renvoie à une avidité de savoir avec une connotation plutôt péjorative dans le contexte¹⁵⁷, acquiert une nouvelle vie en latin à partir d'Apulée et est promis à un bel avenir sous la plume des auteurs chrétiens. Il y a en revanche débat sur deux points : d'une part, sur les sources de la notion apuléienne de curiosité ; d'autre part, sur la question de savoir si c'est la curiosité dans son ensemble qui est condamnée par le grand prêtre, ou au contraire un certain type seulement de curiosité.

Pour ce qui est du premier problème, un certain nombre d'analyses ne nous semblent pas convaincantes : ainsi celle de R. Joly¹⁵⁸, qui affirme, au prix d'une réduction de la *curiositas* des *Métamorphoses* au désir de tout savoir, qu'Apulée n'aurait fait qu'emprunter et vulgariser une idée déjà largement

154 Voir, outre les études mentionnées ci-après : J. Penwill, « Slavish Pleasures and Profitless Curiosity: Fall and Redemption in Apuleius' *Metamorphoses* », *Ramus*, 4, 1975, p. 49-82 ; G. Sandy, « Knowledge and Curiosity in Apuleius' *Metamorphoses* », *Latomus*, 31, 1972, p. 179-183 ; C. Schlam, « The Curiosity of the Golden Ass », *CJ*, 64, 1968, p. 120-125 ; V. Schmidt, « Revelare und *Curiositas* bei Apuleius und Tertullian », art. cit. ; M. Tasinato, *Sulla curiosità. Apuleio e Agostino*, Parma, Pratiche, 1994 (traduit en français sous le titre *La Curiosité. Apulée et Augustin*, Paris, Verdier, 1999).

155 Voir notamment II, 6, 1-2 : *At ego curiosus alioquin, ut primum artis magicae semper optatum nomen audiui, tantum a cautela Pamphiles afui ut etiam ultro gestirem tali magisterio me uolens ampla cum mercede tradere et prorsus in ipsum barathrum saltu concito praecipitare* ; III, 14, 1 : *Tunc ego familiaris curiositatis admonitus factique causam delitiscens nudari gestiens suscipio*. Voir aussi, même sans référence au champ lexical de la « curiosité », III, 19, 4 : *sum namque coram magiae noscendae ardentissimus cupitor*.

156 Voir *Onos*, 15 et 56. Cf. aussi en 45 l'expression proverbiale ὄνου παράκρησις.

157 Voir Cic., *Att.*, II, 12, 2 : *Quantam porro mihi expectationem dedisti conuiui istius ἀσελγούς ! Sum in curiositate ὀξύπεινος, sed tamen facile patior te id ad me συμπίσιον non scribere*.

158 Voir « *Curiositas* », *AC*, 30, 1961, p. 33-44.

ancrée dans la pensée grecque et latine¹⁵⁹ ; celle de J. DeFilippo¹⁶⁰, qui, essayant d'inscrire la *curiositas* apulienne dans un arrière-plan platonicien, cite plusieurs passages de Platon et un du *De Iside* de Plutarque qui n'ont à notre avis aucun rapport avec la question de la curiosité¹⁶¹ ; ou encore celle de P. Walsh¹⁶², qui voit dans le *Περὶ πολυπραγμοσύνης* de Plutarque un modèle important pour la notion apulienne de *curiositas*, alors que la *πολυπραγμοσύνη* plutarchéenne correspond en grande partie au désir de connaître les vices ou les malheurs cachés d'autrui¹⁶³, ce qui n'est pas du tout le cas de Lucius. En revanche, la *curiositas* des *Métamorphoses*, en tout cas celle du héros (et, nous le verrons, de Psyché) nous paraît avoir été mieux caractérisée par A. Labhardt comme une inquiétude spirituelle cherchant à forcer les secrets de la nature¹⁶⁴, et par L. Callari comme un désir sacrilège de percer les mystères religieux que la divinité elle-même a voulu soustraire à la connaissance des hommes¹⁶⁵. Quant aux rapprochements les plus pertinents, ce sont les parallèles avec l'hermétisme proposés pour la première fois par H. Mette¹⁶⁶ : ainsi de ce passage de l'*Asclépius* qui définit la vraie philosophie comme la piété d'un cœur et d'une âme simples, qui n'est pas entachée par

159 R. Joly se réfère entre autres exemples à la condamnation des vaines sciences chez Épicure, à la critique de la polymathie dans le dialogue pseudo-platonicien *Les Rivaux*, à certains passages de Sénèque qui évoquent la nécessité pour le sage de ne pas se disperser (*Breu.*, 13 ; *Tranq.*, 9, 4-7 ; *Ep.*, 88, 2 ; 6 sq. ; 36 sq.). Le passage le plus intéressant qu'il cite est celui de Cicéron, *Fin.*, V, 49, où se trouve le terme *curiosus*, les *curiosi* étant ceux qui désirent tout savoir, par opposition aux hommes d'élite qui ont un désir de science fondé sur la contemplation d'objets de savoir plus élevés : *Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere curiosorum, duci uero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum uirorum est putandum*. L'impiété qui caractérise la curiosité des *Métamorphoses* est toutefois une idée totalement absente de ce passage.

160 Voir « *Curiositas and the Platonism...* », art. cit.

161 J. DeFilippo se réfère notamment, en ce qui concerne Platon (p. 480-482) : 1) à *Rep.*, IV, 433a-b et 443c-d où le verbe *πολυπραγμονεῖν* renvoie au travers qui consiste à ne pas se contenter en toute justice de sa tâche propre, ce qui ne présente guère de rapport avec la *curiositas* apulienne, qui désigne un certain rapport à la connaissance ; 2) à *Phaedr.*, 230a, où il voit une association de la figure de Typhon avec la curiosité qui nous semble totalement absente du texte. Pour ce qui est de Plutarque, le rapprochement avec le *De Is.*, 352B, où Plutarque décrit l'âme du véritable isiaque comme affranchie de toute *περιεργία* (voir *supra*, p. 327) n'est pas concluant, parce que ce terme ne renvoie pas, dans ce contexte, à la « meddlesomeness », mais, conformément à son sens premier, au soin excessif, c'est-à-dire, ici, au scrupule formaliste.

162 Voir « *Apuleius and Plutarch* », art. cit., p. 24-26 ; « *The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine)* », *G&R*, 35, 1988, p. 73-85.

163 Voir *De curios.*, 1 : ἡ πολυπραγμοσύνη φιλομάθειά τις ἐστὶν ἀλλοτριῶν κακῶν.

164 Voir « *Curiositas*. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion », *MH*, 17, 1960, p. 206-224.

165 Voir L. Callari, « *Curiositas*. Simbologia religiosa nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Orpheus*, 10, 1989, p. 162-166. En revanche la conclusion de l'article selon laquelle pour Apulée, comme pour les chrétiens, les choses divines doivent être abordées non pas avec curiosité, mais avec « foi » (*credere*, non *inquirere*), nous paraît très discutable.

166 Voir H. Mette, « *Curiositas* », dans *Festschrift Bruno Snell*, München, Beck, 1956, p. 227-235.

une *inportuna curiositas*¹⁶⁷, ou de ce passage de la *Korè Kosmou*, où l'homme est décrit comme un être περίεργος destiné à écouter ce qui ne le concerne point et à regarder avec audace les beaux mystères de la nature¹⁶⁸, textes auxquels on peut rajouter un passage important du septième traité du *Corpus Hermeticum*, qui mêle comme chez Apulée condamnation du plaisir corporel et anathème sur la curiosité¹⁶⁹.

Quant au second problème, il a été suggéré par S. Lancel que le livre XI des *Métamorphoses*, en accord avec les autres œuvres d'Apulée opérerait une distinction entre deux sortes de « curiosité »¹⁷⁰ : l'une mauvaise, précisément condamnée par le prêtre égyptien, tournée vers des objets dégradés comme la magie ; l'autre bonne, procédant de l'intérêt pour la science et intégrée grâce à Isis dans une compréhension supérieure du monde – du reste, Lancel voit dans le livre XI le testament spirituel d'Apulée, point sur lequel nous reviendrons plus loin. Cependant, rien dans le texte même des *Métamorphoses* ni dans celui des autres œuvres d'Apulée ne permet de vérifier une telle hypothèse, comme l'a bien montré J. Griffiths dans son commentaire¹⁷¹ : en effet, contrairement à ce qu'affirment Lancel et d'autres commentateurs d'ailleurs¹⁷², on ne peut pas déduire du fait que la *curiositas* ne soit pas toujours explicitement condamnée dans le roman¹⁷³ l'idée qu'elle pourrait être réhabilitée, et il faudrait de fait, pour accréditer une telle vision, que la *curiositas* soit au moins une fois assortie d'un terme positif contrebalançant sa qualification d'*inprospera* par le grand prêtre ainsi que de *temeraria* et de *sacrilega* à d'autres endroits du roman¹⁷⁴ ; par ailleurs, quand Apulée, dans ses autres œuvres, souhaite évoquer le sain attrait pour le savoir, il recourt à d'autres expressions, par exemple le *studium*

167 *Ascl.*, 14 : *Simplici enim mente et anima diuinitatem colere eiusque facta uenerari, agere etiam dei uoluntati gratias, quae est diuinitatis sola plenissima, haec est nulla animi inportuna curiositate uiolata philosophia.*

168 *Korè kosmou*, 44 : τὸν ἄνθρωπον, περίεργον ὀφθαλμοῖς καὶ λάλον γλώσση, ἀκουστικὸν μέλλοντ' εἶναι καὶ τῶν αὐτῶ μὴ προσηκόντων [...] τὸν ὄραν μέλλοντα τολμηρῶς τῆς φύσεως τὰ κατὰ μυστήρια.

169 *CH.*, VII, 3 : τῇ πολλῇ ὕλη αὐτὰ ἀποφράξας καὶ μυσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκοῦης περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ, μήτε βλέπης περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ.

170 Voir « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *RHR*, 160, 1961, p. 25-46.

171 J. Griffiths, *The Isis-Book*, *op. cit.*, p. 249. Voir aussi l'« Afterword 1997 » de J. DeFilippo dans la version de son article reprise dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 288-289.

172 Voir les analyses de C. Moreschini pour qui le fait que la curiosité n'ait en apparence pas toujours de connotation négative dans le roman serait le signe de l'absence de cohérence artistique parfaite de l'œuvre : *Apuleio e il platonismo*, *op. cit.*, p. 19-50. Pour une liste de toutes les occurrences de *curiositas* et des termes apparentés, voir l'appendice de B. Hijmans dans B. Hijmans *et al.* (dir.), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses Book IX*, Groningen, Forsten, 1995.

173 Voir par exemple les passages suivants où elle est donnée comme un trait natif chez Lucius : III, 14, 1 et IX, 12, 2 (*familiaris*) ; IX, 13, 3 (*ingenita*) ; IX, 15, 3 (*genuina*).

174 Voir IV, 20 et XI, 23 (*temeraria*) ; V, 6 (*sacrilega*).

ueri qu'il présente dans l'*Apologie* pour l'une des deux raisons, avec l'*officium erga deos*, pour lesquelles il s'est fait initié à de nombreux cultes¹⁷⁵. Bref, il n'y a pas, chez Apulée, à notre avis, une bonne et une mauvaise curiosité, mais une seule curiosité, qui, bien que sa gravité soit plus ou moins importante selon les cas, porte toujours en elle les germes du mal, parce qu'elle est la tentation impie en l'homme de connaître ce qu'il ne doit pas connaître, et qui s'oppose à la connaissance pieuse et désintéressée des secrets de la nature.

358 Intéressons-nous à présent au deuxième grand aspect de la révélation du prêtre égyptien, à savoir sa dimension proprement théologique avec l'opposition entre deux Fortunes. Il y a là un trait d'originalité, mais aussi un problème d'interprétation posé par le texte. En effet, si on considère séparément ces deux Fortunes, Apulée ne fait que s'inscrire dans deux traditions bien répertoriées : d'une part, celle du thème littéraire et philosophique de l'aveuglement de *Fortuna* / *Tychè*¹⁷⁶ ; d'autre part, celle de l'identification d'Isis à *Fortuna* et à *Tychè* dans le monde hellénistique et romain¹⁷⁷, Fortune dont Apulée souligne explicitement le caractère clairvoyant en la qualifiant de *uidens* et en suggérant qu'elle ne fait qu'une avec la providence isiaque (*Isidis magnae prouidentia*). Mais comment comprendre, sur le plan religieux et philosophique, le rapport entre ces deux Fortunes ? On a pu chercher à l'expliquer par le chapitre du *De Platone* d'Apulée consacré au problème du destin, de la providence et de la fortune (12, 205-207)¹⁷⁸, dans lequel il est dit que le destin, loi divine en parfait accord avec la pensée divine qu'est la providence¹⁷⁹, n'est pas responsable

175 *Apol.*, 55 : *multiiuga sacra et plurimos ritus et uarias cerimonias studio uero et officio erga deos didici*. Quant à la formule *qui prouidentiam mundi curiosius uestigant* employée en 27, 2, nous verrons dans le chapitre suivant (*infra*, p. 410) qu'elle ne peut pas être considérée comme un indice probant de l'existence d'une bonne curiosité chez Apulée, l'adverbe *curiose* ayant le plus souvent chez lui le sens de « avec soin », « minutieusement ».

176 Voir, pour s'en tenir ici au domaine latin : Pacuvius, frg. 366 Ribbeck : *fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi* ; Cic., *Lael.*, 54 : *Non enim solum ipsa Fortuna caeca est, sed eos etiam plerumque efficit caecos, quos complexa est* ; *Phil.*, III, 10 : *quis hoc uestrum non uidet, quod Fortuna ipsa, quae dicitur caeca, uidit ?* ; *Ov.*, *Pont.*, III, 1, 125-126 : *Fortuna uidere / se probat et caecae crimina tulit* ; *Plin.*, *H. N.*, II, 22 : *Fortuna [...] a plerisque uero et caeca existimata, uaga, inconstans, incerta, uaria indignorumque faulrix*. On notera avec intérêt dans le troisième et le quatrième exemple l'émergence timide d'une *Fortuna uidens*, même s'il s'agit dans les deux cas, contrairement à ce que pose le texte d'Apulée, d'une seule et même *Fortuna* dont le caractère aveugle se trouve nuancé.

177 Témoignent notamment de cette identification de nombreuses statues, statuettes ou amulettes où les attributs traditionnels d'Isis, comme le sistre et la situle, s'ajoutent aux symboles traditionnels de la Fortune, la corne d'abondance et le gouvernail, ainsi que certaines inscriptions comme celle, retrouvée à Délos et datée de 115-114, à Ἴσις Τύχη Πρωτογένεια. On trouvera les références utiles dans M. Malaise, *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 184-186.

178 Voir H. Münstermann, *Apuleius: Metamorphosen literarischer Vorlagen*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1995, p. 113.

179 *Plat.*, 205 : *prouidentiam esse diuinam sententiam [...] diuinam legem esse fatum, per quod ineuitabiles cogitationes dei atque incepta complentur. Vnde si quid prouidentia geritur, id*

de tout et qu'il convient de reconnaître une place à la fois à la liberté humaine et à la fortune¹⁸⁰, remarque qui rend conceptuellement possible la distinction entre deux Fortunes. Cependant, le cadre du *De Platone* nous semble rendre assez mal compte de deux aspects de la théologie du livre XI : d'une part, de la dissociation possible de la providence isiaque d'avec le destin, comme nous l'avons vu plus haut dans le passage où la déesse se dit capable de prolonger la vie de Lucius au-delà des bornes fixées par le destin ; d'autre part, de la personnification et du caractère malfaisant de la Fortune dans le discours du grand prêtre. On a également pu proposer une interprétation intéressante mais très discutable du thème de la Fortune dans les *Métamorphoses* à la lumière d'un passage stoïcien des *Académiques* de Cicéron selon lequel la Fortune est le nom que les hommes donnent à Dieu, identifié à la providence et à la nécessité, lorsqu'ils sont dans l'ignorance des causes¹⁸¹. Cette analyse amène son auteur à identifier tout au long des *Métamorphoses* la Fortune à Isis et à voir dans les souffrances de Lucius des épreuves envoyées par la déesse afin qu'il soit rendu digne du secours de la providence : dès lors, le discours du prêtre égyptien signifierait non pas qu'il y a une Fortune aveugle distincte d'Isis, mais que « c'est Lucius qui était frappé de cécité et donc incapable de percevoir les exigences de son destin à la réalisation duquel il faisait obstacle sans le vouloir »¹⁸². Il nous semble y avoir dans cette dernière remarque une distorsion importante de la lettre du texte, qui ne rend absolument pas compte de la réalité de la Fortune aveugle et de son caractère malfaisant, reconnue par le grand prêtre lui-même. Bien plus satisfaisante à notre sens est la suggestion de S. Heller qui propose de voir dans l'opposition apulésienne entre la *Fortuna uidentis* et la *caeca Fortuna* l'équivalent de la lutte entre Isis et Typhon dans le *De Iside* de Plutarque¹⁸³ : Typhon, comme nous l'avons vu précédemment, est en effet cette force aveugle et brutale responsable du désordre dans le corps du monde, liée, dans l'âme du monde et dans celle de l'homme, à la résistance du sensible face à l'intelligible (d'où l'articulation, chez Apulée, entre les *seruiles uoluptates* et la *curiositas* avec l'action de la *Fortuna caeca*), mais dont le pouvoir de nuisance est cependant limité par l'action salvifique d'Isis¹⁸⁴.

agitur et fato, et quod fato terminatur prouidentia debet susceptum uideri.

180 *Ibid.*, 206 : *Nec sane omnia referenda esse ad uim fati putat, sed esse aliquid in nobis et in fortuna esse non nihil.*

181 Voir G. Fry, « Philosophie et mystique de la destinée. Étude du thème de la Fortune dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *QUCC*, 47, 1984, p. 137-177. Le texte en question est Cic., *Ac.*, I, 28-29 : *non numquam eandem fortunam (sc. appellant), quod efficiat multa improuisa et necopinata nobis propter obscuritatem ignoracionemque causarum.*

182 G. Fry, « Philosophie et mystique de la destinée », art. cit., p. 167.

183 S. Heller, « Apuleius, Platonic Dualism... », art. cit., p. 327-328.

184 Voir aussi *Met.*, XI, 12, 1 : *prouidentia adluctantem mihi saeuissime Fortunam superarem.*

Enfin, nous concluons brièvement l'étude de ce discours en évoquant sa dimension parénétiq ue, présente dans les dernières lignes. L'objurgation « Que les impies voient, qu'ils voient et qu'ils reconnaissent leur erreur » (*Videant inreligiosi, uideant et errorem suum recognoscant*) est particulièrement intéressante dans la mesure où elle exprime à la troisième personne du pluriel l'appel à la μετάνοια, c'est-à-dire la réformation repentante de sa façon de penser, ce qu'on peut rapprocher, dans la littérature hermétique, d'un passage du *Poimandrès* qui lance à une humanité égarée dans les ténèbres et la perdition un appel assez similaire à la résipiscence et à la participation à l'immortalité¹⁸⁵. Comme l'indique la suite de la phrase, le salut de Lucius par Isis a en effet aux yeux du prêtre valeur d'*exemplum* édifiant pour une humanité en proie à l'impiété et à l'erreur : un anathème est ainsi rétrospectivement jeté sur les personnages du roman dont la vie ou les croyances ont témoigné d'un aveuglement à l'égard de la réalité isiaque, c'est-à-dire, outre Lucius lui-même, tous ceux qui, comme lui, ont succombé à la *uoluptas* ou à la *curiositas*, ou bien ont méconnu la vraie déesse, par exemple en pratiquant la magie ou encore en professant un faux dieu (la femme du meunier¹⁸⁶). On peut en outre relever dans le discours du prêtre le réseau métaphorique militaire (*tutior* ; *munitior* ; *da nomen* ; *huic militiae*) par lequel est décrit l'engagement attendu de Lucius au service d'Isis, et l'antithèse saisissante qui clôt le passage, qui fait de l'acceptation volontaire de ce service la condition paradoxale d'une plus grande liberté. Dans les deux cas, le commentaire de J. Griffiths est une nouvelle fois précieux et fournit les rapprochements qui s'imposent¹⁸⁷ : dans le premier cas, il rappelle que l'idée de guerre est profondément inscrite dans la religion isiaque du fait du conflit qui oppose Osiris et Isis avec Seth-Typhon¹⁸⁸, tout en soulignant que l'idée selon laquelle le fidèle d'une divinité est le soldat de celle-ci se retrouve dans la religion mithriaque et dans le christianisme¹⁸⁹ ; dans le deuxième cas, il souligne à juste titre que ce type de paradoxe a une origine stoïcienne¹⁹⁰, et offre des parallèles chez saint Paul¹⁹¹. Ajoutons ici que cet arrière-plan nous conduit

185 Voir *CH*, I, 28 : μετανοήσατε, οί συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καί συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν.

186 Sur ce point, voir *infra*, p. 432.

187 J. Griffiths, *The Isis-Book*, *op. cit.*, p. 254-256 .

188 Pour ne donner qu'un exemple, dans le *Pap. Oxy.* 1380, 43, Isis est dite στρατία.

189 Voir par ex., pour ce dernier, 2 Tim., II. 3 : συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ.

190 Cependant, mieux encore que le rapprochement qu'il propose avec Sénèque, *Ep.* 47, 17 qui affirme que les hommes libres peuvent être esclaves de leurs passions (*alius libidini seruit, alius avaritiae, alius ambitioni, omnes spei, omnes timori*), on peut citer, du même Sénèque, *Vit. beat.*, 15, 7 (*deo parere libertas est*), qui apparaît comme un modèle direct de notre passage.

191 Paul se dit en effet δοῦλος Χριστοῦ en Rom., I, 1 tout en affirmant que le Christ est venu porter la liberté en Gal., V, 1 : τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν.

à rejeter comme réductrice l'analyse pourtant non dépourvue de charme de J. Hindermann¹⁹², qui, à la lumière de ce passage où Lucius est appelé à être l'esclave et le soldat réunis d'Isis, ainsi que d'autres éléments du livre XI¹⁹³, cherche à présenter Lucius comme un avatar de l'*amator* élégiaque, qui, de Photis à Isis, n'aurait fait que changer de maîtresse.

Il apparaît donc que le discours du grand prêtre, dans la continuité des chapitres précédents qui ont suggéré une opposition symbolique entre les *anteludia* et les cortèges isiaques, fonctionne véritablement comme une deuxième révélation après celle octroyée par Isis elle-même : ce discours ne fait en effet rien moins que dévoiler la signification profonde du salut de Lucius en exhibant les ombres (la Fortune aveugle d'essence typhonique, les fautes du héros¹⁹⁴) sur lesquelles vient se projeter la lumière isiaque. Nous avons là de surcroît un élément essentiel dans le dialogue entre le livre XI des *Métamorphoses* et les livres précédents, qui, en un effet puissant, fait coïncider la nécessité pour le héros d'un retour réflexif sur le passé avec la nécessité pour le lecteur d'une réinterprétation de ce même passé à la lumière des fils directeurs offerts par les thèmes philosophiques et religieux du discours du grand prêtre¹⁹⁵. L'image qui clôt deux chapitres plus loin l'épisode du *naviigium*

192 Voir « The Elegiac Ass: The Concept of *seruitium amoris* in Apuleius' *Metamorphoses* », *Ramus*, 38, 2009, p. 75-84.

193 Ces autres éléments sont notamment la désignation de l'*adytum* d'Isis par le terme de *cubiculum* (dont le sens premier est la chambre à coucher) en XI, 17, 1, l'impatience de Lucius attendant que la déesse lui signifie le jour de l'initiation (XI, 21), qui renverrait au motif de l'*exclusus amator*, et enfin les fortes sommes d'argent que le héros doit déboursier pour subvenir aux demandes d'Isis : nous nous contenterons ici de souligner que le premier argument n'est pas recevable, quand on sait par exemple que le terme *cubiculum* se retrouve après Apulée chez l'écrivain chrétien Paulin au sens d'« oratoire », « chapelle » (*Ep.*, 32, 12) ; nous reviendrons par ailleurs plus loin sur le thème de l'argent.

194 Dans ces conditions, il paraît à première vue assez curieux que la foule, dans le chapitre qui suit le discours du prêtre, vante l'innocence et la fidélité de la vie précédente de Lucius, qui lui ont valu la protection divine et sa « renaissance » (*uitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium ut renatus quodam modo [...]*, 16, 4). Certains critiques y ont décélé un indice de la dimension parodique du livre XI : voir J. Winkler, *Auctor & Actor*, *op. cit.*, p. 212-215 et S. Harrison, *Apuleius*, *op. cit.*, p. 244 ; « Narrative Subversion », *art. cit.*, p. 80. Deux autres interprétations nous semblent cependant possibles : soit cette « vie précédente » fait référence à la vie de Lucius avant le début du roman, vie d'intégrité avant que sa curiosité et les plaisirs charnels ne le fassent chuter (cette hypothèse fut proposée par J. Berreth, *Studien zum Isisbuch in Apuleius' « Metamorphosen »*, diss. Tübingen, Ellwangen, 1931, p. 102) ; soit cette « vie précédente » correspond à une vie antérieure de Lucius, ce qui nous renvoie vers la doctrine de l'immortalité de l'âme et de la réincarnation, qui fut égyptienne avant de passer dans l'orphisme et le pythagorisme (voir Hdt., II, 123). L'expression ambiguë *renatus quodam modo* permet de dire la renaissance à soi-même tout en lui donnant symboliquement la portée d'une réincarnation de l'âme affranchie des désirs qui l'avaient souillée.

195 Le jugement de J. Winkler, *Auctor & Actor*, *op. cit.*, p. 209-215, selon lequel le discours du prêtre ne serait pas véritablement en prise avec les livres précédents et constituerait ainsi une unification rétrospective avortée de l'ensemble de l'œuvre, nous paraît à cet égard peu défendable.

Isidis et ainsi la deuxième grande séquence du livre XI, est d'ailleurs celle d'un Lucius se remémorant ses aventures passées tout en adorant une effigie de la déesse¹⁹⁶, image qui semble inviter le lecteur à suivre le héros dans le travail de réexamen du passé à la lumière du principe isiaque. Le livre XI n'est cependant pas terminé, et il nous faut à présent suivre Lucius dans la dernière phase de son expérience de la révélation, avec ses initiations successives aux mystères d'Isis et d'Osiris.

Troisième séquence : les initiations de Lucius (chapitres 18-30)

362

Cette séquence du livre XI commence par le bref récit des retrouvailles de Lucius avec ses proches qui le croyaient mort et se réjouissent de le voir revenu des enfers à la lumière du jour (18, 2 : *diurnum reducemque ab infernis conspectum*) : formule fort habile dans sa polysémie, parce que, outre sa signification immédiate (Lucius qui était compté pour mort est de retour parmi les vivants), elle renvoie également, sur le plan symbolique, à la régénération apportée par Isis à celui qui était spirituellement mort dans son *σῶμα σῆμα*, tout en constituant une anticipation probable sur l'expérience de l'initiation isiaque, au cours de laquelle Lucius vivra une descente simulée aux Enfers suivie d'une illumination¹⁹⁷. Cet appel des mystères est d'ailleurs confirmé au chapitre suivant, qui évoque les fréquentes apparitions d'Isis en rêve à Lucius pour l'engager sur la voie de l'initiation¹⁹⁸, ce qui impose au héros de vaincre les dernières résistances de la chair face aux abstinences que cette initiation requiert¹⁹⁹ : on a pu souligner que ce thème de l'hésitation humaine face à l'appel divin se retrouve dans la littérature contemporaine évoquant les miracles d'Isis, de Sérapis et d'Asclépios²⁰⁰, tout en préfigurant, *mutatis mutandis*, la conversion sans cesse différée de saint Augustin²⁰¹.

196 XI, 17, 5 : *Nec tamen me sinebat animus ungue latius indidem digredi, sed intentus in praesentis deae specimen pristinos casus meos recordabar.*

197 Voir XI, 23, 7. J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 94, rejette pour sa part toute interprétation symbolique de cette formule et insiste sur son caractère proverbial (voir Tér., *Hec.*, 852 : *Egon qui ab Orco mortuom me reducem in lucem feceris*).

198 XI, 19, 2 : *Nec fuit nox una uel quies aliqua uisu deae monituque ieiuna, sed crebris imperiis sacris suis me, iam dudum destinatum, nunc saltem censebat initiari.*

199 *Ibid.*, 3 : *At ego quanquam cupienti uoluntate praeditus tamen religiosa formidine retardabar, quod enim sedulo percontaueram difficile religionis obsequium et castimoniorum abstinentiam satis arduam cautoque circumspectu uitam, quae multis casibus subiacet, esse muniendam.*

200 Voir A.-J. Festugière, *Personal Religion Among the Greeks*, Berkeley, University of California Press, 1954, p. 79, qui fait notamment référence au *Pap. Oxy.*, 1381 et à Ael. Arist., 48, 71 sq.

201 Voir J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 97, qui renvoie à *Conf.*, VI, 11, 20 ; VIII, 11, 25 sq.

Le chapitre suivant raconte la réalisation d'un rêve prophétique de Lucius qui va le déterminer à répondre positivement à l'appel de l'initiation²⁰² : en effet, après avoir vu une nuit le grand-prêtre lui apparaître pour lui annoncer l'arrivée de parts bénéficiaires envoyées de Thessalie à son intention, lesquelles lui permettront de pourvoir aux frais de l'initiation, ainsi que d'un serviteur lui appartenant et du nom de *Candidus*²⁰³, Lucius a dès le lendemain l'agréable surprise de voir se présenter à lui les serviteurs qu'il avait laissés à Hypata, accompagnés de son cheval blanc (*candidus*) qu'il avait perdu. On a pu suggérer de voir dans ce retour un symbole de régénération spirituelle faisant allusion au cheval blanc dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*²⁰⁴ : sauvé par Isis de la prison des passions corporelles qui ont fait de lui un âne en même temps qu'une image du cheval noir de l'attelage, Lucius s'apprête désormais, sous l'égide du cheval blanc, à faire de nouveau dominer l'âme en lui et à contempler la beauté divine, ce qui correspond justement à l'expérience à venir des abstinences préparatoires et de l'illumination de l'initiation. C'est en tout cas dans ce contexte que Lucius décide d'aller trouver le grand prêtre pour le supplier de l'initier aux mystères d'Isis (chap. 21). Mais celui-ci l'engage à attendre patiemment de la déesse le signe par lequel elle marquera que le jour de l'initiation est venu et lui tient un discours certes de moindre envergure que le précédent et d'ailleurs rapporté seulement au discours indirect, mais qui constitue cependant une étape supplémentaire dans le processus apocalyptique du livre XI, comme le montre l'extrait suivant :

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, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua

²⁰² XI, 21, 1 : *Quo facto idem sollicitus sedulum colendi frequentabam ministerium, spe futura beneficiis praesentibus pignerata.*

²⁰³ XI, 20, 1 : *Nocte quadam plenum gremium suum uisus est mihi summus sacerdos offerre ac requirenti, quid utique istud, respondisse partes illas de Thessalia mihi missas, seruorum etiam meum indidem superuenisse nomine Candidum.*

²⁰⁴ Voir G. Drake, « Candidus: a Unifying Theme in Apuleius' *Metamorphoses* », *CJ*, 64, 1968, p. 102-109. Cette interprétation a été critiquée par J. Griffiths dans son article « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans B. Hijmans Jr. et R. van der Paardt (dir.) *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, *op. cit.*, p. 159-161 : Griffiths fait remarquer que Lucius possédait déjà ce cheval blanc au moment où il était en proie à ses mauvais désirs et voit seulement dans le retour de celui-ci un événement heureux qui va de pair avec les retrouvailles de Lucius avec ses amis et s'inscrit dans la réalisation d'un rêve prophétique garantissant le soutien d'Isis. Quant à S. Harrison, qui interprète comme on l'a dit l'ensemble du livre XI comme une parodie de l'expérience religieuse, il voit dans la reconnaissance par Lucius de son cheval blanc comme le *Candidus* annoncé en rêve le signe d'un délire autosuggestif : voir Apuleius, *op. cit.*, p. 247-248.

providentia quodam modo renatos ad nouae reponere rursus salutis curricula. (Met., XI, 21, 6-7.)

C'est que les clefs des enfers et l'assurance du salut sont aux mains de la déesse ; l'initiation elle-même est célébrée sur le modèle d'une mort volontaire et d'un salut obtenu par grâce ; en effet, ceux qui, au terme de leur existence, sont placés devant le seuil même où finit la lumière, à condition toutefois que l'on puisse leur confier sans crainte les augustes secrets de la religion, la puissance de la déesse les attire à elle, les fait renaître en quelque sorte par l'effet de sa providence et les place derechef sur la carrière d'un nouveau salut²⁰⁵.

Ces propos complètent le premier discours du prêtre en révélant qu'Isis est une puissance capable d'arracher ses élus non pas seulement aux griffes de la Fortune, mais aussi à celles de la mort : il y a en réalité dans ce passage simultanément un effet d'analepse (Isis avait elle-même indiqué à Lucius son pouvoir de prolonger sa vie au-delà des bornes de son destin), et de prolepse (la figuration, au cours de l'initiation, de la mort et du salut annonce l'expérience que va connaître Lucius). Mais comment comprendre l'articulation entre l'expérience des mystères et celle de l'existence réelle ? Le texte suggère que le *drama* mystérique de mort et de salut que l'initié, à la manière d'un acteur, accepte de jouer, est une préparation destinée à ce que celui-ci aborde avec confiance la véritable épreuve de la mort en sachant la renaissance qui doit la suivre, pourvu qu'il ait respecté la règle du secret de l'initiation²⁰⁶. Ce qui reste ambigu est la nature exacte de cette renaissance « en quelque sorte » (*quodam modo*) : il semble malgré tout qu'il s'agisse d'une réincarnation, d'une palingénésie, dans une existence qui sera elle aussi orientée vers la quête du salut (*ad nouae salutis curricula*), sans qu'il soit précisé dans quel corps sera menée cette nouvelle existence²⁰⁷.

²⁰⁵ Traduction P. Vallette modifiée.

²⁰⁶ Dans le *De Iside*, 361D-E, Plutarque évoque l'initiation isiaque en indiquant que la déesse aurait elle-même incorporé dans les saintes cérémonies des images (εἰκόνας), des allégories (ὑπονοίας) et des imitations (μιμήματα) de la douloureuse et héroïque quête de son époux. Sur les mystères isiaques, voir notamment : U. Bianchi, « Iside dea misterica. Quando? », dans *Perennitas. Studi in in onore di Angelo Brelich*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980, p. 9-36 ; F. Dunand, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », dans *Mystères et syncrétismes*, Paris, Geuthner, 1975, p. 15-28 ; *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée aux époques hellénistique et romaine*, Leiden, Brill, 1973, t. III, p. 243-254 ; F. Le Corsu, *Isis, mythes et mystères*, Paris, Les Belles Lettres, 1971 ; M. Malaise, « Contenus et effets de l'initiation isiaque », *AC*, 50, 1981, p. 483-498 ; « Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque », dans J. Ries (dir.), *Les Rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, p. 355-362.

²⁰⁷ Ce passage nous semble apporter un démenti à l'idée de P. Walsh selon laquelle le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée serait une proclamation de l'espoir païen, espoir tourné seulement vers ce monde par opposition à la *certa expectatio futurae beatitudinis* du christianisme selon la formule de Pierre Lombard (voir son article « Spes Romana, spes Christiana », *Prudentia*, 6, 1974, p. 33-42) : les religions à mystères ne sont justement pas représentatives

Le chapitre 22 évoque ensuite un nouveau rêve de Lucius au cours duquel Isis l'avertit que le temps de l'initiation est enfin arrivé²⁰⁸. Sous la conduite du grand-prêtre dont le nom est pour la première fois révélé, Mithra²⁰⁹, nom qui fait probablement référence à la religion mithriaque et pourrait bien conférer à son porteur un statut symbolique de psychopompe²¹⁰, le héros s'engage alors dans la période préparatoire à la cérémonie, faite de dix jours d'abstinences alimentaires²¹¹ : « il me recommande de m'interdire pendant dix jours de suite les plaisirs de la table, de ne manger la chair d'aucun animal et de ne pas boire de vin » (*illud [...] praecipit, decem continuis illis diebus cibariam uoluptatem cohercerem neque ullum animal essem et inuinius essem*, 23, 2). Cette phrase appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, en ce qui concerne la période de dix jours d'abstinences diverses, qu'on retrouve dans les mystères bachiques²¹², celle-ci doit être mise en relation, même s'il s'agit là d'un rite régulier, et non d'une préparation à l'initiation, avec les témoignages de Properce se plaignant de ne pas pouvoir jouir pendant des intervalles de dix nuits de sa belle Cynthie, dévote d'Isis²¹³ ; quant à la signification de cette période, un article important de J. Bergman a proposé de voir dans les dix jours qui la composent un symbole non seulement des dix mois lunaires de gestation, au cours desquels, selon les croyances égyptiennes, la future mère ne doit pas mélanger son sang à celui d'un animal ou à du vin, mais peut-être aussi de la décade pythagoricienne, elle-même symbole de la totalité achevée²¹⁴ ; le onzième jour, celui de l'initiation, prend dès lors le sens d'une renaissance, thématique que nous avons déjà croisée à maintes reprises, en même temps qu'il fournit, comme l'a remarqué S. Heller, une nouvelle occurrence significative du nombre 11 dans le livre d'Isis²¹⁵. Par ailleurs, l'abstinence requise de Lucius en matière de nourriture est pensée en termes

de l'esprit général du paganisme, mais offrent à des degrés divers des assurances pour l'au-delà dont le succès croissant sous l'empire prépare l'adoption du christianisme.

208 XI, 22, 2 : *noctis obscurae non obscuris imperiis euidenter monuit aduenisse diem mihi semper optabilem*.

209 *Ibid.*, 3 : *ipsumque Mithram illum suum sacerdotem praecipuum*.

210 Voir J. Griffiths, *The Isis-Book*, *op. cit.*, p. 281-282, citant des références qui montrent l'identification de Mithra à Mercure à la faveur de leur rôle commun de guide de l'âme dans son dernier voyage.

211 Sur l'abstinence comme moyen d'acquiescer une « disposition divine » à l'initiation aux mystères isiaques, voir le témoignage cité précédemment de Plutarque, *De Isid.*, 351F-352A.

212 Voir Liv., XXXIX, 9 au sujet de l'affaire des Bacchanales de 186 av. J.-C. : *decem dierum castimonia opus esse ; decimo die cenatum, deinde pure lautum in sacrarium deducturam*.

213 Prop., II, 28, 62 : *uotiuas noctes et mihi solue decem* ; II, 33A, 1 : *Cynthia iam noctes est operata decem*.

214 J. Bergman, « *Decem illis diebus* : zum Sinn der Enthaltensamkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius », dans *Ex Orbe Religionum : Studia G. Windengren oblata*, Leiden, Brill, 1972, t. I, p. 332-346.

215 Voir « Apuleius, Platonic Dualism... », *art. cit.*, p. 335.

de maîtrise d'une *uoluptas* (*cibariam uoluptatem cohercerem*), ce qui suggère que la préparation de Lucius à l'initiation est aussi un travail intérieur dont l'objet est l'affranchissement des *seruiles uoluptates* dont parlait le grand prêtre : d'ailleurs, l'ambiguïté lexicale, déjà remarquée par J. Bergman, de l'expression *neque ullum animal essem* (« de ne manger aucun animal », ou « de n'être aucun animal »), permet, en un jeu de mots plaisant, de dire quelque chose de sérieux, à savoir le lien profond entre le renoncement à la chair animale et le renoncement à l'animalité, ce qui fait signe vers la thématique de l'âne comme symbole de l'asservissement de l'homme aux plaisirs corporels, et rappelle également, dans un autre ordre d'idées, l'un des grands thèmes du discours de Pythagore chez Ovide.

C'est alors qu'intervient, l'évocation par Lucius de son initiation (23, 5-24, 5), dominée par un passage célèbre :

366

Quaeras forsitan satis anxie, studioso lector, quid deinde dictum, quid factum ; dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire. Sed parem noxam contraherent et aures et lingua, ista impiae loquacitatis, illae temerariae curiositatis ; nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore diutino cruciabo. Igitur audi, sed crede, quae uera sunt. Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeauui, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adorauui de proximo. Ecce tibi rettuli, quae, quamuis audita, ignores tamen necesse est. Ergo quod solum potest sine piaculo ad profanorum intelligentias enuntiari, referam. (Met., XI, 23, 5-7.)

Peut-être, lecteur désireux de t'instruire, te demandes-tu avec quelque anxiété ce qui fut dit, ce qui fut fait ensuite. Je le dirais s'il était permis de le dire ; tu l'apprendrais s'il était permis de l'entendre. Mais tes oreilles et ma langue porteraient également la peine ou d'une indiscretion impie ou d'une curiosité sacrilège. Toutefois, je n'infligerai pas à la pieuse envie qui peut-être te tient en suspens le tourment d'une longue angoisse. Écoute donc et crois : tout ce que je vais dire est vrai. J'ai approché des limites de la mort ; j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près. Voilà mon récit, et ce que tu as entendu, tu es condamné pourtant à l'ignorer. Je me bornerai donc à rapporter ce qu'il est permis sans sacrilège de révéler à l'intelligence des profanes²¹⁶.

Ce passage appelle deux séries de remarques : d'une part, au sujet de la posture de Lucius en initié tenu au secret ; d'autre part, sur le contenu même de l'initiation. L'engagement de l'initié à ne pas divulguer les secrets divins qui lui ont été révélés sous peine de grave impiété est l'un des traits bien connus des religions à mystères : on a d'ailleurs trouvé des papyrus faisant vraisemblablement référence aux mystères isiaques où l'on trouve formulé le serment d'un initié qui jure par « Celui qui a séparé le ciel de la terre » de ne jamais révéler les « saints mystères » qui lui ont été communiqués²¹⁷. On ne peut s'empêcher de penser ici à la posture d'Apulée lui-même dans l'*Apologie*, celle d'un initié à de nombreux mystères qui déclare qu'aucun péril ne le ferait jamais consentir à divulguer à des profanes les secrets de ces initiations²¹⁸, tout en se plaisant malicieusement à jouer avec la curiosité de ses auditeurs, ce que fait Lucius avec le lecteur dans notre passage : à l'évidence, Apulée parle ici peut-être plus encore qu'ailleurs derrière son personnage, à la faveur de leur expérience mystérique commune, ce qui ne signifie cependant pas nécessairement, comme nous allons y revenir un peu plus loin, qu'il faille voir dans le livre XI une autobiographie spirituelle. On pourrait malgré tout se demander s'il n'y a pas quelque incohérence, voire quelque ironie, dans ce refus de Lucius de trahir les secrets d'Isis pourtant assorti d'une révélation au moins partielle de ceux-ci dans la phrase qui commence par *Accessi confinium mortis*, (« J'ai approché des limites de la mort »), et dans l'antithèse paradoxale *quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est* (« ce que tu as entendu, tu es condamné à l'ignorer ») : cependant, il est probable, comme P. Vallette l'a fait remarquer²¹⁹, que les différentes phases de l'initiation évoquées par Lucius étaient en fait connues de tous, et que ce qui est passé ici sous silence, ce sont les formules liturgiques qui accompagnaient la cérémonie, ainsi que les souvenirs matériels conservés après l'initiation, auxquels Apulée fait justement référence dans le passage de l'*Apologie* cité plus haut. Dès lors, en dépit des apparences, Lucius reste bien fidèle à son devoir de silence, et, en refusant de se rendre coupable d'une *impia loquacitas* et complice d'une *temeraria curiositas*²²⁰, celle du lecteur, il montre d'une certaine manière qu'il a entendu la leçon du grand prêtre et que l'expérience de l'initiation isiaque lui a appris, avec la maîtrise de la *uoluptas* charnelle, le renoncement à l'indiscrétion spirituelle : mieux, par

217 Le texte est donné par R. Merkelbach, *Isis regina, Zeus Sarapis: die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, München/Leipzig, Saur, 2001, p. 171.

218 *Apol.*, 56, 10 : *Non equidem nullo umquam periculo compellar, quae reticenda accepi, haec ad profanos enuntiare*. On notera la similitude de cette dernière formule avec l'*ad profanorum intelligentias enuntiare* des *Métamorphoses*. On songe aussi au silence d'Apulée, dans l'*Apologie*, sur l'identité de son dieu-roi : voir *infra*, p. 382-385.

219 Éd. cit., p. 161-162 ; voir aussi J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 113.

220 On notera que cette expression apparaît plus tôt dans le roman en VI, 20, 5 au sujet de Psyché : voir *infra*, p. 440.

son *crede, quae uera sunt* (« crois : ceci est vrai »), Lucius fait même figure de prosélyte de la religion d'Isis.

Quant au contenu de l'initiation, on admet en général que sont ici évoquées les grandes phases d'une transposition de la « passion » d'Osiris et de sa résurrection : le myste fait successivement l'expérience figurée de la mort et de la descente aux Enfers, de la résurrection et d'un voyage à travers les « éléments »²²¹, de l'illumination (φωτισμός) et enfin de la vision des dieux (ἐποπτεία), parcours dramatique et symbolique fondé, comme l'indique un passage évoqué plus haut du *De Iside* de Plutarque²²², sur une succession d'images (εἰκόνες), d'allégories (ὑπόνοιαι) et d'imitations (μιμήματα). Nous nous permettrons de renvoyer ici aux études spécialisées pour ce qui est de l'arrière-plan égyptien de ces différentes étapes de l'initiation²²³, et nous nous contenterons de souligner que cette expérience de la mort et de la renaissance dans les mystères a un rôle de pivot à la frontière des espaces intra et extratextuel du livre XI, puisqu'elle rejoue, en les inscrivant dans le drame sacré d'Isis et d'Osiris, la mort et le salut de Lucius grâce à la déesse que symbolisaient déjà sa transformation en âne et sa réintégration parmi les hommes, tout en créant une tension vers l'immortalité et la renaissance probable du héros dans une nouvelle existence au-delà de l'œuvre ; par ailleurs, pour faire une nouvelle fois le lien entre la révélation isiaque et le platonisme d'Apulée, on rappellera la consonance que l'évocation du soleil brillant au milieu de la nuit instaure avec la description de l'aperception par l'œil de l'âme du dieu suprême dans le *De deo Socratis*²²⁴.

368

Accélérons à présent quelque peu le rythme de l'analyse, et abandonnant la lecture suivie pour une approche thématique, attachons-nous directement à quatre points essentiels dans l'interprétation de cette fin du livre XI, d'ailleurs plus ou moins liés comme nous allons le voir.

Tout d'abord, la question de la deuxième puis de la troisième initiation de Lucius²²⁵. Au chapitre 27, dans une nouvelle apparition en rêve à Lucius

221 Sur la question de savoir si ces *elementa* renvoient aux zones astrales ou aux quatre éléments, voir J. Griffiths, *The Isis-Book, op. cit.*, p. 301-303 et J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 113, qui rejette pour sa part catégoriquement l'idée d'un voyage céleste de l'initié, les *elementa* étant même à plusieurs reprises distingués des *astra* chez Apulée (voir *Met.*, II, 28, 3 ; III, 15, 7 ; VI, 22, 3 ; XI, 25, 3 ; *Mund.*, 291).

222 Plut., *De Isid.*, 361E.

223 Voir ici encore comme point de départ le commentaire de J. Griffiths, *The Isis-Book, op. cit.*, p. 296-308, à compléter par les titres cités *supra*, n. 206 et par J. Bergman, « *Per omnia vectus elementa remeavi* (Apul. *Met.* 11, 23, 7) : Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque », dans U. Bianchi et M. Vermaseren (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, Brill, 1982, p. 671-708.

224 *Socr.*, 124 : voir *infra*, p. 388-389.

225 Voir sur ce point les analyses récentes de D. Gragg, « Do the Multiple Initiations of Lucius in Apuleius' *Metamorphoses* Falsify the Ritual Form Hypothesis? », dans L. Martin, J. Sorensen

un an après sa première initiation, alors que le héros a quitté la Grèce pour se rendre à Rome (26, 1-3)²²⁶, Isis lui indique qu'il lui manque encore l'illumination d'Osiris, en insistant sur la différence qui sépare cette initiation de la précédente malgré les liens étroits qui unissent les deux divinités²²⁷ : cette illumination, à nouveau précédée de dix jours d'abstinence et pour laquelle Lucius se fait raser la tête, est évoquée un peu plus loin²²⁸. Le chapitre 29 raconte comment, peu de temps après, la déesse lui apparaît encore une fois dans son sommeil et l'invite à une troisième et dernière initiation d'une très grande importance, dont la nature n'est pas précisée, mais en lui promettant que le nombre trois lui ouvre la voie d'un bonheur éternel²²⁹ : à nouveau, Lucius se soumet à l'abstinence requise et se fait initier²³⁰. Cette répétition a d'autant plus de quoi surprendre que l'existence d'une initiation osiriaque distincte de l'initiation isiaque traditionnelle n'est attestée nulle part ailleurs, non plus que cette troisième initiation dans laquelle on a suggéré de voir une union de l'illumination d'Isis et de celle d'Osiris²³¹. Quatre interprétations sont possibles, selon que l'on tient ces trois initiations pour une création d'Apulée ou non, et selon qu'on les associe à des mobiles religieux sincères ou non : s'il s'agit d'une réalité historique, elles peuvent éventuellement s'expliquer par la cupidité du clergé isiaque romain, ce qui rejoint la thématique de l'argent que nous évoquons ci-après, ou bien par la tendance d'une époque

(dir.), *Past Minds. Studies in cognitive historiography*, London, Equinox, 2011, p. 125-130. Par ailleurs, sur les effets narratifs du retardement du dénouement de l'œuvre induit par ces initiations répétées, voir E. Finkelppearl, « The Ends of the *Metamorphoses*, Apuleius *Met.* 11.26.4 - 11.30 », dans *Metamorphic Reflections, Essays Presented to Ben Hijmans at his 75th Birthday*, Leuven, Peeters, 2004, p. 319-340.

- 226 On notera que Lucius arrive à Rome la veille des Ides de décembre (XI, 26, 2 : *uesperaque, quam dies insequebatur Iduum Decembrium*), c'est-à-dire le 12^e jour du 12^e mois : le nombre 12 était déjà intervenu auparavant dans le parcours de Lucius avec les douze robes de consécration qu'il revêt lors de sa première initiation (XI, 24, 1 : *duodecim sacratu stolis*). Sur la symbolique zodiacale et pythagoricienne de ce nombre comme figure de l'accès à l'immortalité, voir N. Fick, « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », *RBPh*, 65, 1987, p. 31-51 (ici p. 46-47).
- 227 XI, 27, 2-3 : *deae quidem me tantum sacris imbutum, at magni dei deumque summi parentis inuicti Osiris necdum sacris inlustratum ; quanquam enim conexa, immo uero unita ratio numinis religionisque esset, tamen teletae discrimen interesse maximum ; prohinc me quoque peti magno etiam deo famulum sentire deberem.*
- 228 XI, 28, 5 : *Ergo igitur cunctis adfatim praeparatis, decem rursus diebus inanimis contentus cibis, insuper etiam deraso capite, principalis dei nocturnis orgiis inlustratus, plena iam fiducia germanae religionis obsequium diuinum frequentabam.*
- 229 XI, 29, 4-5 : *Nihil est, inquit, quod numerosa serie religionis, quasi quicquam sit prius omissum terreare. Quin adsidia ista numinum dignatione laetus capesse gaudium et potius exsulta ter futurus, quod alii uel semel uix conceditur, teque de isto numero merito praesume semper beatum. Ceterum futura tibi sacrorum traditio pernecessaria est [...].*
- 230 XI, 30, 1 : *inanimae protinus castimoniae iugum subeo et lege perpetua praescriptis illis decem diebus spontali sobrietate multiplicatis instructum teletae comparo largitus, omnibus ex studio pietatis magis quam mensura rerum mearum collatis.*
- 231 Voir J. Griffiths, *The Isis-Book*, op. cit., p. 337.

inquiète sur le plan spirituel à multiplier les cérémonies initiatiques²³² ; s'il s'agit d'une invention d'Apulée, celle-ci pourrait s'interpréter soit comme une création amusée cachant peut-être une intention légèrement voire franchement parodique²³³, ce qui n'est pas sans lien, encore une fois, avec le thème des frais élevés des initiations de Lucius, soit comme un symbole religieux et philosophique de l'accès à une réalité divine de plus en plus haute. Nous soutiendrons cette dernière hypothèse au chapitre suivant en suggérant un lien entre ces trois initiations d'une part avec le thème platonicien de la tripartition divine, d'autre part, avec la révélation d'Hermès Trismégiste²³⁴. Cependant, dans le cas d'une invention d'Apulée, les deux hypothèses en présence ne s'excluent pas nécessairement : après tout, il ressortit assez bien à l'esprit des *Métamorphoses*, qui est celui du *σπουδογέλοιον*, du sérieux mêlé au rire, et qui annonce à certains égard l'œuvre d'un Rabelais par exemple, de joindre en un même élément un motif de dérision et, cryptée, allégorisée, l'expression sincère d'une croyance philosophique ou religieuse.

On peut faire des remarques analogues au sujet du thème de l'argent, récurrent au livre XI, notamment quand il s'agit d'évoquer les frais élevés nécessités par les initiations de Lucius²³⁵, et, symétriquement, le plaisir qu'éprouve celui-ci à se voir octroyer grâce à la providence divine les moyens de subvenir à ces frais²³⁶. Nous reconnaissons avec de nombreux commentateurs que la répétition de ce thème finit par créer le sentiment d'un persiflage ou d'une parodie de la part d'Apulée²³⁷. Cependant, il convient de souligner plusieurs points. Tout d'abord, l'opposition que nous avons coutume de faire entre préoccupations matérielles et spirituelles ne nous rend pas forcément bons juges de la religion isiaque : comme l'a fait remarquer J.-C. Fredouille lui-même, ces préoccupations pouvaient être étroitement imbriquées comme dans les *Hymnes* d'Isidôros²³⁸. Ensuite, même si le coût de l'initiation isiaque

232 Sur ces deux hypothèses, voir A. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933 (rééd. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1998), p. 150.

233 Voir par exemple J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 13 et J. Winkler, *Auctor & Actor*, op. cit., p. 215-223.

234 Voir *infra*, p. 399.

235 Voir XI, 22, 3 ; 23, 1 ; 24, 6 ; 25, 5 ; 28, 1-3 ; 30, 1-2.

236 Voir XI, 18, 3 ; 20, 1, 3 et 7 ; 28, 6 ; 30, 2. Voir aussi XI, 27, 9, qui rapporte le rêve du pastophore Asinius Marcellus dans lequel ce dernier s'est vu promettre un gain considérable.

237 Voir par exemple J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 12-13 ; S. Harrison, *Apuleius*, op. cit., p. 245 et « Apuleius' *Metamorphoses* », dans G. Schmeling (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, Brill, 2003, p. 491-516 (ici p. 508 sq.) ; N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' « Metamorphoses »*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 325-326 ; J. Winkler, *Auctor & Actor*, op. cit., p. 217-218 ; D. van Mal Maeder, « *Lector, intende : laetaberis. The Enigma of the Last Book of Apuleius' Metamorphoses* », *GCN*, 8, 1997, p. 87-118 (ici p. 102-103).

238 Voir II, 21 ; III, 4, 10.

était effectivement élevé, il n'est pas totalement exclu qu'Apulée ait insisté sur ce thème pour renvoyer à des significations symboliques cachées. Par exemple, R. Merkelbach a souligné à juste titre que la vente par Lucius de sa garde-robe pour subvenir aux frais de sa seconde initiation (XI, 28, 3), qui semble le comble de l'extorsion financière subie par le héros, pourrait bien cependant s'interpréter comme le signe de la nécessité pour le nouvel initié de se dépouiller en lui-même de l'homme ancien²³⁹. Quant à N. Fick²⁴⁰, en une interprétation hardie mais séduisante, elle a proposé de lire le thème de l'argent au livre XI à la lumière du mythe platonicien d'Éros, fils de Pénia et de Poros, personnages auxquels Plutarque, dans le *De Iside*, associe respectivement Horus, Isis et Osiris²⁴¹ : en particulier, quand au chapitre 28, l'accent est mis sur la pauvreté de Lucius qui l'empêche de subvenir aux frais de l'initiation aux mystères d'Osiris²⁴², lequel récompensera le sacrifice de la garde-robe du héros en lui assurant des moyens d'existence plus abondants²⁴³, on peut se demander si Lucius, l'initié habité par Isis et en quête de l'illumination osiriaque, n'est pas une figure de Pénia cherchant à s'unir à Poros, le Dieu, qui, lui, est toujours plein des ressources. Enfin, même si l'on admet que le thème de l'argent fait l'objet d'une authentique parodie, celle-ci ne rejaillit pas nécessairement sur l'ensemble du livre XI : Apulée peut très bien avoir pointé du doigt certaines dérives du culte isiaque sans pour autant avoir souhaité tourner en dérision l'ensemble de l'expérience religieuse de son héros.

Troisième point au sujet duquel peuvent s'affronter lectures parodiques et lectures sérieuses du livre XI : la dernière phrase du roman, qui évoque l'entrée de Lucius au collège des pastophores²⁴⁴. Citons-la :

Rursus denique quaquaraso capillo collegii uetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi munia, non obumbrato uel oblecto caluitio, sed quoquoersus obuio, gaudens obibam. (Met., XI, 30, 5.)

Je me fis donc de nouveau raser complètement la tête, et, les fonctions dévolues à cet antique collège fondé à l'époque de Sylla, – sans voiler ni protéger ma

²³⁹ Voir *Isis regina*, op. cit., p. 300.

²⁴⁰ Voir « L'Isis des *Métamorphoses* », art. cit., p. 47-48.

²⁴¹ Plut., *De Is.*, 374C-D.

²⁴² *Met.*, XI, 28, 1 : *Ad istum modum desponsus sacris sumptuum tenuitate contra uotum meum retardabar ; 2 : Ergo duritia paupertatis intercedente, quod ait uetus prouerbium, inter sacrum ego et saxum positus cruciabar, nec setius tamen identidem numinis premebar instantia.*

²⁴³ *Ibid.*, 6 : *nec minus etiam uictum uberiozem subministrabat.*

²⁴⁴ Pour l'hypothèse à notre avis peu convaincante selon laquelle la véritable fin du roman aurait été perdue, voir D. Van Mal-Maeder « Lector, intende... », art. cit., p. 114-117.

calvitie, mais l'exposant, au contraire, à tous les regards – je m'en acquittais avec joie²⁴⁵.

J. Winkler a vu dans ce tableau final de la calvitie de Lucius l'illustration parfaite du caractère indécidable du sens du livre XI²⁴⁶, car si ce rasage complet des cheveux du héros est en accord avec ses nouvelles fonctions religieuses²⁴⁷, il ne peut manquer de faire sourire le lecteur ; du reste, Apulée s'amuse à l'évidence dans cette phrase où il exerce sa verve rhétorique, comme le montre la répétition du préfixe *ob-* qui scande le mouvement final (*obumbrato* ; *obtecto* ; *obuiio* ; *obibam*). Cependant, il faut aller plus loin dans l'analyse de la dimension philosophique et religieuse latente du passage. Ainsi, comme l'ont souligné J. Englert et E. Long²⁴⁸, la calvitie volontaire de Lucius peut être vue comme un symbole de son renoncement à la *uoluptas* charnelle, surtout si on la met en relation avec sa fascination pour l'érotisme de la chevelure, certes féminine, exprimée à l'occasion de ses amours avec Photis et même, nous l'avons vu, de la manifestation d'Isis. De plus, comme l'a suggéré à juste titre J. Krabbe²⁴⁹, en séparant par un complément circonstanciel le verbe final *obibam* de son complément d'objet direct *munia*, Apulée met en relief l'expression *gaudens obibam* à laquelle est conférée une sorte d'autonomie : or, employé de manière intransitive, le verbe *obeo* peut vouloir dire « mourir »²⁵⁰, ce qui signifie que le lecteur entend l'expression en apparence paradoxale « je mourais avec joie », mais en apparence seulement, parce qu'elle annonce la confiance avec laquelle Lucius abordera la mort, tout pénétré de la promesse d'immortalité offerte par les mystères. J. Krabbe souligne également de manière très intéressante que l'*obibam* final d'Apulée répond d'une certaine manière au *uiuam* final d'Ovide dans ses *Métamorphoses* : tandis que le second place son espoir d'immortalité dans la création poétique, le premier, par l'intermédiaire de Lucius, exprime le triomphe sur la mort grâce au salut isiaque.

372

²⁴⁵ Traduction P. Vallette modifiée.

²⁴⁶ Voir *Auctor & Actor*, *op. cit.*, p. 223-227. Sur ce passage, voir en outre les études d'U. Egelhaaff-Gaiser, « The Gleaming Pate of the Pastophorus: Masquerade or Embodied Lifestyle? », dans W. Keulen, U. Egelhaaff-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' 'Golden Ass'*. Volume III : *The Isis Book*, *op. cit.*, p. 42-72 ; L. Graverini, *Le « Metamorfofi » di Apuleio. Letteratura e identità*, Pisa, Pacini Editore, 2007, p. 90-99 ; P. James, M. O'Brien, « To Baldy Go. A Last Look at Lucius and his Counter-humiliation Strategies », dans W. Keulen *et al.* (dir.), *Lectiones Scrupulosae*, Groningen, Barkhuis, University library, 2006, p. 234-251.

²⁴⁷ Cf. Plut., *De Is.*, 352C.

²⁴⁸ Voir leur article commun : « Functions of Hair in Apuleius' *Metamorphoses* », *CJ*, 68, 1972, p. 236-239.

²⁴⁹ Voir *The « Metamorphoses » of Apuleius*, *op. cit.*, p. 72.

²⁵⁰ Voir par exemple Lucr., III, 1042, 1045 ; Hor., *O.*, III, 9, 24 ; Liv., V, 39, 13 ; Plin., *H.N.*, VII, 180 où apparaît même l'expression *gaudio obire*, « mourir de joie » (*gaudio obire praeter Chilonem, de quo diximus, Sophocles et Dionysius Siciliae tyrannus*).

Tous ces éléments font que nous ne pouvons pas souscrire à la thèse de J. Winkler selon laquelle il serait impossible de trancher, dans l'analyse du livre XI, entre parodie et sérieux²⁵¹, ni à plus forte raison, comme nous avons déjà eu l'occasion de le suggérer à plusieurs reprises, à la thèse radicale d'un S. Harrison en faveur de la parodie : en réalité, il y a bien des éléments comiques voire parodiques dans le « livre d'Isis », mais ces éléments ne se situent pas sur le même plan que les éléments sérieux ; ils n'ont pas à notre sens pour fonction de jeter un discrédit sur l'expérience religieuse de Lucius, mais de continuer à susciter le sourire chez le lecteur de la *fabula* ; quant au sérieux, il ne se situe pas de manière essentielle dans la lettre d'un récit qui deviendrait au dernier livre pure édification ou pur témoignage spirituel²⁵², mais plutôt dans la façon dont ce récit est investi de thèmes religieux et philosophiques qui correspondent, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant, aux grandes interrogations d'Apulée traversant l'ensemble de ses œuvres (la figure du dieu suprême, la communication avec le monde des dieux, la dialectique du simulacre et de la réalité, etc.) et offre à de nombreuses reprises la possibilité d'une lecture allégorique dans laquelle même certains éléments comiques peuvent receler des significations qui, elles, ne le sont pas²⁵³.

Ces considérations nous amènent au dernier problème que nous avons à traiter, celui de l'éventuelle dimension autobiographique du livre XI. Ce problème, on le sait, est posé au lecteur par le texte lui-même, puisqu'au chapitre 27, Lucius narre sa rencontre avec le pastophore Asinius Marcellus, à qui Osiris a révélé en songe qu'il devait initier un homme originaire de Madaure (*Madaurenssem*), d'une grande pauvreté, mais à qui serait promise la gloire littéraire²⁵⁴ : or Madaure est la ville où est né Apulée, et non Lucius, originaire, comme nous

251 Voir aussi N. Shumate, *Crisis and Conversion*, *op. cit.*, pour qui les *Métamorphoses*, tout en mettant en scène une expérience sincère du point de vue du personnage, seraient un roman ambigu, simultanément religieux et critique de l'expérience religieuse.

252 Voir les lectures d'A.-J. Festugière, *Personal Religion...*, *op. cit.* et d'A. Nock, *Conversion*, *op. cit.*

253 Nous partageons donc, entre autres, le jugement de : C. Schlam, *The « Metamorphoses » of Apuleius*, *op. cit.*, qui voit dans le livre XI la suite du divertissement narratif des livres précédents, sans que les éléments comiques qu'il contient rendent nulle l'expérience religieuse représentée ; L. Graverini, *Le « Metamorfosi » di Apuleio*, *op. cit.*, p. 57-149, qui plaide en faveur d'un caractère « sériocomique » de l'ensemble de l'œuvre, le comique étant lié selon lui au genre « bas » et divertissant du roman et non à une satire de la crédulité religieuse de Lucius. Une autre appréciation nuancée qui nous semble intéressante est celle de M. Zimmermann, qui suggère que les éléments comiques du livre XI sont le signe que la quête pour combler la béance entre l'homme et la divinité, motif qui constitue le fil directeur assurément sérieux de l'ensemble de l'œuvre d'Apulée, n'aboutit pas totalement avec Isis : voir « Awe and Opposition », *art. cit.*, p. 335. Cette hypothèse paraît recevable, surtout si l'on admet, comme nous le proposerons au chapitre suivant, que le livre XI fait signe vers le Dieu suprême du platonisme et de l'hermétisme derrière le prisme isiaque et osiriaque.

254 XI, 27, 9 : *audisse mitti sibi Madaurenssem, sed admodum pauperem, cui statim sua sacra deberet ministrare ; nam et illi studiorum gloriam [...] sua comparari prouidentia.*

l'avons vu, de Corinthe. La plupart des commentateurs admettent aujourd'hui que cette substitution, loin d'être le fruit d'une inadvertance d'Apulée²⁵⁵ ou de l'erreur d'un copiste abusé par exemple, à la manière de saint Augustin²⁵⁶, par le récit à la 1^{ère} personne²⁵⁷, est une métalepse délibérée par laquelle la figure de l'auteur vient se superposer à celle du narrateur-personnage. Mais quelle en est la fonction ? On a pu y voir un marqueur de paternité littéraire, en d'autres termes, une *sphragis*²⁵⁸ ; on est même souvent allé plus loin en l'interprétant comme un marqueur autobiographique, c'est-à-dire un indice, à tout le moins, du *credo* isiaque d'Apulée²⁵⁹ ; d'autres analyses suggèrent que si l'hypothèse autobiographique est possible, le *Madaurensem* et plus généralement le livre XI nous renvoient peut-être davantage au platonisme d'Apulée qui s'exprime derrière la révélation isiaque²⁶⁰ ; enfin, on a pu voir dans ce *Madaurensem* un marqueur ludique, par lequel Apulée, à un titre ou à un autre, nous plongerait au cœur des méandres du problème des rapports entre l'auteur et son narrateur

255 Cette possibilité n'est guère envisagée, parmi les commentateurs modernes, que par A. Scobie, *Aspects of the Ancient Romance and its Heritage*, Meisenheim, Hain, 1969, p. 81.

256 Voir Aug., *Ciu.*, XVIII, 18, 1 : *sicut Apuleius in libris, quos asini aurei titulo inscripsit, sibi ipsi accidisse, ut accepto ueneno humano animo permanente asinus fieret, aut indicauit aut finxit.*

257 C'est notamment l'hypothèse de J.-C. Fredouille, éd. cit., p. 15-18, qui propose de corriger *Madaurensem* en *Corinthiensem* au nom de la cohérence romanesque, de la précision de la révélation faite à Asinius Marcellus, et de la grammaire : en effet, la valeur adversative de *sed*, qui lui paraît la seule possible dans l'expression *sed admodum pauperem*, ne fait pas sens avec *Madaurensem*, Madaure n'ayant jamais été célèbre pour sa richesse, alors qu'elle est beaucoup plus satisfaisante avec *Corinthiensem*, Corinthe étant proverbiallement connue pour son luxe. Ce dernier argument a été réfuté par R. van der Paardt (« The Unmasked "I", Apuleius *Met.* XI 27 », dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 237-246 (ici p. 242), qui souligne, en s'appuyant sur l'étude de L. Callebat (« *Sermo cotidianus* » dans les « *Métamorphoses* » d'Apulée, Caen, PUC, 1968, p. 91), que *sed* peut marquer chez Apulée non pas une opposition, mais un renchérissement (voir *Met.*, IV, 31, 1 : *uindictam tuae parenti, sed plenem tribue* ; V, 10, 9 : *lares pauperes nostros sed plane sobrios*). Ce dernier exemple n'est cependant pas très convaincant, car le sens de *sed* semble bien adversatif ici (cf. la traduction de P. Vallette, « nos pauvres lares, où règne du moins la frugalité »).

258 Voir par exemple P. Veyne, « Apulée à Cenchrées », art. cit., p. 241 et P. Walsh, *The Roman Novel*, op. cit., p. 184.

259 Voir notamment A.-J. Festugère, *Personal Religion...*, op. cit., p. 76-77 ; M. Marín Ceballos, « La religión de Isis en las *Metamorfosis* de Apuleyo », *Habis*, 4, 1973, p. 127-179 ; L. Pizzolato, « La data dell'iniziazione isiaica di Apuleio », art. cit. ; N. Shumate, « The Augustinian Pursuit of False Values as a Conversion Motif in Apuleius' *Metamorphoses* », *Phoenix*, 42, 1988, p. 35-60 (jugement plus nuancé dans *Crisis and Conversion*, op. cit.) ; W. Smith Jr., « The Narrative Voice in Apuleius' *Metamorphoses* », *TAPA*, 103, 1972, p. 513-534 (part. 533-534) ; P. Veyne, « Apulée à Cenchrées », art. cit. ; A. Wlosok, « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 155.

260 Voir surtout J. Beaujeu, « Les dieux d'Apulée », *RHR*, 200, 1983, p. 385-406. Voir aussi J. Penwill, « Slavish Pleasures... », art. cit., p. 76 (rejette cependant l'hypothèse autobiographique dans « *Ambages reciprocae* », voir note suivante).

à la 1^{ère} personne²⁶¹. Nous ne pensons pas, pour notre part, qu'il faille chercher à trancher entre ces différentes hypothèses : le *Madaurensis* nous semble en effet être un élément délibérément polysémique par lequel Apulée *marque sa présence* dans son œuvre, cette présence étant simultanément, dans des limites appelées à rester indéfinies, d'ordre auctorial, religieux, philosophique, et ressortissant en un même élan, comme le reste des *Métamorphoses*, au rire et au sérieux.

Dressons à présent, au terme de ces analyses, un bilan de l'étude du livre XI comme mise en scène de l'expérience de la révélation.

Bilan de l'étude du livre XI des *Métamorphoses* comme mise en scène d'une révélation

On peut considérer qu'il y a trois révélations principales mises en scène ou évoquées au livre XI, qui constituent trois étapes complémentaires d'une dynamique apocalyptique qui les englobe, celle du dévoilement isiaque dans toute son extension. La première de ces révélations est *directe* : Lucius voit en songe la déesse Isis se manifester à lui, manifestation *spontanée* fruit de la grâce divine, en partie *provoquée* cependant parce qu'elle suit immédiatement la prière du héros qui en a appelé à son secours providentiel. En revanche, la deuxième et la troisième révélation sont *indirectes* (bien que Lucius continue en réalité, sur le chemin qui le mène vers la dernière, à être guidé par les révélations directes d'Isis ou d'Osiris qui lui apparaissent en songe) : le héros accède à la signification du salut isiaque puis aux secrets du culte des dieux respectivement grâce à la fête du *navigium Isidis*, dont le point culminant est le discours du grand prêtre un instant transformé en *inspiré-possédé*, et aux trois initiations qu'il subit sous la conduite de ses différents *mystagogues*.

Par ailleurs, il convient d'insister sur le fait que la révélation isiaque a une dimension fondamentalement *individuelle*. Tout le livre XI est en effet tendu vers l'illumination et le salut d'un homme : c'est un rapport personnel entre elle-même et le mortel dont les malheurs l'ont émue qu'Isis consent à instaurer, c'est à une réformation intérieure liée à ses propres égarements que

²⁶¹ Voir J. Penwill, « Ambages reciprocae », art. cit., p. 15-16 suivi par S. Harrison, *Apuleius, op. cit.*, p. 230-232 (Asinius Marcellus commet l'erreur du lecteur naïf consistant à croire qu'un écrivain recourant à la première personne fait nécessairement acte d'autobiographie, et confond ainsi Lucius et Apulée) ; R. van der Paardt, « The Unmasked "I"... », art. cit., p. 106 (en un effet symétrique à celui du prologue où Apulée prend un masque littéraire et devient Lucius, le rêve d'Asinius Marcellus, émanant de l'intelligence divine, fait tomber ce masque, et renvoie le personnage-narrateur à ce qu'il est vraiment, à savoir l'auteur ; l'article souligne aussi qu'en IV, 32, 6, il y avait déjà une intrusion métafictionnelle avec la mention du *Milesiae conditorem*, de « l'inventeur de la Milésienne », c'est-à-dire Apulée) ; J. Winkler, *Auctor & Actor, op. cit.* (la question de savoir si l'*actor* du roman est la même personne que son *auctor* reste à dessein sans réponse, et le lecteur reste prisonnier du dilemme herméneutique fable milésienne / autobiographie spirituelle).

Lucius est appelé, c'est à une expérience individuelle de l'initiation au jour déterminé par la déesse qu'il est convié, en vue d'obtenir la certitude de sa propre immortalité, et c'est enfin au choix d'un genre de vie individuel, en la fonction de pastophore, qu'il est conduit. Lucius fait partie des êtres choisis par Isis (*eos, quorum sibi uitas in seruitium deae nostrae maiestas uindicauit*), le texte nous indiquant que le mérite personnel joue un rôle décisif aux différents moments de cette élection, puisque le salut initial de la déesse a été valu au héros, malgré ses fautes, par « l'innocence et la fidélité de sa vie antérieure », tandis que la prolongation éventuelle de sa vie au-delà des limites fixées par le destin récompensera la qualité de son obéissance et de sa piété. Le livre XI nous montre donc à quel point la religion isiaque a été à même de proposer un modèle particulièrement élaboré de « religion personnelle », offrant des horizons spirituels nouveaux aux âmes inquiètes de l'empire avant de se voir supplanter par le christianisme.

376

Pour ce qui est du contenu de la révélation, nous avons vu que celle-ci cumule des déterminations *théologiques*, *rétrospectives*, *parénétiqes* et *prophétiques*. Le livre XI est en effet d'abord, par excellence, un dévoilement d'ordre théologique : dans son discours à Lucius, Isis se révèle comme une déesse secourable, principielle, souveraine, unique et dotée d'un nom propre derrière la multiplicité de ses hypostases ; le discours du prêtre égyptien met la déesse en lumière comme Providence et Fortune clairvoyante capable d'arracher ses élus aux coups de la Fortune aveugle ; enfin, les mystères instruisent Lucius du mythe et des rites sacrés d'Isis et de son conjoint Osiris. Mais ce dévoilement isiaque est aussi une illumination rétrospective du parcours de Lucius, et par là une mise en évidence de la misère de l'homme sans Isis, comme le montre bien le discours du grand prêtre : sa transformation en âne, l'animal honni de la déesse et symbole de son ennemi juré, Seth-Typhon, ainsi que ses nombreuses et cruelles épreuves envoyées par la Fortune se comprennent désormais, sinon comme la punition, du moins comme la conséquence de la déchéance qui avait déjà atteint son intérieur même, du fait de sa soumission aux *seruiles uoluptates* et à la *curiositas*. Dès lors, Lucius est invité à une réformation et à un changement de vie pour se rendre digne du salut d'Isis : la parénèse commence dès le discours de la déesse, qui l'engage à entrer à son service et à faire preuve d'obéissance, de piété et de pureté pour mériter un surcroît de vie ; elle se prolonge avec le discours du grand prêtre qui exhorte le héros à devenir le soldat-serviteur d'Isis, tout en l'invitant à méditer sur ses erreurs passées ; elle est enfin constamment présente dans la dernière partie du livre XI où Lucius ne cesse d'être appelé à régler son comportement en fonction des objurgations divines qui lui sont adressées en rêve et des exigences de la préparation à ses trois initiations successives. Enfin, la révélation présente à plusieurs reprises une

dimension prophétique dont la finalité est à chaque fois de persuader Lucius de persévérer dans la voie qui lui est tracée : dans le discours d'Isis en particulier ou encore lors de sa dernière manifestation où elle l'invite à être initié pour la troisième fois, la prophétie est étroitement imbriquée avec la parénèse et dévoile l'avenir heureux réservé au héros à condition qu'il réponde à la vocation attendue de lui ; à d'autres moments, la prophétie est « pure », comme dans le rêve où Lucius voit le grand prêtre lui apparaître pour lui révéler l'arrivée de parts bénéficiaires et d'un serviteur du nom de *Candidus*.

Enfin, la révélation d'Isis se signale par son *efficace immédiate* puis *consécutive* : efficace immédiate, quand Lucius, tiré de son profond sommeil où la déesse vient de se manifester à lui, est empli de crainte et de joie et baigné de sueur, réactions plus ou moins attendues après une rencontre, et pas n'importe laquelle, de l'homme avec le divin ; efficace consécutive, ensuite, décrite tout au long des chapitres suivants, par l'ensemble des transformations induites par la révélation. Ces transformations participent dans l'ensemble d'une *renaissance*, motif récurrent au livre XI : renaissance à l'apparence humaine grâce aux roses qui font disparaître le cuir de l'âne, qui vaut aussi pour une renaissance spirituelle d'un esprit tiré de ses erreurs et illuminé par la vraie religion ; renaissance symbolisée par la période de gestation des dix jours d'abstinence préparant à l'initiation et expérimentée au cours de celle-ci par l'identification du myste à Osiris qui l'amène à vivre sa passion et sa résurrection ; renaissance, enfin, à une nouvelle existence après la mort, si Lucius mérite bien de la déesse qui l'a pris sous sa protection. Cette renaissance s'accompagne en outre de l'adoption par Lucius de ce que l'on pourrait appeler un βίος Ἰσιακός : « genre de vie isiaque » qui conduit le héros au statut d'initié puis à celui de prêtre de la déesse, et qui, par les exigences qu'il impose (les périodes d'abstinence alimentaire, le rasage complet de la chevelure) amène Lucius à renoncer au moins symboliquement à son ancienne vie.

On peut ici se poser la question de savoir si la notion de « conversion » est pertinente dans le cas du livre XI. Bien qu'il soit employé par certains commentateurs qui comparent d'ailleurs l'expérience de Lucius à des trajectoires individuelles au sein d'autres univers religieux de référence, par exemple celle de saint Augustin²⁶², ce terme a en effet été jugé inadéquat par d'autres : ainsi, pour K. Bradley²⁶³, le concept de conversion s'applique mieux au cadre du monothéisme qu'à celui d'un hénouthéisme isiaque qui n'implique pas de la part de Lucius un renoncement aux dieux traditionnels du paganisme, de sorte que

²⁶² Voir A. Nock, *Conversion, op. cit.* ; N. Shumate, *Crisis and Conversion, op. cit.*

²⁶³ Voir K. Bradley, « Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass », *Phoenix*, 52, 1998, p. 315-334.

les termes de « reformation / réformation » et de « renaissance », qui sont ceux du livre XI lui-même²⁶⁴, paraissent plus adaptés ; quant à C. Moreschini²⁶⁵, il suggère que Lucius (comme Psyché) n'apprend au fond rien de ses épreuves, ne donne pas l'exemple d'une *metanoia*, ce qui ferait du livre XI non pas celui de la conversion, mais celui de la persistance du désordre et de l'irrationnel mis en scène dans les livres précédents. Cette dernière analyse nous semble évidemment très discutable, si l'on songe par exemple à la dernière phrase du roman, où Lucius, par son renoncement à sa chevelure et son *gaudens obibam* montre que, sur les ruines de ses anciennes idoles, il a su accueillir la promesse isiaque d'immortalité ; quant à celle de K. Bradley, elle ne nous paraît pas entièrement convaincante, à la fois parce que parler de « conversion » au sens d'un changement de direction d'une vie dépravée vers une vie fondée sur la recherche du divin n'est pas illégitime²⁶⁶, et parce que la religion isiaque, tout hénothéiste qu'elle soit, n'en reste pas moins exigeante dans la reconnaissance comme unique de la déesse subsumant toutes les autres et dans l'adoption d'un βίος Ἰσιακός. Pour toutes ces raisons, il nous semble que c'est bien une conversion à Isis que le livre XI met en scène.

²⁶⁴ Le terme *reformatio* apparaît en XI, 13, 6 pour décrire le retour de Lucius à la forme humaine (*facilitatem reformationis*) : cependant, la dimension allégorique de cette transformation autorise à y voir aussi l'indice d'une réforme morale, sens que *reformatio* a d'ailleurs chez Sénèque par exemple, en *Ep.*, 58, 26 ; on notera de plus que le mot est appelé à signifier la rédemption chez les chrétiens, comme chez Tertullien, *Pud.*, 20, 11.

²⁶⁵ Voir C. Moreschini, « Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Augustinianum*, 27, 1987, p. 219-225.

²⁶⁶ Voir à ce propos Cic., *N. D.*, I, 77 : *quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a uitae prauitate conuerterent*.

LE LIVRE XI DES *MÉTAMORPHOSES* DANS L'ŒUVRE D'APULÉE

Comme nous l'avons fait pour Cicéron et Ovide au sujet du « Songe de Scipion » et du discours de Pythagore, ici encore, dans le cas d'Apulée, posons-nous la question de l'intégration de la révélation finale dans l'espace intellectuel et biographique de son auteur. Il n'est certes pas nécessaire, en première analyse, de faire intervenir cet espace pour comprendre le recours à la révélation isiaque comme instrument de conclusion des *Métamorphoses* : ainsi que nous l'a montré le chapitre précédent, la popularité dans l'Empire romain du II^e siècle de la figure d'Isis comme déesse salvatrice et la tradition littéraire ayant déjà modélisé cette image pourraient suffire à en expliquer la présence à la fin d'un récit de quête et de salut. Pourtant, le livre XI est bien le reflet, sinon de l'expérience isiaque personnelle d'Apulée, du moins de quelques-uns de ses thèmes philosophiques et religieux de prédilection qui s'expriment dans l'*Apologie*, les *Florides*, ainsi que dans les trois opuscules conservés reconnus comme authentiques (le *De deo Socratis*, le *De Platone et eius dogmate*, et le *De mundo*) et qui portent la marque du platonisme dont leur auteur se revendiquait : en particulier, celui de la divinité suprême exerçant sa providence sur le monde, celui de l'opposition entre les biens extérieurs et les biens intérieurs, doublée de la distinction entre les formes dégradées et les formes véritables de connaissance, et enfin celui de la sagesse de l'Égypte et de son influence sur Platon et Pythagore. Nous allons aborder successivement ces trois thèmes, en nous permettant ici, pour ce qui est de la *quaestio uexata* du moment des *Métamorphoses* dans la vie et l'œuvre d'Apulée, de renvoyer à l'étude détaillée que nous lui avons consacrée par ailleurs¹, dans laquelle nous proposons de voir dans les *Métamorphoses*, sans doute écrites avant 165, le terme d'un premier cycle littéraire comprenant l'*Apologie* (158-159) ainsi que les conférences prononcées devant un auditoire africain, les *Florides* et le *De deo Socratis*², tandis que le *De Platone* et le *De mundo*, qui se distinguent

- 1 Voir « La chronologie de la vie et des œuvres d'Apulée : essai de synthèse et nouvelles hypothèses », à paraître dans la revue *Latomus* en septembre 2014. On pourra également se reporter, pour d'autres hypothèses, aux ouvrages classiques de S. Harrison, *Apuleius, op. cit.*, p. 1-10 et G. Sandy, *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1998, p. 1-36.
- 2 Nous rejetons donc à la fois les analyses qui font des *Métamorphoses* une œuvre de la jeunesse d'Apulée (voir par exemple, pour l'hypothèse d'une rédaction à Rome vers 150, K. Dowden « The Roman Audience of *The Golden Ass* », dans J. Tatum (dir.), *The Search for the*

des autres œuvres par un certain nombre de caractéristiques formelles³, sont vraisemblablement des fruits de la maturité écrits après 167.

LE THÈME DU DIEU SUPRÊME CHEZ APULÉE DE L'APOLOGIE AU DE PLATONE

S'il est une question qui concourt à l'unité thématique des différentes œuvres d'Apulée, c'est bien celle du dieu suprême : le dieu-roi de l'*Apologie*, le dieu suprême des opusculs philosophiques et l'Isis (et derrière elle Osiris, évoqué à la fin du livre XI) des *Métamorphoses* sont autant de figures d'une divinité dont sont affirmés, sur des modes cependant différents et même en partie antagonistes, le rôle démiurgique, la supériorité à l'égard des autres dieux, la bonté providentielle, le caractère ineffable⁴. Cette interrogation sur ce qu'on peut appeler la transcendance divine, Apulée la partage, on le sait, avec les penseurs de son temps : elle est en effet l'un des leitmotivs du médioplatonisme du I^{er} et du II^e siècle, de Philon à Numénius en passant entre autres par Plutarque, Albinus, Celse et Maxime de Tyr, et on la retrouve aussi, dans les univers afférents de la gnose, des *Oracles chaldaïques*, de la littérature hermétique, ou encore dans l'apologétique chrétienne et dans les œuvres de Clément d'Alexandrie⁵ ; elle entre enfin en consonance avec un certain nombre

380

Ancient Novel, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 419-434) et celles qui en font une œuvre de sa maturité voire de sa vieillesse (voir notamment, pour une datation après 170 voire après 180, S. Harrison, *Apuleius*, op. cit., p. 10 ; 250-252).

- 3 Ces caractéristiques sont entre autres : 1) leur dimension essentiellement scolaire et doxographique, avec une élaboration rhétorique faible ; 2) leur recours aux procédés du *cursum mixtum* (l'accent naturel des mots est mis en valeur à côté du système classique de la clause métrique) et de la « prosodie fictive » (les finales longues sont comptées comme des brèves) ; 3) leur adresse à un destinataire nommé Faustinus, appelé du nom de *filius*.
- 4 Parmi les travaux consacrés à l'une ou à l'ensemble des figures du dieu suprême chez Apulée, voir : J. Beaujeu, « Les dieux d'Apulée », art. cit. ; N. Belayche, « *Deus deum...summorum maximus* (Apuleius) : Ritual Expressions of Distinction in the Divine in the Imperial Period », dans par S. Mitchell & P. van Nuffelen (dir.), *One God*, op. cit., p. 141-166 ; J. Dillon, *The Middle Platonists*, op. cit., p. 312-315 ; A.-J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose (La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV), op. cit., p. 102-109 ; F. Finamore, « Apuleius on the Platonic Gods », dans H. Tarrant & D. Baltzly (dir.), *Reading Plato in Antiquity*, London, Duckworth, 2006, p. 33-48 ; B. Hijmans, « *Apuleius, Philosophus Platonicus* », *ANRW*, II, 36, 1, 1987, p. 395-475, (ici p. 436-439) ; N. Méthy, « La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée », *REL*, 74, 1996, p. 247-269 ; « *Deus exsuperantissimus* : une divinité nouvelle ? À propos de quelques passages d'Apulée », *AC*, 68, 1999, p. 99-117 ; « Magie, religion, et philosophie au 2^e siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », dans J.-C. Turpin (dir.), *La Magie*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2000, t. III, p. 85-107 ; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, op. cit., p. 70-73 ; H. Münstermann, *Apuleius: Metamorphosen literarischer Vorlagen*, op. cit., p. 130-211 ; F. Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus*, Berlin/New York, De Gruyter, 1971, p. 93-103 ; R. van den Broek, « Apuleius on the Nature of God (*De Plat.*, 190-191) », dans J. der Boeft, A. Kessels (dir.), *Actus, Studies in Honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, Instituut voor Klassieke Talen, 1982, p. 57-72.
- 5 Les synthèses abordant le plus grand nombre d'aspects du problème restent celles de J. Dillon, *The Middle Platonists*, op. cit., et de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, op. cit. Voir aussi C. Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, op. cit., p. 162-178.

d'aspects de la théologie isiaque de l'époque impériale que nous avons étudiés dans le chapitre précédent. Le traitement de ce thème par Apulée est-il original ? Comment le livre XI des *Métamorphoses* est-il préparé par les spéculations qui l'ont précédé, et sur quels points s'oppose-t-il à celles-ci ? Nous commencerons donc par présenter ce que nous disent l'*Apologie* et le *De deo Socratis*, avant de nous tourner vers le *De Platone* afin de suivre les inflexions de sa pensée au fil de ses écrits⁶.

Le dieu-roi de l'*Apologie*

À partir du chapitre 61 de l'*Apologie*, Apulée entreprend de répondre à l'un des arguments que ses adversaires ont avancés pour étayer le grief de magie, à savoir qu'il posséderait, en vue de maléfices, une statuette faite d'un bois très précieux, ressemblant à un horrible squelette, qu'il honorerait avec dévotion sous le nom grec de βασιλεύς, c'est-à-dire de roi⁷. Apulée commence par expliquer les conditions tout à fait honorables dans lesquelles il aurait acquis cette statuette, réalisée par l'artiste Cornélius Saturninus et représentant Mercure (chap. 61-62), puis, après avoir expliqué qu'il a l'habitude d'emporter dans tous ses déplacements l'image de quelque dieu et de lui faire des offrandes⁸, il produit au tribunal comme pièce à conviction la supposée statuette, laquelle, loin de ressembler à un effrayant squelette, représente un charmant *Mercuriolus* (chap. 63). C'est alors qu'intervient l'aussi célèbre qu'énigmatique chapitre 64. Ce dernier commence en effet par une impressionnante malédiction qu'Apulée lance au nom du dieu sur l'accusateur principal, Émilianus :

At tibi, Aemiliane, pro isto mendacio duit deus iste superum et inferum commeator utrorumque deorum malam gratiam semperque obuias species mortuorum, quidquid umbrarum est usquam, quidquid lemurum, quidquid manium, quidquid laruarum, oculis tuis oggerat, omnia noctium occursacula, omnia bustorum formidamina, omnia sepulcrorum terriculamenta, a quibus tamen aeuo et merito haud longe abes. (Apol., 64, 1-2.)

Quant à toi, Émilianus, puisse, pour prix de ton mensonge, ce dieu qui sert de messenger entre le monde céleste et le monde infernal, attirer sur toi la malédiction des dieux de l'un et de l'autre, mettre toujours sur ton chemin les

6 Nous laisserons ici de côté le *De mundo*, où Apulée, dans sa traduction assez libre de l'original grec, présente une conception du dieu suprême identique pour l'essentiel à celle de ses autres opuscules philosophiques : voir en particulier *Mund.*, 342-344.

7 *Apol.*, 61, 1-2 : *de cuiusdam sigilli fabricatione protatum est, quod me aiunt ad magica maleficia occulta fabrica ligno exquisitissimo comparasse et, cum sit sceleti forma turpe et horribile, tamen impendio colere et Graeco uocabulo βασιλέα nuncupare.*

8 *Ibid.*, 63, 3 : *Nam morem mihi habeo, quoquo eam, simulacrum alicuius dei inter libellos conditum gestare eique diebus festis ture et mero et aliquando uictima supplicare.*

fantômes des trépassés, assembler devant tes yeux toute l'armée des ombres, des lémures, des mânes, des larves, avec toutes les apparitions des nuits, toutes les terreurs des bûchers, tous les épouvantails des tombeaux – bien qu'à vrai dire, par ton âge et ton caractère, tu sois presque du nombre⁹.

Apulée conclut alors cette partie du discours par une vibrante profession de foi platonicienne¹⁰, suivie d'un exposé de sa conception du dieu-roi :

Idem Maximus optime intellegit, ut de nomine etiam uobis respondeam, quisnam sit ille non a me primo, sed a Platone βασιλεύς nuncupatus : περι τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἔστι καὶ ἐκείνου ἔνεκα πάντα quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor, aeternus animantium sospitator, assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor, neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis. En ultro augeo magiae suspicionem : non respondeo tibi, Aemiliane, quem colam βασιλέα ; quin si ipse proconsul interroget quid sit deus meus, taceo. (Apol., 64, 7.)

382

Et Maximus aussi comprend parfaitement – pour m'expliquer maintenant sur le nom –, qui est celui auquel non pas moi le premier, mais Platon a donné le nom de roi quand il a écrit : « Tout se rapporte au roi du tout et existe en raison de lui » ; il comprend, dis-je, quel est ce roi, cause, raison, origine première de la nature entière, créateur suprême de l'âme, éternellement secourable envers les êtres animés, ouvrier sans relâche du monde qu'il a créé, mais ouvrier sans travailler, secourable sans peiner, créateur sans engendrer, échappant à toute limite d'espace, de temps, de changement, intelligible dès lors pour un petit nombre, ineffable pour tous. Et tenez, j'aggrave moi-même le soupçon de magie : je ne te dirai pas, Émilianus, quel est ce roi auquel je rends un culte ; le proconsul lui-même peut me demander ce qu'est mon dieu : je suis muet¹¹.

Expliquons d'abord ce dernier passage. Pour justifier le nom de βασιλεύς dont il honore, aux dires de ses adversaires, la statuette de Mercure, Apulée affirme donc, on le voit, qu'il n'a pas d'autre dieu que celui de Platon, et il cite à ce titre un passage de la *Lettre II*¹², avant d'énumérer un certain nombre

⁹ Traduction P. Vallette.

¹⁰ *Ibid.*, 64, 3 : *Ceterum Platonica familia nihil nouimus nisi festum et laetum et sollemne et superum et caeleste. Quin altitudinis studio secta ista etiam caelo ipso sublimiora quaequam uestigauit et in extimo mundi tergo stetit.*

¹¹ Traduction P. Vallette modifiée.

¹² *Ep.*, II, 312e : *Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἔστι καὶ ἐκείνου ἔνεκα πάντα, καὶ ἐκείνου αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον τὰ τρίτα.* (« Autour du Roi de l'Univers gravitent tous les êtres ; il est la fin de toute chose, et la cause de toute beauté ;

de ses déterminations : il s'agit du dieu créateur de toutes choses, vu sous le double angle du père (*genitor*) et de l'artisan (*opifex*), du dieu le plus élevé (*summus*), à la providence secourable (*sospitator*) et ininterrompue (*assiduus*), infini (*neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus*), échappant à l'intelligence commune (*paucis cogitabilis*) et la parole humaine en général (*nemini effabilis*) ; quant aux expressions *sine opera opifex*, *sine cura sospitator*, *sine propagatione genitor*, elles renvoient, sous la forme d'antithèses paradoxales, à une conception selon laquelle la providence divine s'accomplit sans agir matériel qui est explicitée dans les opuscules philosophiques d'Apulée, comme nous le verrons plus loin, à la lumière de la doctrine médioplatonicienne de la tripartition du divin. Plusieurs des déterminations de ce dieu-roi font signe vers la figure du démiurge du *Timée* : son action créatrice, pensée en termes à la fois d'engendrement (*genitor*)¹³ et d'action instrumentale (*opifex*)¹⁴ ; sa providence, qui caractérise à la fois son activité créatrice et son souci permanent pour sa création, conception qui unit en réalité en un même concept la *πρόνοια* qui conduit l'action démiurgique dans le *Timée* et l'ἐπιμέλεια que le dieu ne cesse de témoigner pour la sauvegarde et l'excellence du tout selon le livre X des *Lois*¹⁵ ; enfin, son ineffabilité, qui découle du passage célèbre du *Timée* selon lequel « il est difficile de trouver le fabricant et le père de l'univers, et impossible, lorsqu'on l'a trouvé, d'en parler à tout le monde »¹⁶, passage qui signifie en réalité non pas que Dieu est ineffable, c'est-à-dire impossible à décrire dans les limites du langage humain, mais qu'on ne peut pas communiquer à tous la connaissance qu'on en a acquise, parce qu'elle dépasse l'intelligence du commun

autour du Second se trouvent les secondes choses, et autour du Troisième, les troisièmes. »). Il est cependant aujourd'hui admis que la *Lettre II* n'est selon toute vraisemblance pas authentique, mais qu'elle a dû être composée dans un milieu néopythagoricien de la fin du II^e ou du début du I^{er} siècle av. J.-C., dont le but pourrait avoir été de tenter d'annexer Platon au pythagorisme, ou du moins de faire ressortir le caractère pythagoricien de ses écrits : voir à ce sujet l'article de J. Rist, « Neopythagoreanism and Plato's Second Letter », *Phronesis*, 10, 1965, p. 78-81, l'introduction à Proclus, *Théologie platonicienne*, Livre II, texte établi et traduit par H. Saffrey et L. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. XX-LIX, ainsi que l'édition des *Lettres* de Platon de L. Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF » 2004 (4^e éd. corrigée et mise à jour). Le terme de roi appliqué à Dieu apparaît cependant également chez Platon en *Rep.*, X, 597e et en *Lois*, X, 904a-b.

13 Cf. *Tim.*, 28c : πατήρ.

14 Cf. *Tim.*, 29a : δημιουργός ; 28d : τεκταινόμενος. Cicéron, en *Tim.*, 6, avait déjà employé les termes *artifex* et *fabricator*.

15 Voir *Tim.* 30b-c : τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ἔννουν τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν et *Lois*, X, 903b : τῷ τοῦ παντός ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα.

16 *Tim.*, 28c : Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

des mortels¹⁷ : cette inflexion du texte de Platon vers le concept d'ineffabilité divine contitue du reste l'un des lieux communs du médioplatonisme¹⁸.

Mais plusieurs éléments du passage ne font guère sens à la lumière du seul platonisme. Tout d'abord, le dieu dont il est ici question reçoit un culte personnel (*quem colam βασιλέα ; deus meus*) : cette notion de dieu personnel faisant l'objet d'un culte, dont nous ne voyons pas d'équivalent dans la tradition platonicienne, fait davantage penser à une divinité secourable d'origine orientale, entretenant un rapport direct avec ses fidèles. En outre, ce dieu a une identité (*quem*) et une nature (*quid*) qu'Apulée affirme ne pas vouloir divulguer, alors que ni l'une ni l'autre ne font chez Platon l'objet d'un secret¹⁹. Enfin, compte tenu du début du chapitre 64, il est associé d'une manière ou d'une autre à la figure de Mercure et à la statuette qui le représente : or on peinerait à trouver une justification purement platonicienne de l'association entre le dieu transcendant et une statuette de Mercure. Certes, pour ce qui est du deuxième point, il est tout à fait possible qu'Apulée ne soit pas tenu à un secret religieux mais qu'il se contente d'agacer malicieusement la curiosité de ses adversaires en jouant la carte du mystère, de même que les imprécations qu'il lance contre Émilianus pourraient bien n'être qu'une parodie de malédiction destinée à lui renvoyer ses propres peurs fantasmées en matière de magie. Reste néanmoins qu'on a l'impression à la lecture du passage, à moins qu'il ne s'agisse ici aussi d'une mystification, qu'Apulée honore à titre personnel un dieu souverain qui n'est pas à proprement parler le dieu de Platon, mais plutôt un dieu dont on peut parler, du fait de ses attributs, en termes platoniciens, et vers lequel la statuette de Mercure sert d'intermédiaire matériel.

Or quelle pourrait être l'identité de ce dieu²⁰ ? Il est certain que plusieurs de ses déterminations font signe vers les divinités du livre XI des *Métamorphoses*,

17 Platon ne qualifie jamais Dieu d'ἄρρητος, même si, dans un passage de la *Lettre VII*, il déclare que l'objet de ses recherches, à savoir l'intelligible, ne peut « absolument pas être mis en formules comme les autres connaissances » (δητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, 341c). Sur les commentaires antiques du passage du *Timée*, voir : A. Nock, « The Exegesis of *Timaeus* 28C », *VChr*, 16, 1962, p. 79-86.

18 Voir par exemple : Phil., *Somn.*, I, 67 : ἀκατονομάστου καὶ ἄρρητου καὶ κατὰ πάσας ιδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ ; Alb., *Didask*, 10 : ἄρρητός ἐστι καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός ; Max. Tyr, XVII, 9 : τὸ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ, ἀναφές σαρκί, ἀπευθές ἀκοῇ ; Cels., ap. Orig., *Contr. Cels.*, VI, 65 : οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός, οὐδ' ὀνομαστός. Numénius va jusqu'à parler d'un dieu inconnaissable : frg. 17 Des Places : παντάπασιν ἀγνοούμενον. On notera que la notion d'ineffabilité divine apparaissait déjà chez Fulvius Nobilior, le patron d'Ennius et son compagnon en spéculations pythagoriciennes, dont Lydus (*De ostentis*, 16) a conservé un fragment évoquant le « père ineffable de toutes choses » (τῶν πάντων ἄρρητου πατρός) qui guide l'âme dans la contemplation des choses célestes : voir sur ce point l'article classique de P. Boyancé, « Fulvius Nobilior et le dieu ineffable », *RPh*, 81, 1965, p. 172-192.

19 Ce point a été souligné par H. Münstermann, *Apuleius, op. cit.*, p. 197-199.

20 L'hypothèse de L. Hermann, proposée entre autres dans son article « Le Dieu-Roi d'Apulée », *Latomus*, 18, 1959, p. 110-116, selon laquelle il s'agirait du dieu chrétien adoré par Apulée

Isis et Osiris. En effet, tous deux y sont donnés comme des figures de la souveraineté (XI, 5, 1 : *regina manium* ; 30, 3 : *maximorum regnator*), et Isis, qualifiée de *rerum naturae parens* et de *saeculorum progenies initialis* (XI, 5, 1) répond même fort bien au dieu d'Apulée, qui est *totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis*²¹, à quoi l'on peut ajouter la correspondance entre le terme *sospitator* et l'épithète isiaque de *sospitatrix* employée à plusieurs reprises²². Peut-être plus intéressante encore, car elle sort du strict cadre platonicien et met mieux en jeu la spécificité du dieu-roi de l'*Apologie*, est la qualification du dieu Anubis, dans le livre d'Isis, comme *superum commeator et inferum* (XI, 11, 1), c'est-à-dire comme « intermédiaire entre le monde céleste et le monde infernal », ce qui correspond exactement au titre qu'Apulée donne à Mercure dans la malédiction qu'il lance contre Émilianus (*Apol.*, 64, 1 : *superum et inferum commeator*). Il est alors tentant de se demander si, à la faveur de l'identification classique entre Mercure-Hermès et Anubis depuis l'époque des Lagides (qui créèrent on le sait, à l'instar de Sarapis, la divinité mixte Hermanubis), Apulée ne considérait pas sa statuette comme une médiation vers un dieu qui pouvait à son tour jouer un rôle de médiateur vers l'une ou l'autre des deux divinités égyptiennes supérieures, Isis ou Osiris, représentant son dieu-roi. Mais cette interprétation se heurte à deux problèmes : d'une part, celui de l'opposition entre la providence non agissante de ce dieu et les interventions providentielles d'Isis et d'Osiris dans le monde, figurées par le salut de Lucius au livre XI ; d'autre part, celui de l'innommabilité du dieu-roi alors qu'Isis et Osiris ne font pas l'objet d'une tel secret. En attendant de montrer plus loin que le candidat le plus satisfaisant au titre de dieu-roi d'Apulée est peut-être le dieu suprême de l'hermétisme, passons à l'examen du *De deo Socratis*.

Le dieu suprême dans le *De deo Socratis*

Commençons par citer les passages les plus importants pour notre propos :

1) *Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendiuē, nulla uice ad alicuius rei munia*

au moyen d'un crucifix en bois, n'a aucun fondement : elle a déjà été plusieurs fois réfutée, notamment par R. Mortley, « Apuleius and Platonic Theology », *AJPh*, 93, 1972, p. 585-587 et par M. Simon, « Apulée et le christianisme », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, PUF, 1974, p. 299-305. D. Tripp identifie sans la moindre justification le dieu-roi de l'*Apologie* à Osiris : voir « The Baker's Wife and her Confidante in Apuleius, *Met.*, IX, 14 ff. Some Liturgical (sic) Considerations », *Emerita*, 56, 1988, p. 245-254 (ici p. 250).

²¹ Cet adjectif très rare, qu'on retrouve également en *Met.*, IV, 30, 1 pour désigner à dessein la Vénus du Conte d'Amour et Psyché en des termes qui annoncent Isis, est une création d'Apulée.

²² Voir *Met.*, XI, 9, 1 ; 15, 4 ; 25, 1.

obstrictum, cur ego 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 comprehendi, 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 ? (Socr., 124.)

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 ici, quand Platon avec sa céleste éloquence, avec sa dialectique qui n'a d'égale que celle des dieux immortels, ne cesse de proclamer que cet être seul, dans l'incroyable et ineffable excès de sa grandeur, ne peut pas, vu l'indigence du langage humain, être saisi même imparfaitement par un quelconque discours, et que c'est à peine si les sages, lorsque la vigueur de l'esprit les a, dans la mesure du possible, détachés du corps, perçoivent ce dieu, et encore rarement, en un éclair intermittent, comme on voit une lumière éblouissante produire un éclat fugitif au plus profond des ténèbres²³ ?

2) Quapropter debet deus nullam perpeti uel odii uel amoris temporalem perfunctionem et idcirco nec indignatione nec misericordia contingi, nullo angore contrahi, nulla alacritate gestire, sed ab omnibus animi passionibus liber nec dolere umquam nec aliquando laetari nec aliquid repentinum uelle uel nolle. Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. (Socr., 147.)

Aussi est-ce un devoir pour un dieu de n'endurer aucune épreuve temporaire soit de la haine soit de l'amour, et par suite de ne pas se laisser toucher par l'indignation ou par la pitié, ni contracter par aucune angoisse, ni transporter par aucune joie ; mais, affranchi de toutes les passions de l'âme, il ne doit jamais souffrir, ni se réjouir un instant, ni vouloir ou ne pas vouloir soudain ceci ou cela. En revanche, toutes ces affections et les autres du même genre s'accordent fort bien avec l'état intermédiaire des démons. En effet, ils se trouvent à mi-chemin entre les dieux et nous, interposés qu'ils sont par la situation de leur domaine comme par la nature de leur esprit, partageant avec les êtres supérieurs l'immortalité, avec les inférieurs, la passibilité²⁴.

²³ Traduction J. Beaujeu modifiée.

²⁴ Traduction J. Beaujeu légèrement modifiée.

3) *Quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo uitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis uulgo aduertuntur, ut in Boeotia Amphiarus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique.* (Socr., 153-154.)

On réserve en effet le titre de « dieu » aux démons de cette espèce, qui, après avoir conduit le char de leur vie avec justice et sagesse, ont été gratifiés par les hommes, en tant que dieux, de temples et de cérémonies, et sont désormais l'objet de toutes les attentions, comme Amphiaräus en Béotie, Mopsus en Afrique, Osiris en Égypte, tel autre dans tel ou tel pays, Esculape partout²⁵.

Comme le montre le premier extrait, le dieu suprême du *De deo Socratis* est doté d'attributs qui le rapprochent sensiblement du dieu-roi de l'*Apologie*, à savoir sa nature principielle et démiurgique (*parentem ; auctor*), son gouvernement de l'univers (*omnium rerum dominator*), sa nature non corporelle (*solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendiue*), son ineffabilité (*ineffabili*), qui le rend accessible seulement, et encore, à l'esprit des sages (*uix sapientibus uiris, cum se uigore animi quantum licuit, a corpore remouerunt*). Ce qu'on peut souligner, pour préciser la comparaison entre ces deux figures de la divinité suprême, c'est que le dieu qui nous est ici présenté : 1) n'est pas entouré d'un halo de magie et de culte personnel ; 2) est encore plus radicalement coupé de tout lien avec le monde sensible dans la mesure où il est décrit comme un souverain parfaitement impassible, affranchi de toute forme de pâtre et d'agir – au point que, si l'on ne comprenait implicitement qu'il s'agit ici encore de l'agir sensible, on pourrait presque croire à la négation de sa surveillance providentielle de toutes les parties de l'univers – et dès lors incapable, du reste comme les dieux célestes, de tout sentiment, comme l'indique le deuxième extrait ; 3) enfin se place au sommet d'une hiérarchie tripartite dont les deux catégories suivantes sont celle des dieux et celle des démons, chargés d'être les intermédiaires entre le monde humain et le monde divin, thème fondamental au sein de cet opuscule démonologique qu'est le *De deo Socratis*²⁶.

25 Traduction J. Beaujeu modifiée.

26 Cette hiérarchie tripartite du divin n'a pas été formulée en tant que telle par Platon, mais dérive sans doute de la distinction entre le démiurge et les dieux engendrés dans le *Timée*, de la hiérarchie entre dieux, démons et hommes dans le *Banquet* (202d-e), et surtout, passage essentiel qui à notre connaissance n'a pas encore été relevé, de la description de la procession divine dans le mythe du *Phèdre* (246e), où Zeus, « grand chef du ciel » (μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ), « s'avance le premier, ordonnant toutes choses et veillant sur elles » (πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος), « [suivi] par l'armée des dieux et des démons » (τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων), passage dont il est aisé d'inférer la tripartition du monde des dieux et de la providence exposée par Apulée, moyennant l'identification de Zeus, à la faveur de sa précellence et de son action providentielle universelle, au démiurge du *Timée*. On trouve des équivalents du système d'Apulée chez

Si l'on compare à présent le dieu suprême de cet opuscule avec l'Isis et l'Osiris des *Métamorphoses*, deux différences flagrantes surgissent immédiatement. Tout d'abord, la haine (*odium*) et la pitié (*misericordia*) dont Apulée exempte tous les dieux dans le second extrait s'opposent aux sentiments manifestés par Isis au livre XI des *Métamorphoses*, elle qui affirme sa détestation de la figure de l'âne (XI, 6, 2 : *detestabilis beluae istius*) et se déclare émue par les prières de Lucius (XI, 5, 1 : *tuis commota, Luci, precibus*), lui offrant ainsi un accès à l'autel de la Miséricorde (XI, 15, 1 : *aram Misericordiae*). En outre, le troisième extrait cité, qui termine l'exposé par Apulée de la première catégorie de démons, ceux qui sont ou ont été liés au corps humain (*Socr.*, 150-154) par opposition aux démons qui en restent toujours indépendants (*ibid.*, 154-156), intéresse bien sûr notre propos pour sa mention d'Osiris comme exemple célèbre de démon ayant reçu des honneurs divins en récompense de sa vertu. Cette mention, qu'on peut rapprocher d'un passage du *De Iside* de Plutarque où celui-ci expose l'interprétation démonologique du mythe égyptien²⁷, est la seule où le dieu égyptien soit évoqué dans l'œuvre d'Apulée en dehors du livre XI des *Métamorphoses*, tandis qu'elle brille par son silence sur le nom d'Isis, à laquelle on ne voit cependant pas de raison de conférer ici un autre statut que celui de son conjoint. Or ce statut est simultanément en contradiction et en accord avec celui que les deux dieux ont dans l'*Âne d'or* : en contradiction, parce qu'Isis et Osiris y sont donnés comme des dieux souverains dont nombre d'attributs les rapprochent davantage des dieux célestes et du dieu suprême des opuscules philosophiques d'Apulée ; en accord, parce leur intervention dans le monde, leur nature corporelle, leurs sentiments, bref, tout ce qui empêche leur identification au dieu suprême et dans une moindre mesure aux dieux célestes du *De deo Socratis*, correspond en revanche parfaitement au rôle qu'Apulée y prête aux démons.

Il vaut par ailleurs la peine de se pencher sur le thème de l'appréhension de Dieu par les sages décrite dans le premier extrait. Cette description est inspirée du célèbre passage de la *Lettre VII* de Platon déjà évoqué plus haut (341c-d), où l'objet des recherches du philosophe est déclaré impossible à mettre en formules (ῥητὸν οὐδαμῶς) : Platon compare en effet la vérité qui finit par jaillir dans l'âme après une fréquentation de son objet d'étude à une « lumière jaillie d'un feu bondissant » (οἶον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἔξαφθὲν φῶς)²⁸.

Ps.-Plut., *De fato*, 572F ; 574E et, plus tard, chez Calcidius, *In Tim.*, 146 ; voir aussi la référence à cette doctrine chez Némésius, qui la combat : *De nat. hom.*, 44, 167, Matthaëi.

27 Plut., *De Iside*, 361E : αὐτῆ (sc. Ἰσις) δὲ καὶ Ὅσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοῦ μεταλαμβάντες.

28 Voir aussi plus loin en 344b : ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην. On pourrait aussi comparer le texte d'Apulée avec le passage du *De Iside* et *Osiride* où Plutarque, évoquant la figure d'Osiris, affirme que c'est un

Or Apulée, à partir de ce substrat platonicien, évoque finalement autre chose que Platon, à savoir une intellection de Dieu lui-même, laquelle, par l'ajout de l'image des ténèbres éclairées par la lumière de la vérité, fait penser à une illumination de nature mystérieuse. Et ce n'est peut-être pas un hasard si le terme de *coruscamen* utilisé par Apulée dans ce passage trouve un écho dans l'emploi à deux reprises, au livre XI des *Métamorphoses*, du verbe *coruscare* au sens de « briller », « étinceler », d'abord pour décrire les étoiles qui ornent le vêtement d'Isis (XI, 4, 1 : *stellae dispersae coruscebant*), ensuite, et surtout, pour évoquer la lumière étincelante du soleil au milieu de la nuit contemplée par Lucius lors de son initiation aux mystères de la déesse (XI, 23, 7 : *nocte media uidi solem candido coruscantem lumine*)²⁹.

Bref, le *De deo Socratis*, comme l'*Apologie*, prépare sur certains points le livre XI des *Métamorphoses*, même si ce dernier en conférant le statut de divinités suprêmes à Isis et Osiris, figures de l'intervention salvifique dans le monde, introduit un cadre conceptuel nouveau. Tournons-nous à présent vers le *De Platone et eius dogmate*, que nous supposons avoir été écrit après les *Métamorphoses*.

Le dieu suprême dans le *De Platone*

L'exposé apuléien de la doctrine de Platon comporte quatre passages qui abordent de manière substantielle la figure du dieu suprême. Citons-les avant d'en donner un commentaire d'ensemble :

1) *Sed haec de Deo sentit, quod sit incorporeus. Is unus, ait, ἀπερίμετρος, genitor rerumque omnium exstructor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. Quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem, et ut ait ipse, ἀόρατον, ἀδάμαστον ; cuius naturam inuenire difficile est ; si inuenta sit, in multos eam enuntiarum non posse. Platonis haec uerba sunt : θεὸν εὐρέειν τε ἔργον, εὐρόντα τε εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἀδύνατον. (Plat., 190-191.)*

Ce qu'il pense de Dieu, c'est qu'il est incorporel. Il est un, dit-il, « incirconscrit », père et constructeur de toutes choses, bienheureux et source de bonheur, excellent, sans aucun besoin, prodiguant lui-même toutes choses. Il le déclare céleste, innommé, ineffable et, selon ses propres termes, « invisible », « impossible

dieu « avec [lequel] l'âme humaine, prisonnière du corps et de ses affections, ne peut avoir aucune communication ici-bas, sinon dans la mesure où, par la philosophie, l'intellection lui permet d'en obtenir un rêve indistinct » (ἀνθρώπων δὲ ψυχᾶς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωματίων καὶ παθῶν περιεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ, πλὴν ὅσον ὀνειράτος ἁμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας, 382F) : convergence intéressante, alors même qu'Apulée attribue à Osiris, comme nous venons de le voir, le statut d'un simple démon dans le *De deo Socratis*.

²⁹ Ce rapprochement est également proposé par N. Méthy dans « La divinité suprême... », art. cit., p. 257-258 ; il est en revanche jugé non pertinent par A. Nock, dans « The Exegesis of *Timaeus* 28C », art. cit., p. 81-82.

à saisir » ; il est difficile de découvrir sa nature, et si on l'a découverte, il n'est pas possible de la révéler au grand nombre. Voici les mots de Platon : « il est difficile de découvrir Dieu, et quand on l'a découvert, impossible de le révéler au grand nombre. »³⁰

2) *Deorum trinas nuncupat species, quarum est prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius diuini orbis superius ostendimus ; aliud genus est quale astra habent ceteraque numina, quos caelicolas nominamus ; tertium habent, quos medioximos Romani ueteres appellant, quod sui ratione, sed et loco et potestate diis summis sunt minores, natura hominum profecto maiores. (Plat., 204-205.)*

Platon nomme trois espèces de dieux, dont la première n'a qu'un seul et unique représentant, ce dieu suprême, au-delà du monde, incorporel, en qui nous avons montré plus haut le père et l'architecte de ce monde divin ; un deuxième genre est celui des astres et des autres puissances que nous appelons « divinités célestes » ; au troisième genre appartiennent les dieux que les anciens Romains appellent « médioximes », parce que leur condition, mais aussi leur lieu de résidence et leur puissance les mettent au-dessous des dieux supérieurs, mais fort au-dessus de la nature humaine³¹.

3) *Et primam quidem prouidentiam esse summi exsuperantissimique deorum omnium, qui non solum deos caelicolas ordinauit, quos ad tutelam et decus per omnia mundi membra dispersit, sed natura etiam mortales eos, qui praestarent sapientia ceteris terrenis animantibus, ad aeuitatem temporis edidit fundatisque legibus reliquarum dispositionem ac tutelam rerum, quas cotidie fieri necesse est, diis ceteris tradidit. (Plat., 205-206.)*

Et à coup sûr la providence supérieure appartient au plus grand et au plus éminent de tous les dieux, lui qui n'a pas seulement mis en ordre les dieux célestes en les répartissant à travers toutes les parties du monde pour le surveiller et l'embellir, mais qui a aussi créé pour toute la durée des temps des êtres mortels par nature, supérieurs en sagesse au reste des êtres animés terrestres.

4) *Vnde non solum in perspectandi cognitione, uerum etiam agendi opera sequi eum (sc. sapientem) conuenit, quae diis atque hominibus sint probata, quippe cum summus deorum cuncta haec non solum cogitationum ratione consideret, sed prima, media, ultima obeat conpertaque intime prouidae ordinationis uniuersitate et constantia regat. (Plat., 253.)*

³⁰ Traduction J. Beaujeu modifiée.

³¹ Traduction J. Beaujeu légèrement modifiée.

Ainsi non seulement dans l'étude contemplative, mais encore par la pratique, [le sage] doit logiquement suivre une ligne de conduite agréée des dieux et des hommes ; en effet, le dieu suprême ne se borne pas à observer l'ensemble de ces activités au moyen de la pensée, mais il inspecte de près les premières, les intermédiaires, les plus éloignées, et, en en acquérant une connaissance intime, il les gouverne dans l'universalité et la continuité de son ordonnancement providentiel³².

La conception du dieu suprême qu'Apulée prête à Platon dans ces lignes apparaît donc dans la continuité de celle de l'*Apologie* et du *De deo Socratis*, et, sur la plupart des points, en contradiction avec la théologie du livre XI des *Métamorphoses*, comme le montre l'examen des termes suivants :

- 1) *Incorporeus* (« incorporel », 190) : son équivalent grec ἀσώματος caractérise seulement chez Platon l'harmonie à laquelle, dans le *Phédon*, l'âme est comparée³³ ; l'incorporéité de Dieu est en réalité un thème qui s'impose avec le médioplatonisme³⁴. Ce point s'oppose évidemment totalement à l'idée d'épiphanie du visage et du corps d'Isis comme d'Osiris au livre XI³⁵.
- 2) *Vnus* (« unique », 190, 204) : ce terme véhicule une conception non pas monothéiste, mais plus exactement hénothéiste, c'est-à-dire faisant droit à la fois à la diversité des dieux et à l'unicité du Dieu suprême. Il peut certes être mis en relation avec l'hénothéisme isiaque, que l'auteur du livre XI des *Métamorphoses* exprime par la formule *numen unicum*³⁶, mais l'unicité d'Isis n'a pas du tout le même statut que celle du dieu suprême du *De Platone*, pour deux raisons : tout d'abord, parce qu'elle renvoie à la subsomption en un même principe divin de ses diverses hypostases qui ne sont autres que les divinités du panthéon traditionnel, c'est-à-dire des dieux de la seconde catégorie dans la typologie du *De Platone*, inférieurs au dieu suprême ; ensuite, parce qu'Isis n'est pas la seule divinité suprême, puisque qu'elle est différente d'Osiris, quoique unie à lui.
- 3) Ἀπερίμετρος (« incirconscrit », c'est-à-dire « infini », 190) : il s'agit d'un hapax qu'on peut rapprocher des termes ἀπερίγραφος ou ἀπερίγραπτος chez Philon³⁷, ou encore d'ἀπερίοριστος appliqué au Noûs divin dans le

32 Traduction J. Beaujeu modifiée.

33 Voir *Phaed.*, 85e.

34 Voir Alb., *Didask.*, 10, 7 ; Ps.-Plut., *De uita et poes. Hom.*, 114 ; Gal., *Dox.*, 608, 18 Diels ; Hippol., *Dox.*, 567, 15. Quant à Philon, sa pensée n'est pas définitivement établie à ce sujet (voir *Spec. leg.*, II, 176 et *Leg. alleg.* III, 206).

35 Voir surtout *Met.*, XI, 3 sq. et 30, 3.

36 *Met.*, XI, 5, 1.

37 Voir par exemple *De sacrif.*, 59 ; *De post. Caini*, 151.

*Corpus Hermeticum*³⁸. Ce terme, qui va de pair avec l'incorporéité, est donc lui aussi incompatible avec la figure d'Isis et d'Osiris.

- 4) *Beatus et beatificus* (« bienheureux et source de bonheur », 190) : tandis que dans la poésie grecque, depuis Homère, les dieux sont couramment appelés les μάκαρες, « les bienheureux », l'adjectif μακάριος et sa traduction latine *beatus* appliqués aux dieux caractérisent d'abord dans la langue philosophique les dieux épicuriens, jouissant d'un bonheur parfait dans leur totale oisiveté³⁹. Cependant, la qualité divine de « bienheureux » a débordé de sa sphère première et s'est retrouvée dans des champs philosophiques et religieux à l'exact opposé de l'épicurisme : ainsi, Cicéron, dans son adaptation du *Timée*, qualifie le monde créé par le démiurge (mais non certes le démiurge lui-même) de *beatus deus*⁴⁰, tandis que μακάριος est une épithète fréquente de Dieu chez Philon et dans les textes gnostiques⁴¹. Quant au terme *beatificus*, dont on trouve ici la première occurrence dans la littérature latine, il traduit sans doute l'influence du mythe du *Phèdre*, qui évoque l'admission des âmes affranchies du corps à la « vision et au spectacle bienheureux » (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεάν, 250b) des choses célestes et à « celle des initiations dont il est juste de dire qu'elle est parfaitement bienheureuse » (τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, *ibid.*), ce qui, par extension, peut conduire à voir dans le dieu suprême une source de béatitude. Cependant, la formule *beatus et beatificus* pourrait bien être la transposition latine d'un μακάριος καὶ μακαρίζων qu'Apulée aurait trouvée dans un modèle grec perdu, car, dans l'*Apocryphe de Jean*, texte gnostique daté de 170 environ, on lit une formule copte qui signifie précisément « l'Être bienheureux et qui rend bienheureux », qui découle elle aussi selon toute vraisemblance du grec μακάριος καὶ μακαρίζων⁴². Quoi qu'il en soit, on pourra faire le lien entre ce *beatificus* du *De Platone* et le passage du livre XI des *Métamorphoses* où Lucius dit ressentir un plaisir inexplicable à contempler l'image d'Isis (*inexplicabili uoluptate simulacri diuini perfruebar*, XI, 24, 5) : dans les deux cas, et comme dans le passage du *Phèdre* que nous avons cité, l'appréhension par l'âme humaine du divin la convie à une joie sans égale.

38 C. H., XI, 18.

39 Voir respectivement D. L., X, 139 : τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει (il s'agit de la première maxime capitale d'Épicure) et Cic., *N. D.*, I, 45, 52, etc.

40 Cic., *Tim.*, 21 : *sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreauit.*

41 Ainsi, on sait, d'après Hippolyte, *Refutatio*, VI, 17, 1, que dans la Μεγαλὴ Ἀπόφασις, ouvrage dû à la Gnose simonienne, Simon le Mage recourait à l'expression épicurienne μακάριον καὶ ἄφθαρτον pour caractériser le Dieu suprême ; de même, on sait par Irénée, *Adv. Haer.*, I, 30, 1 que les Ophites conféraient au Père de l'Univers les attributs suivants : *beatum et incorruptibile* (= μακάριον καὶ ἄφθαρτον) et *interminatum*.

42 Voir R. van den Broek, « Apuleius on the Nature of God », art. cit., p. 61-62.

- 5) *Nihil indigens* (« sans aucun besoin », 190) : cette expression correspond à l'adjectif grec ἀπροσδεής, que l'on retrouve soit chez Philodème pour décrire l'état des dieux épicuriens⁴³, soit, en milieu médioplatonicien, chez Philon et chez Albinus⁴⁴. Cette autosuffisance absolue de Dieu rend impensable sa descente, à l'instar d'Isis et d'Osiris, parmi les hommes pour accroître le nombre de ses fidèles.
- 7) Ἄορατος (« invisible », 191) : Platon caractérise ainsi l'Intelligible ou l'âme, mais pas Dieu⁴⁵ ; en revanche, on retrouve cette détermination divine chez Albinus⁴⁶. Ici encore, un tel attribut est incompatible avec la possibilité d'une manifestation à l'homme.
- 8) *Vltramundanus* (« au-delà du monde », 204) : cet adjectif forgé par Apulée traduit le terme grec ὑπερουράνιος que Platon applique, dans le mythe du *Phèdre*, non pas à Dieu, mais au lieu situé au-delà du ciel où parviennent les âmes pour y contempler les réalités (247c). Cette coupure entre le Dieu suprême et le monde, cette transcendance, rend impossible toute communication avec l'homme, d'où l'existence et le rôle des démons pour combler cette béance ; en outre, l'Isis des *Métamorphoses* en tant que *prima caelitem* (XI, 5, 1), est la première au ciel, mais pas au-delà du ciel.
- 9) *Summus exsuperantissimusque* (« suprême et suréminent », 205) : comme on l'a souligné⁴⁷, cette formule pléonastique se retrouve dans des sources épigraphiques et numismatiques du règne de Marc-Aurèle pour caractériser Jupiter, ce qui traduirait l'influence du Ba'al Samîn sémitique, « le Seigneur du ciel » ; par ailleurs, le terme très expressif *exsuperantissimus*, superlatif d'un adjectif indiquant déjà l'idée de grandeur inégalée, est d'un emploi rare dans les textes littéraires, puisque, en dehors de cette occurrence et de deux autres dans le *De Mundo* chez Apulée⁴⁸, on ne le retrouve que dans le traité hermétique *Asclépius*⁴⁹ et, plus tard, dans une lettre de Nectarius à saint Augustin⁵⁰ – dans tous les cas pour renvoyer à Dieu. Comme l'ont

43 Philod., Περὶ θεῶν, 3, 13 Diels.

44 Phil., *Quod det.*, 55-56 ; *Quod deus sit imm.*, 107 ; *Spec. leg.*, I, 294 ; II, 174 ; *De uirt.*, 9, etc. ; Alb., *Didask.*, 10, 3.

45 Voir par exemple *Tim.*, 58a.

46 Voir Alb., *Didask.*, 10, 1.

47 F. Cumont, « Jupiter summus exsuperantissimus », *Arch. f. Relig.-Wiss.*, 9, 1906, p. 323-336 ; J. Beaujeu, *La Politique religieuse des Antonins*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 388-391 ; 408-409.

48 *Mund.*, 350 : *summus atque exsuperantissimus diuum* (qui traduit τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος θεοῦ 398b dans l'original grec) ; voir aussi 360, où il est question de la puissance de Dieu : *de deo [...] quem uideat esse uiribus exsuperantissimis* (= περὶ θεοῦ [...] δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, *Peri kosmou*, 399a).

49 *Asclep.*, 41 : *Gratias tibi, summe, exsuperantissime.*

50 *Ep.*, 103 (P. L. 33, p. 386 Migne) : *cum ad nos ad exsuperantissimi Dei cultum religionemque compelleres libenter audiui.*

suggéré les travaux de N. Méthy⁵¹, Apulée, qu'il ait lui-même forgé le terme ou qu'il l'ait emprunté à une source contemporaine, s'en sert pour dire la transcendance absolue de Dieu et pour insister sur sa supériorité à l'égard des dieux célestes, eux-mêmes étant déjà qualifiés de *summi* (*diis summis*, 205). De telles conceptions entrent évidemment en consonance avec le thème classique de la domination absolue d'Isis dans la littérature arétalogique, d'où le titre de *summa numinum* dans les *Métamorphoses* (XI, 5, 1). Cependant, plus encore qu'Isis, c'est Osiris qui apparaît dans le roman d'Apulée comme l'image la plus rapprochée, sous l'attribut de grandeur, du dieu *summus exsuperantissimusque*, car il est qualifié par la formule impressionnante de *deus deum magnorum potior et potiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator* (XI, 30, 3).

394

Par ailleurs, quelques remarques s'imposent au sujet de la doctrine de la providence exposée dans ces lignes. La tripartition de celle-ci, indexée sur celle du divin, éloigne en première analyse de manière radicale le dieu suprême de l'homme, à qui seuls les démons peuvent servir de gardiens et d'interlocuteurs⁵². Il faut pourtant prêter attention au dernier extrait que nous avons cité, où l'on voit que l'ensemble de l'univers reste sous la surveillance étroite du dieu suprême (253 : *prima, media, ultima obeat conpertaque intime prouidae ordinationis uniuersitate et constantia regat*), les adjectifs *prima, media* et *ultima* nous paraissant faire écho à la tripartition du monde des dieux, et renvoyer ainsi respectivement, de manière implicite, aux choses qui sont du domaine supracéleste et qui relèvent donc en propre de la providence du dieu suprême, à celles qui sont du domaine céleste, normalement du ressort des dieux, et aux affaires terrestres, normalement sous le contrôle des démons. En d'autres termes, la providence du dieu suprême double celle des dieux et des démons et lui sert de véritable fondement, et c'est parce que les choses humaines se passent toujours sous le regard de ce dieu, même s'il n'intervient pas directement ici-bas, que le sage doit se comporter conformément à sa volonté et même s'en faire, comme le texte le dit plus loin, son imitateur⁵³. Le *De Platone* donne donc à penser la double exigence d'une providence supérieure s'exerçant jusque dans le monde terrestre et d'une élévation de l'homme vers la transcendance : le livre XI des *Métamorphoses* figure précisément une réalisation de cette double exigence, mais

51 N. Méthy, « La divinité suprême », art. cit., p. 253-255 et « *Deus exsuperantissimus* : une divinité nouvelle ? », art. cit.

52 Voir *Plat.*, 206 : *custodesque hominum et interpretes, si quid a diis uelint*.

53 *Plat.*, 253 : *Sapientem quippe pedisequum et imitorem dei dicimus et sequi arbitramur deum ; id est enim ἑπουθεῖν*.

avec le postulat théologique d'une divinité suprême consentant à se manifester personnellement ici-bas.

Le dieu suprême chez Apulée : bilan et hypothèses

Apulée, de l'*Apologie* au *De Platone* (et au *De mundo*) en passant par le *De deo Socratis*, expose une réélaboration de la figure de Dieu chez Platon qui s'inscrit pour l'essentiel dans les spéculations médioplatoniciennes de son temps et le dote d'attributs qui en font un dieu suprême dont la transcendance par rapport au monde est sans cesse réaffirmée. Ces développements apuléiens nous sont apparus à l'analyse régulièrement en prise avec les thématiques déployées par le livre XI des *Métamorphoses*, mais Isis et Osiris viennent brouiller la distinction fondamentale entre dieu suprême, dieux célestes et démons en tenant à la fois, par leur suprématie absolue, leur caractère céleste et leur participation à la sensibilité jointe à leur intervention dans le monde des hommes, de ces trois catégories. Pour rendre compte de cette distorsion, trois explications nous semblent a priori possibles. Soit on renonce à chercher dans les *Métamorphoses* un reflet de la pensée apuléienne, en arguant du fait qu'il s'agit d'une œuvre de fiction qui ne peut en aucun cas être mise sur le même plan que les opuscules philosophiques, et dès lors les contradictions qui nous sont apparues deviennent un faux problème : demeure alors cependant la question de l'articulation entre le dieu-roi auquel Apulée dit rendre un culte dans l'*Apologie* et le dieu impersonnel des opuscules philosophiques. Soit on estime au contraire qu'Apulée, à travers le prisme de la fiction, nous livre bien quelque chose de sa pensée et de son expérience religieuse (ce à quoi on peut se sentir invité par le célèbre *Madaurensem* du livre XI, s'il ne s'agit pas d'un leurre), et alors deux hypothèses s'ouvrent à nous : ou bien Apulée a réellement adhéré, au temps des *Métamorphoses*, à la théologie isiaque et à sa promesse de salut personnel émanant directement d'une divinité suprême, mais a continué par la suite à faire profession de platonisme (le *De Platone*) ; soit Apulée n'a jamais véritablement fait sienne la religion isiaque mais y a plutôt vu un moyen de figurer une quête du divin qui reste fondamentalement platonicienne – et hermétique. C'est cette dernière hypothèse qui nous semble la plus satisfaisante et nous allons à présent soutenir l'idée que le dieu-roi d'Apulée dans l'*Apologie* pourrait être le dieu suprême de l'hermétisme, celui qui a été révélé aux hommes par Hermès Trismégiste, le dieu lui-même trois fois très grand, résultant de l'identification d'Hermès-Mercure non pas à Anubis, mais à Thot⁵⁴, et que la

54 Sur l'hermétisme, voir les travaux classiques d'A.-J. Festugière (à savoir ses grandes monographies, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, *op. cit.* et *Hermétisme et mystique*

religion hermétique pourrait bien constituer le trait d'union manquant entre quatre figures de l'univers philosophico-religieux d'Apulée : le dieu suprême de Platon, la statuette de Mercure, le couple formé par Isis et d'Osiris, et enfin Asclépios-Esculape auquel Apulée fut particulièrement attaché. Explicitons chacun de ces points.

Dieu de l'hermétisme et dieu de Platon. Bien qu'il y ait de nombreux aspects qui les opposent⁵⁵, les ressemblances entre le dieu des textes hermétiques et le dieu du médioplatonisme tel qu'il est présenté par Apulée dans l'*Apologie* (et dans ses autres œuvres) n'en sont pas moins significatives : le dieu de l'hermétisme est en effet lui aussi le dieu suprême, roi et créateur de toutes choses⁵⁶, et en tant que tel unique⁵⁷ ; c'est le dieu incommensurable et incorporel⁵⁸ ; le dieu parfaitement autosuffisant, disposant en lui d'un principe d'énergie sans mouvement⁵⁹, dont la simple volonté est aussitôt un accomplissement parfait⁶⁰ (ce qui rend bien compte de la providence sans le moindre effort à laquelle Apulée accorde tant d'importance) ; enfin, c'est le dieu accessible à la seule intelligence⁶¹ et ineffable⁶². Ces ressemblances sont donc suffisamment nombreuses pour qu'un

396

païenne, Paris, Aubier-Montaigne, 1967 et son édition, réalisée avec A. Nock, du *Corpus Hermeticum* dans la CUF, dans laquelle nous citerons les extraits suivants), ainsi que l'ouvrage de G. Fowden, *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Paris, Les Belles Lettres, trad. en français par J.-M. Mandosio, 2000. Parmi les études qui insistent le plus sur les liens entre le texte d'Apulée et l'univers hermétique, voir notamment : V. Hunink, « Apuleius and the "Asclepius" », *VChr*, 50, 1996, p. 288-308 (ici p. 293-295) ; H. Münstermann, *Apuleius, op. cit., passim* ; F. Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus, op. cit.*, p. 100-103. En revanche, pour C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, Morcelliana, 2000, p. 55-56, Apulée serait resté totalement étranger à l'hermétisme.

55 Nous ne développerons pas ce point au demeurant déjà bien balisé par les travaux de Festugière. Contentons-nous ici de prendre l'exemple de l'*Asclépius* où les thèmes de l'identité de l'Un et du Tout (2-3), de la création par Dieu d'un second dieu visible et sensible (8), des trois Vivants, à savoir Dieu, le monde et l'homme (10), des Trois causes – Dieu, la matière, le souffle – (14-17), de la distinction entre les dieux intelligibles et les dieux sensibles (19), des quatre Intellects (32) ou encore des trois principes – l'*Eimarménè*, la nécessité et l'ordre – (39-40) n'ont que peu à voir avec le platonisme. Sur la doctrine de l'*Asclépius*, on peut signaler en outre l'étude d'I. Parri, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'« Asclepius »*, Firenze, Polistampa, 2005.

56 Voir parmi de nombreuses références possibles : *CH.*, XVIII, 8 : εἰς τὸν ὑπατον βασιλέα τῶν ὄλων ; *Ascl.*, 8 : *dominus et omnium conformator rerum, quem recte dicimus deum* ; 41 : *Gratias tibi summe, exsuperantissime*. Pour l'idée selon laquelle l'adjectif *exsuperantissimus*, qu'on retrouve chez Apulée en *Plat.*, 205 et en *Mund.*, 350 et 360 appliqué à Dieu ou à sa puissance, pourrait être un indice de la paternité apuléenne de l'*Asclépius*, voir V. Hunink, « Apuleius and the Asclepius », art. cit., p. 298.

57 Voir *CH*, XI, 5-14 : μόνω καὶ ἐνί et *Ascl.*, 41 : *nomen unum*.

58 Voir *CH*, IV, 1 : οὐδὲ μετρητόν ; XI, 17 : ἀσώματος ἰδέα ; VII, 2 : οὐδὲ ὄρατος ὀφθαλμοῖς.

59 Voir *CH*, VI, 1 : περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσαν, ἀνευδεῖ καὶ ἀπέριπτον.

60 Voir *Ascl.*, 8 : *Voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum uoluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto conpleat*.

61 Voir *CH*, VII, 2 : οὐ γὰρ ἐστι ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὄρατος ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ.

62 Voir *CH.*, I, 31 : ἀνεκλάτητε, ἄρρητε, σιωπῇ φρονούμενε ; V, 10 : ὀνόματος κρείττων. Cf. aussi le fragment hermétique de Lactance, *Inst. diu.*, IV, 7, 3 : οὐ τὸ ὄνομα οὐ δύναται ἀνθρωπίνω

esprit disposé au syncrétisme identifie le dieu de l'hermétisme et le dieu de Platon. On peut à cet égard se demander s'il ne circulait pas déjà à l'époque d'Apulée l'idée qu'on trouve exprimée plus tard chez Jamblique (à propos du problème de l'*hylè*, afférent à celui de Dieu), selon laquelle Platon tirerait son savoir d'Hermès Trismégiste⁶³.

Hermès Trismégiste et la statuette de Mercure. Nous touchons ici à un autre aspect de l'hermétisme, celui de la magie dont Hermès passait pour le patron, aspect qui est particulièrement présent dans la littérature des papyrus magiques⁶⁴. Or on a fait remarquer depuis longtemps que l'un d'entre eux évoque justement la confection de figurines d'Hermès⁶⁵ ; quant à l'*Asclépius*, comme l'a souligné V. Hunink⁶⁶, il évoque les statues des dieux façonnées par les hommes, statues animées d'un souffle vital et douées de vertus prophétiques et iatromantiques⁶⁷. Apulée semble de toute façon avoir bien connu le rôle magique attribué à Mercure-Hermès, comme le montrent d'autres passages de l'*Apologie*⁶⁸. On peut se demander s'il n'utilisait pas réellement, comme l'affirmaient ses accusateurs, une statuette de Mercure (celle qu'il produit au tribunal, ou une autre) afin de se livrer à des pratiques magiques ; mais il peut également avoir cherché en elle un simple intermédiaire vers Hermès Trismégiste, et derrière lui, vers le dieu suprême⁶⁹.

Le dieu suprême, Hermès Trismégiste, Isis et Osiris. Deux rapprochements nous semblent devoir être faits ici. D'une part – et ce point est fondamental, car il permet

στόματι λαληθῆναι.

- 63 Voir Jambl., ap. Procl., *In Tim.*, I, 117D, p. 386 Diehl : καὶ δὴ καὶ εἰκὸς καὶκ τούτου (sc. Ἐρμιῶ) τὸν Πλάτωνα τὴν τοιαύτην περὶ τῆς ὕλης δόξαν ἔχειν. Sur le thème chez Apulée de la formation de Platon (et de Pythagore) sinon par Hermès, du moins par les prêtres égyptiens, voir la fin de ce chapitre.
- 64 Voir en particulier PGM, V, 400-421 ; VII, 551-557 et 668-685 ; VIII, 1-52 et A.-J. Festugière, *La Révélation...*, t. I, p. 287-308.
- 65 Voir PGM, V, 370 sq., rapprochement déjà souligné par A. Abt, *Die « Apologie » von Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift « De Magia »*, Giessen, Töpelmann, 1908, p. 222-229.
- 66 V. Hunink, « Apuleius and the Asclepius », art. cit., p. 294.
- 67 Ascl., 24 : *statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, uate somniis multisque aliis rebus praedicentes, inbellicitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis.*
- 68 Voir *Apol.*, 31, 9 : *ut solebat ad magorum ceremonias aduocari Mercurius carminum uector ; 42, 6 : Trallibus de euentu Mithridatici belli magica percontatione consultantibus puerum in aqua simulacrum Mercuri contemplantem quae futura erant CLX uersibus cecinisse ;* voir aussi, même si le lien avec la magie est moins clair : 43, 6 : *Non enim ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi*, précepte obscur qu'on peut rapprocher de Jambl., *V. P.*, 245, mais qui annonce en tout cas le *lignum exquisitissimum* (61, 8) dans lequel est faite la statuette d'Apulée.
- 69 À cet égard, l'indication d'Apulée selon laquelle il aurait laissé à Cornélius Saturninus le choix du dieu à représenter (61, 6 : *simul et aliquod simulacrum cuiuscumque uellet dei*) est peu crédible et semble destinée, comme l'a suggéré V. Hunink dans son commentaire de l'*Apologie* (p. 164) à masquer les raisons véritables de son choix de Mercure.

de combler la béance entre le dieu d'Apulée, qui n'est pas un dieu de la révélation et auquel il appartient donc uniquement à l'homme de s'élever par l'esprit, et les figures d'Isis et d'Osiris du livre XI des *Métamorphoses*, qui se manifestent à Lucius pour se faire connaître de lui – le dieu suprême de l'hermétisme est un dieu qui par ses attributs tient, comme nous l'avons vu, du dieu de Platon, mais qui, comme Isis et Osiris, est un dieu de la révélation. C'est toute l'essence du *Corpus Hermeticum*, qui peut être résumée par les formules suivantes : « Dieu est saint, lui qui veut être connu et se fait connaître par ses caractères propres » (*CH*, I, 31 : ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκειται τοῖς ἰδίοις) ; ou encore, « élevant le regard du cœur vers celui qui désire être vu » (*CH*, VII, 2 : ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὄραθῆναι θέλοντα).

398

D'autre part, le motif des liens entre Hermès et Isis, présent dans la littérature aréalogique isiaque où la seconde est donnée comme l'élève ou la fille du premier⁷⁰, se retrouve dans la littérature hermétique aussi bien populaire, celle des papyrus magiques⁷¹, que savante, celle du *Corpus hermeticum*⁷². Or ce qui est intéressant pour notre propos dans les traités du *Corpus* qui mettent en jeu la figure d'Isis, c'est, plus que leurs éléments doctrinaux qu'on peinerait dans l'ensemble à articuler aux conceptions développées par Apulée, le statut même de la déesse : en effet, Isis n'y parle jamais de son propre fond, elle n'est que l'héritière des révélations déjà consignées par Hermès dans ses livres sacrés, et elle ne constitue, avec Osiris, qu'une seconde émanation du dieu suprême après le Trismégiste. Or cet arrière-plan peut éventuellement nous aider à résoudre le problème de l'intégration du livre XI des *Métamorphoses* dans l'économie générale de la pensée d'Apulée, en formulant l'hypothèse suivante : le statut de divinités suprêmes d'Isis et Osiris au livre XI pourrait être en réalité un leurre en même temps que le symbole d'un principe d'un autre ordre sous la plume de celui qui a affranchi le dieu suprême de tout contact avec le monde et qui a décrit Osiris comme un démon devenu un dieu céleste dans le *De deo Socratis* ; Isis et Osiris ne seraient en fait que les premiers des dieux célestes (voir l'épiclèse isiaque de *prima caelitum* en XI, 5, 1), qui, par leurs interventions salvifiques dans le monde, restent cependant fidèles à leur vocation première de démons ; et, s'ils ressemblent autant, par le reste de leurs attributs, au dieu suprême de Platon et de l'hermétisme, c'est qu'ils sont peut-être la réfraction (et

70 Voir *Maronée*, l. 22-24 ; *Andros*, l. 10-12 ; *Kymè*, l. 3 ; *Ios*, l. 2 ; *Diod. Sic.*, I, 27. Voir aussi *Plut., De Isid.*, 352A.

71 Voir *PGM*, IV, 95 sq. ; VIII, 22 sq. ; 22, 89 sq. ; XXIV a 1 sq.

72 Voir les traités XXIII-XXVII, avec la longue introduction que Festugière leur consacre dans son édition Budé du *CH*, tome III, p. CXXVI-CCXXVIII. En, *Ascl.*, 37, Isis n'a bizarrement que le statut de dieu terrestre et matériel créé par l'homme : *Isin uero Osiris quam multa bona praestare propitiam, quantis obesse scimus iratam ! Terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci.*

une médiation vers elle) de cette réalité supérieure ineffable qu'ils ne constituent cependant pas eux-mêmes. Dans cette perspective, on peut se demander si les trois initiations que subit Lucius ne sont pas une représentation de l'élévation vers une réalité de plus en plus haute : à l'initiation aux mystères d'Isis (XI, 23-25), succèdent en effet, comme on l'a vu, l'initiation aux mystères d'Osiris (26, 4 - 27, 8) et une troisième initiation à des mystères dont la nature *n'est pas précisée*, Isis se contentant de dire qu'elle est d'une absolue nécessité (29, 5 : *pernecessaria*) et que *le nombre trois*, qui correspond au parcours au Lucius, lui donne le droit de compter sur un bonheur éternel (29, 4 : *teque de isto numero merito praesume semper beatum*). Ne peut-on pas y voir une allégorie de l'élévation vers le dieu innommable, ineffable, celui qui est en même temps le dieu de Platon, situé au sommet de la hiérarchie tripartite du divin, et le dieu suprême révélé par Hermès Trismégiste, le dieu lui-même trois fois très grand ?

Hermès Trismégiste et Asclépios-Esculape. La figure d'Asclépios joue un fondamental dans le *Corpus Hermeticum* : le dieu médecin est en effet, après le dieu Tat, le principal élève et bénéficiaire des révélations d'Hermès Trismégiste⁷³. Or Esculape est une figure importante chez Apulée, puisque ce dernier célébra la majesté du dieu dans un discours et fut lui-même son prêtre⁷⁴. Dans ces conditions, on peut se demander si Esculape, au même titre qu'Isis et Osiris, n'a pas constitué pour lui un autre intermédiaire vers Hermès Trismégiste et vers le Dieu suprême dont il porte la révélation.

Nous ne prétendons pas faire de l'hypothèse hermétique un dogme ni minimiser la part d'incohérence qui subsiste dans la pensée d'Apulée : il nous semble cependant que cette hypothèse fait sens et qu'elle offre le trait d'union le plus satisfaisant entre les différentes voies dans lesquelles s'est déployée l'interrogation apuléienne sur Dieu. Dans tous les cas, le livre XI des *Métamorphoses* nous apparaît, par les enjeux philosophiques et religieux qu'il mobilise, comme une œuvre extrêmement sérieuse sous le masque de la fiction et du divertissement, et profondément en prise avec le reste du corpus apuléen. Nous allons vérifier cette unité par l'examen de deux autres thèmes transversaux chez Apulée.

DEUX AUTRES THÈMES FÉDÉRATEURS DE L'ENSEMBLE DE L'ŒUVRE D'APULÉE : LA HIÉRARCHIE DES BIENS ET DES FORMES DE CONNAISSANCE ET LA SAGESSE DE L'ÉGYPTE

Dans le développement précédent, nous avons vu, avec le thème du dieu suprême, le fil directeur le plus évident qui relie le livre XI des *Métamorphoses*

⁷³ Voir, outre l'*Asclépius*, CH, II B ; VI ; IX ; X ; XIV ; XVI, 1. Cf. XXIII, 6 et XXVI, 9.

⁷⁴ Voir *Apol.*, 55 et 73 et *Flor.*, XVI, 38 et XVIII, 38.

aux autres œuvres d'Apulée et l'intègre dans l'économie des spéculations platoniciennes, et sans doute hermétiques, de ce dernier. Cependant, le livre d'Isis dialogue également avec le reste de l'œuvre apulienne autour d'au moins deux autres thématiques majeures qui elles aussi font sens à la lumière des orientations philosophiques d'Apulée. En effet, l'*Apologie*, les opuscules philosophiques mais aussi les *Florides* sont traversés par deux ressorts sur lesquels reposent la dynamique et la symbolique du livre XI : d'une part, l'opposition entre les biens mineurs et les biens supérieurs, opposition que traduisent très exactement, comme nous le verrons au chapitre suivant, le cheminement de Lucius vers Isis et la dialectique qui fait passer des dix premiers livres du roman au livre final ; d'autre part, celui des liens entre la sagesse égyptienne et la pensée de Platon de Pythagore, qui justifie en quelque sorte l'exkursus isiaque de celui qui se proclame un *philosophus Platonicus* et conforte aussi l'hypothèse hermétique. Analysons-les successivement.

400

Le thème de la hiérarchie des biens et des formes de connaissance

C'est enfoncer une porte ouverte que de rappeler que la pensée de Platon fait fond sur une série d'oppositions dans l'ordre des choses (le sensible et l'intelligible, le simulacre et la réalité, le corps et l'âme, etc.) comme dans celui de la connaissance ou du désir (l'opinion et la science, l'Aphrodite terrestre et l'Aphrodite céleste, etc.) et aboutit ainsi à la distinction d'un ordre de valeurs mineures et d'un ordre de valeurs supérieures. Or cette hiérarchie platonicienne, qui participe à la construction du sens profond de son roman, Apulée lui donne une résonance particulière dans ses autres œuvres. Pour le montrer, commençons par étudier quelques-unes de ses variations sur le thème de la hiérarchie des biens, avant de nous intéresser aux formes de la hiérarchie qui lui est associée dans l'ordre de la connaissance et du désir.

La distinction entre les biens mineurs et les biens supérieurs

Dans la partie de l'*Apologie* où il se défend contre le grief de pauvreté que lui ont fait ses adversaires (chapitres 18-24), Apulée se livre à un éloge de celle-ci (chap. 18), en montrant, exemples de grands hommes à l'appui, qu'elle est le plus souvent source de vertu, en d'autres termes que les biens intérieurs sont non seulement distincts des biens extérieurs, mais se définissent même contre eux ; en outre, dans la suite de sa réponse à cette partie de l'accusation, Apulée formule explicitement à plusieurs reprises, au moyen d'antithèses vigoureuses, l'opposition entre ces deux types de bien, en soulignant que seuls ceux qui

relèvent de l'âme permettent d'apprécier la valeur réelle d'un individu⁷⁵. Comme le montrent les phrases citées en note dans lesquelles nous avons fait ressortir les termes de l'opposition, il se dessine ainsi deux lignes axiologiques antithétiques : l'une, qui relève de l'extériorité et de la *fortuna*, c'est-à-dire de l'arbitraire des possessions matérielles et de l'origine sociale⁷⁶, l'autre, qui relève de l'intériorité qui tient aux qualités de l'âme cultivées par la philosophie et les principes de vie que l'on s'est donnés. Notons la correspondance de ce cadre avec l'histoire de Lucius dans les *Métamorphoses*, qui est précisément le basculement d'une vie fondée sur les biens extérieurs, et donc déjà dépendante de l'arbitraire de la Fortune avant même qu'elle ne se retourne contre lui, vers une vie fondée sur les vrais biens, éclairée par cette *philosophia* qu'est la connaissance d'Isis et d'Osiris, et par cette *ratio* présidant au choix d'un genre de vie qu'est la condition d'Isiaque.

Par ailleurs, si le *De deo Socratis* et les *Florides* ne sont pas en reste et comportent des remarques analogues sur la vanité des biens extérieurs et sur l'identification des vraies richesses à la sagesse et à la vertu⁷⁷, les développements les plus intéressants pour notre propos se retrouvent au livre II du *De Platone*, consacré à l'exposé de l'éthique platonicienne. Citons-en ici un extrait :

Bonorum igitur alia eximia ac prima per se ducebat esse, per praeceptionem cetera bona fieri existimabat. Prima bona esse deum summum mentemque illam, quam voũv idem uocat ; secundum ea quae ex priorum fonte profluerent esse animi uirtutes : prudentiam, iustitiam, pudicitiam, fortitudinem [...] Differentiam hanc bonorum esse constituit : partim diuina per se et prima simplicia duci bona ; alia hominum nec eadem omnium existimari. Diuina quapropter esse atque simplicia uirtutes animi, humana autem bona eaque quorundam esse, quae cum corporis commodis congruunt, et illa quae nominamus externa, quae sapientibus et cum

75 Voir *Apol.*, 19, 2 : *Erras, Aemiliane, et longe huius animi frustra es, si eum ex fortunae indulgentia, non ex philosophiae censura metiris* ; 20, 3 : *Et idcirco diuitiae non melius in fundis et in fenore quam in ipso hominis animo aestimantur* ; 20, 9 : *Quod si nihil in animo deest, de rebus extrariis quantum desit non laboro, quarum neque laus in copia neque culpa in penuria consistit* ; 24, 3 : *Non enim ubi prognatus, sed ut moratus quisque sit spectandum, nec qua regione, sed qua ratione uitam uiuere inierit, considerandum est.*

76 Sur cette idée récurrente chez Apulée selon laquelle la véritable noblesse est donnée par la vertu, non la naissance, voir l'article de H. Mason, « The Distinction of Lucius in Apuleius' *Metamorphoses* », *Phoenix*, 37, 1983, p. 135-143.

77 Voir *Socr.*, 170-175 (en particulier 174 : *Similiter igitur et in hominibus contemplandis noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. Aliena autem uoco, quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est. Quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo, nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas inuidiosas diuitias.*) ; *Flor.*, XIV et XXII (autour de la figure de l'aristocrate thébain Cratès qui devint le disciple de Diogène et renonça à ses biens matériels ; cf. *Apol.*, 22, 2-5) ; XXIII.

ratione ac modo uiuentibus sunt sane bona, stolidis et eorum usum ignorantibus esse oportet mala. (Plat., 220-221.)

Donc parmi les biens, les uns sont, selon [Platon], excellents et premiers par eux-mêmes, les autres ne deviennent des biens qu'au prix d'un enseignement. Les biens premiers sont le dieu suprême et cette intelligence qu'il appelle encore *nous* ; au second rang de ces biens il place ceux qui découlent des précédents, les vertus de l'âme : sagesse, justice, chasteté, courage [...] Telle est la distinction qu'il a établie entre les biens ; les uns sont considérés comme des biens divins par eux-mêmes, premiers, purs et simples ; les autres passent pour des biens propres à l'homme, qui ne sont pas les mêmes pour tous les hommes. Aussi les vertus de l'âme sont-elles des biens divins, purs et simples, tandis qu'appartiennent aux biens humains, ne valant que pour certains, ceux qui s'accordent avec les intérêts du corps et ceux que nous appelons extérieurs, qui sont assurément des biens pour les sages et pour les hommes menant une vie raisonnable et modérée, mais qui ne peuvent être que des maux pour les sots qui en ignorent l'usage.

Au moyen d'un croisement entre différents passages de Platon établissant une classification des biens, notamment issus des *Lois*⁷⁸, l'exposé d'Apulée parvient donc, non sans quelque gaucherie dans la formulation, à une hiérarchie distinguant quatre types de biens rangés en deux catégories : 1) le dieu suprême et le *nous*⁷⁹ ; 2) les quatre vertus cardinales (ces deux premiers niveaux composant la catégorie des biens « excellents et premiers », qualifiés plus loin de « biens divins, purs et simples ») ; 3) les biens du corps, à savoir la santé et la beauté ; 4) les biens extérieurs, c'est-à-dire la richesse et la gloire (ces deux derniers niveaux constituant « les biens humains, ne valant que pour certains », ceux dont, comme l'indiquent le début et la fin du passage, seuls les sages, ceux qui auront reçu un enseignement, pourront jouir sans danger).

Or l'intérêt de cet exposé scolaire tient aux inflexions qu'il fait subir à son substrat platonicien : d'une part, c'est Apulée qui introduit la distinction, au sein des biens divins, entre Dieu et son intelligence (et ce dieu est de surcroît qualifié de *summus*, ce qui renvoie bien sûr à la conception apuléienne et médioplatonicienne du dieu suprême), et les vertus qui tout en étant possédées par les hommes, correspondent à ce qu'il y a d'universel et de divin en eux ; d'autre part, en rendant le terme grec de σωφροσύνη, qui renvoie à la vertu de tempérance en général, non pas, comme on aurait pu s'y attendre, par *temperantia*, *continentia* ou encore *modestia*, mais par *pudicitia*⁸⁰, Apulée oriente

⁷⁸ Voir *Leg.*, I, 631b-d ; II, 661a-b ; III, 697b.

⁷⁹ Remarquons au passage l'accord de cette association de Dieu et du *nous* avec la doctrine fondamentale de l'hermétisme.

⁸⁰ Cf. *Plat.*, 224 : *inter pudicitiam libidinosamque uitam abstinentiam et intemperantiam posuit.*

cette tempérance dans un sens particulier, celui de la maîtrise de soi en matière de sexualité, c'est-à-dire la chasteté. La trame symbolique des *Métamorphoses* se reflète ainsi dans cette typologie : Lucius, le jeune homme beau et de bonne famille, est en effet un héros prisonnier des biens humains, appelé, au terme de ses aventures, à en comprendre la vanité et à acquérir les biens divins, à savoir, au moyen de la préparation à l'initiation aux mystères d'Isis, les vertus qui lui manquaient, et notamment la *pudicitia* qui s'oppose aux *seruiles uoluptates* auxquelles il s'adonnait⁸¹, puis, au moyen de ses différentes initiations, la connaissance du bien ultime, le Dieu suprême lui-même, en la personne d'Isis et d'Osiris. D'ailleurs, plus loin dans le *De Platone*, Apulée, dans un passage consacré à l'imitation de Dieu, revient sur le thème de la hiérarchie entre les différents biens en plaçant le bonheur achevé dans la vie contemplative :

Vna quidem beatitudo est, cum ingenii nostra praesentia tutamur quae perficimus ; alia, cum ad perfectionem uitae nihil deest atque ipsa sumus contemplatione contenti. Vtrarumque autem felicitatum origo ex uirtute manat. Et ad ornamentum quidem genialis loci nullis extrinsecus eorum quae bona ducimus adminiculis indigemus. (Socr., 253.)

C'est déjà un premier bonheur quand la présence active de notre esprit veille sur ce que nous accomplissons ; c'en est un autre quand rien ne manque à l'accomplissement de notre vie et que nous sommes satisfaits de la contemplation elle-même. Or ces deux félicités tirent leur source de la vertu. Pour orner son sanctuaire, nous n'avons besoin d'aucun accessoire extérieur à ce que nous regardons comme des biens.

Les deux bonheurs évoqués dans cet extrait peuvent être mis en relation avec la classification précédente : le bonheur qui résulte de la *praesentia ingenii*, de la présence (active) de notre esprit, c'est celui qu'offre la possession des quatre vertus, qui conjurent l'absence à soi-même provoquée par l'ignorance, l'intempérance, la peur et l'injustice ; mais le bonheur parfait qui résulte de la *contemplatio*, c'est celui que procure, comme l'indique nécessairement le contexte du passage, consacré à l'imitation de Dieu, la connaissance du bien ultime, Dieu lui-même. Dès lors, au regard de ces deux formes de bonheur procédant de la vertu, et qui sont donc de nature divine, les biens des deux dernières strates de la hiérarchie sont comparables à des ornements extérieurs (*ornamentum [...] extrinsecus*), donc inutiles, et ne sont dès lors que des simulacres de biens, des biens dégradés usurpant le titre de biens : à ce titre, il est significatif que dans la dernière phrase du passage les *bona* dont il est question renvoient, sans avoir besoin d'être qualifiés de *prima* ou de *diuina*, aux biens de

81 Voir *Met.*, XI, 15, 1.

l'âme, les seuls vrais biens. Et, pour faire à nouveau le lien avec le livre XI des *Métamorphoses*, il est tentant de voir dans l'épopée des mystères d'Isis et d'Osiris et dans les temples de ces dieux une figuration respective de la contemplation et du sanctuaire (*genialis locus*), qui caractérisent le bonheur parfait ici décrit.

Mais cette distinction entre les biens mineurs, extérieurs, et les biens supérieurs, intérieurs, opérée par Apulée à la suite de Platon se prolonge, comme chez ce dernier, dans l'ordre de la connaissance et du désir : les facultés humaines ont elles-mêmes une valeur inférieure ou supérieure selon qu'elles sont tournées de manière privilégiée vers l'un ou l'autre de ces deux catégories de biens.

Connaissance tournée vers les biens intérieurs, connaissance tournée vers les biens extérieurs

404

Ce que donne à penser le livre XI des *Métamorphoses*, c'est, de manière indissociable, l'opposition entre les biens inférieurs et les biens supérieurs, et celle entre, d'un côté, les vains appétits charnels et la vaine science de Lucius, de l'autre, la vraie *uoluptas* et la vraie science offertes par Isis. Or cette dualité est thématifiée par Apulée dans un certain nombre de ses autres œuvres.

Ainsi, au début de la 2^e *Floride*, dans un passage qui fait penser au prologue du *Charmide* où Socrate dit vouloir examiner si le jeune homme qui donne son nom au dialogue est aussi beau d'âme que de corps⁸², Apulée raconte une anecdote du même genre qui lui permet d'introduire le thème des deux vues, celle de l'œil physique et celle du regard de l'âme :

At non itidem maior meus Socrates, qui cum decorum adulescentem et diutule tacentem conspicatus foret, « ut te uideam », inquit, « aliquid et loquere ». Scilicet Socrates tacentem hominem non uidebat ; etenim arbitrabatur homines non oculorum, sed mentis acie et animi obtutu considerandos. (Flor., II, 1-2.)

Mon ancêtre Socrate au rebours : avisant un beau garçon qui restait bouche close : « Pour que je te voie, fit-il, dis aussi quelque chose. » Ainsi Socrate, tant qu'un homme se taisait, ne le voyait pas. Il estimait en effet que c'est par la pénétration de l'intelligence et le regard de l'âme, et non des yeux, qu'il faut considérer les hommes⁸³.

De même que la beauté physique du jeune homme n'est qu'un bien mineur en comparaison de la beauté intérieure qu'il possède, ou ne possède pas, de même l'œil physique qui se laisse inmanquablement séduire par l'aspect extérieur des êtres a moins de valeur que l'œil de l'âme, seul à même d'apprécier ce qui, dans l'être contemplé, a le plus de valeur, c'est-à-dire l'âme elle-même dans l'autre.

⁸² *Charm.*, 154d-e.

⁸³ Traduction P. Vallette modifiée.

Un peu plus loin, Apulée décrit le regard physique comme « terrestre et obtus » (7 : *obtutum istum terrenum [...] et hebetem*), et prend le modèle de l'aigle pour figurer l'autre regard, celui qui s'élève vers les hauteurs et embrasse toutes choses⁸⁴. Il est intéressant d'établir ici quelques parallèles entre les formules de ce passage et celles qu'on trouve dans deux autres textes du corpus apulien : ainsi, le groupe *obtutum hebetem* de la citation précédente se retrouve dans le *De deo Socratis* dans un passage où Apulée pose avec Platon la séparation de la nature humaine d'avec la nature divine, et indique que seule une partie des dieux, comme les astres, est accessible à notre regard obtus (*pars eorum tantummodo obtutu hebeti uisuntur, ut sidera*⁸⁵) ; quant au groupe *mentis acie et animi obtutus* du premier extrait, il présente un équivalent dans un passage de l'*Asclépius* qui affirme que « le monde intelligible, c'est-à-dire celui qui n'est perçu que par le regard de l'intelligence, est incorporel » (*Ascl.*, 34 : *scitote intelligibilem mundum, id est qui mentis solo obtutu dinoscitur, esse incorporalem*). Ces deux parallèles rappellent, si besoin en était, que la connaissance des dieux et du monde intelligible est l'horizon propre de l'œil de l'âme⁸⁶.

Par ailleurs, cette anecdote de la 2^e *Floride* qui oppose deux types de regard dans un contexte érotico-socratique doit naturellement être mise en relation avec la distinction entre les deux types d'amour qu'exposait déjà l'*Apologie* en s'appuyant sur un passage célèbre du discours de Pausanias dans le *Banquet* (180c sq.) :

Geminam esse Venerem deam, proprio quamque amore et diuersis amatoribus pollentis ; earum alteram uulgariam, quae sit percita populari amore, non modo humanis animis, uerum etiam pecuinis et ferinis ad libidinem imperitare, ui immodica trucique percussorum animalium serua corpora complexu uincientem ; alteram uero caelitem Venerem, praedita quae sit optimati amore, solis hominibus et eorum paucis curare, nullis ad turpitudinem stimulis uel illecebris sectatores suos percillentem. (Apol., 12, 1-3.)

Il y a deux déesses Vénus, dont chacune préside à un genre d'amour, et règne sur des amants distincts. L'une est la Vénus vulgaire : agitée d'un amour fait pour le peuple, impérieuse elle incite à la débauche l'esprit non seulement des humains, mais des animaux domestiques et sauvages, enchaînant dans ses embrassements

84 *Ibid.*, 8-11.

85 *Socr.*, 128.

86 À ce sujet, voir *Plat.*, 193, qui distingue deux essences dans les choses, et leur associe deux types de vue : *Ὀυσίας, quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse ; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. Sed illa, quae mentis oculis comprehenditur, semper et eodem modo et sui par ac similis inuenitur, ut quae uere sit ; at enim altera opinione sensibili et irrationali aestimanda est, quam nasci et interire ait. Et, sicut superior uere esse memoratur, hanc non esse uere possumus dicere.*

les corps asservis des êtres qu'elle a culbutés dans sa violence effrénée et brutale. L'autre, la Vénus céleste, est celle qui est dotée d'un amour noble ; elle ne veille que sur les hommes, et encore sur un petit nombre ; elle n'a ni aiguillons ni charmes pour culbuter ses fidèles et les pousser au stupre⁸⁷.

406

Il s'agit là d'un passage essentiel, qui prépare d'autant mieux les *Métamorphoses* qu'il trahit la lettre du texte platonicien. En effet, Apulée gomme totalement la référence à l'homosexualité qui préside dans le discours de Pausanias à la différence entre l'Aphrodite pandémienne (qui a en partage l'amour des femmes comme des garçons) et l'Aphrodite uranienne (qui ne relève que de ce second type d'amour), pour ne retenir que leur opposition du point de vue de l'attachement au corps ou à l'âme : or Apulée introduit au sein même de cette opposition une perspective moralisatrice qui est absente du *Banquet*, en associant la Vénus vulgaire à un esclavage (*serua corpora ; uincientem*) qui ravale l'homme au rang de l'animal, tandis que la Vénus céleste, comme l'indique la suite du passage, offre l'accès à « cette beauté que [les âmes] ont jadis contemplée, vraie et pure, parmi les dieux » (*eius pulchritudinis, quam prius ueram et sinceram inter deos uidere*). En fait, Apulée réinjecte du Platon dans Platon, en faisant intervenir des thématiques platoniciennes extérieures au passage : ainsi, tandis que la vision de la beauté offerte par la Vénus céleste est une référence à la doctrine de la réminiscence⁸⁸, l'image de l'esclavage à l'égard des plaisirs du corps fait penser aux ἡδοναὶ ἀνδραποδώδεις du *Phèdre*⁸⁹, tandis que le rapprochement entre l'homme et les animaux domestiques et sauvages rappelle indirectement le passage du *Phédon* où Socrate juge probable la réincarnation de l'âme des hommes qui se sont adonnés aux plaisirs du corps dans l'enveloppe corporelle d'un âne ou d'un autre animal sauvage⁹⁰. Ce cadre ainsi redéfini par Apulée trouve, on le devine, un débouché exemplaire dans les *Métamorphoses* : l'apprentissage de Lucius est en effet, en même temps que celui de la vanité des biens extérieurs, celui du renoncement aux mauvais principes du désir qui orientent l'âme vers ces objets dégradés, que le prêtre égyptien appelle justement des *seruiles uoluptates* (XI, 15, 1), et l'opposition, comme nous le verrons, entre la jeune Photis et la déesse Isis dont les mystères lui font voir la beauté et la vérité dans toute leur pureté apparaît comme une figuration parfaite de l'opposition entre les deux Vénus ; par ailleurs, la figure de l'âne

87 Traduction P. Vallette modifiée.

88 Voir B. Bakhouché, « Platonisme et magie dans l'*Apologie* d'Apulée », *VL*, 170, 2004, p. 147-160 (ici p. 150-151).

89 *Phèdre*, 258e : voir *supra*, p. 354.

90 *Phédon*, 81e : Οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελητοκάτας καὶ μὴ διευλαβουμένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι.

en quoi se transforme Lucius, si elle faisait certes déjà partie du modèle grec des *Métamorphoses*, est évidemment un motif de choix dans la construction de la symbolique platonicienne du roman d'Apulée, et permet de voir dans le cheminement de Lucius une allégorie de l'âme prisonnière de ses attaches corporelles et en quête de contemplation divine ; enfin, on ne peut manquer de voir dans la condition d'initié puis de prêtre à laquelle Isis convie Lucius une expression religieuse du petit nombre d'hommes (*paucis*), des sectateurs, des « fidèles » (*sectatores*) auxquels s'adresse la Vénus céleste de l'*Apologie*⁹¹.

Par ailleurs, on soulignera que l'opposition fondamentale, dans les *Métamorphoses*, entre la vaine curiosité de Lucius pour la magie au début du récit et la vraie en même temps que légitime connaissance du divin que lui offre Isis, est préparée par la distinction qu'opère l'*Apologie* entre deux sens du mot *magus* en latin. En effet, répondant à partir du chapitre 25, au grief que lui font ses adversaires de pratiquer la « magie »⁹², Apulée fait remarquer que celle-ci recouvre deux réalités très différentes par leur nature comme par leur valeur, et sa ligne de défense va consister à accepter d'être considéré comme un *magus* pourvu que celui-ci soit entendu dans son acception positive. Voici comme il définit cette dernière :

Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen, sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum ? (Apol., 25, 9)

Car si, comme je le lis chez de très nombreux auteurs, le mot « mage » a dans la langue des Perses le sens de « prêtre » dans la nôtre, quel crime y a-t-il, je te le demande, à être un prêtre, à avoir appris, à savoir, à posséder à fond, selon les formes, les ordonnances rituelles, les règles du culte, les dispositions de la loi religieuse⁹³ ?

Ainsi, pour peu que le mot *magus*, en accord avec le sens premier du mot qui désigne le prêtre chez les Perses⁹⁴, renvoie à une réalité sacerdotale, la « magie » s'identifie à l'une des façons d'accéder à la connaissance la plus élevée qui soit,

91 En *Plat.*, 239-240, Apulée attribue à Platon une distinction entre trois sortes d'amour correspondant à trois sortes d'âmes, à savoir, outre l'amour divin et l'amour purement charnel, un amour mixte, résultant du mélange des deux autres : comme l'indique J. Beaujeu dans son édition (p. 296), cette distinction, qu'on retrouve chez Albinus, est en réalité d'origine aristotélicienne.

92 *Apol.*, 25, 5 : *Aggredior enim iam ad ipsum crimen magiae*. Sur le thème de la magie dans l'*Apologie*, on pourra consulter, outre les études déjà citées d'A. Abt et de B. Bakhouche, l'étude importante de F. Graf, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 79-105. Voir aussi N. Fick, « Magie et religion dans l'*Apologie* d'Apulée », *VL*, 124, 1991, p. 14-31.

93 Traduction P. Vallette modifiée.

94 *Magus* a par exemple ce sens chez Catulle, *Carm.*, 90, 1 et Cicéron, *Leg.*, II, 26 ; *N. D.*, I, 43 ; *Diu.*, I, 46 ; 91.

celle du sacré⁹⁵, et Apulée se réfère sur ce point à la définition que Platon donnait déjà de la *μαγεία* dans le *Premier Alcibiade*⁹⁶. Or cette connaissance, celle qu'acquiert précisément Lucius en devenant initié, et même prêtre d'Isis à la fin du livre XI, s'oppose à la « magie » entendue au sens commun du terme⁹⁷, celle qui renvoie aux pratiques occultes qu'Apulée évoque en ces termes :

Sin uero more uulgari eum isti proprie magum existimant, qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae uelit incredibili quadam uicantaminum polleat, oppido miror, cur accusare non timuerint quem posse tantum fatentur. Neque enim tam occulta et diuina potentia caueri potest itidem ut cetera.
(*Apol.*, 26, 6.)

Mais si, conformément à l'usage vulgaire, mes adversaires estiment que le *magus*, c'est proprement celui qui, entretenant commerce avec les dieux immortels, a le pouvoir d'opérer tout ce qu'il veut par une sorte de force fantastique attachée aux incantations, je m'étonne, en vérité, qu'ils n'aient pas craint d'accuser un homme auquel ils reconnaissent un tel pouvoir. Car d'une puissance occulte et surnaturelle comme celle-là, on ne se garantit pas comme du reste⁹⁸.

408

Cette magie-là, c'est celle qui, même s'il est vrai qu'Apulée ne la condamne pas explicitement ici, préférant jouer malicieusement avec les croyances superstitieuses de ses adversaires, constitue un rapport dévoyé avec les dieux : elle consiste non pas à les connaître et à les servir, mais à les contraindre au moyen de rites mystérieux. Et c'est justement pour cette magie, incarnée par la figure de Pamphile, que Lucius manifeste au début des *Métamorphoses* une curiosité coupable, à l'origine de sa transformation en âne : le roman d'Apulée est donc ici encore une mise en scène diégétique des distinctions conceptuelles formulées dans l'*Apologie*, et figure en l'occurrence un cheminement individuel de la mauvaise *magia* vers la bonne *magia*. Quant à l'articulation de la notion de « magie » avec la philosophie et en particulier avec le platonisme, Apulée la fournit lui-même quelques lignes plus loin dans son discours, quand il évoque les calomnies dont sont souvent victimes les esprits d'exception. En effet, après avoir mentionné les accusations d'impiété qui frappent les « avocats de

95 Voir aussi plus loin *Apol.*, 26, 1 : *magiam [...] artem esse dis immortalibus acceptam, colendi eos ac uenerandi pergnaram, piam scilicet et diuini scientem.*

96 Voir *Apol.*, 25, 1 (= *Alc.*, 122a) : ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὀρομάζου ἔστιν δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία.

97 C'est chez les poètes augustéens que le terme *magus* prend le sens de « magicien, sorcier » (voir par ex. *Ov.*, *Met.*, VII, 195), et qu'apparaissent les adjectifs *magicus*, *a*, *um* (voir *Virg.*, *Buc.*, VIII, 68 ; *En.*, IV, 493 ; *Tib.*, I, 8, 24 ; *Ov.*, *Rem.*, 76 ; *Met.*, V, 197) et *magus*, *a*, *um* (voir *Ov.*, *Am.*, I, 8, 5 ; *Med.*, 36). Sur ces questions, on peut se reporter à A.-M. Tupet, *La Magie dans la poésie latine*, *op. cit.*

98 Traduction P. Vallette modifiée.

la nature », dont firent partie Anaxagore, Leucippe, Démocrite et Épicure⁹⁹, Apulée se tourne vers un deuxième groupe de grands esprits en butte à l'incompréhension populaire :

Partim autem, qui providentiam mundi curiosius uestigant et impensius deos celebrant, eos uero uulgo magos nominent, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanès, ac dein similiter suspectata Empedocli catharmoe, Socrati daemonion, Platonis τὸ ἀγαθόν. Gratulor igitur mihi, cum et ego tot ac tantis uiris adnumeror. (Apol. 27, 2-4.)

Les autres, plus attentifs dans leur enquête sur la providence qui gouverne le monde et plus dévoués dans les honneurs qu'ils rendent aux dieux, on les appelle communément des « mages », comme s'ils savaient eux-mêmes faire ce qu'ils savent se produire. Tels furent jadis Épiménide, Orphée, Pythagore, Ostanès ; et dans la suite on suspecta de même les purifications d'Empédocle, le démon de Socrate, le Bien de Platon. Je me félicite donc de me voir moi-même compté parmi tant d'hommes aussi illustres¹⁰⁰.

La liste de noms ici établie est extrêmement intéressante, car elle rapproche des figures aussi variées que : 1) des représentants de ceux que A. Bouché-Leclercq avaient appelés les « chresmologues », et que nous avons pour notre part préféré nommer les « inspirés-élus » (ceux qui, doués d'une nature exceptionnelle, ont le privilège de communiquer directement avec les dieux), à savoir Épiménide, Orphée, Pythagore, Empédocle et même Socrate en tant qu'inspiré par son « démon » ; 2) un *magus* à la fois au sens de « mage » et de « magicien », Ostanès, prêtre qui accompagna Xerxès dans son expédition contre les Grecs en 480 avant J.-C. et qui passe pour l'un des inventeurs du savoir magique¹⁰¹ ; 3) enfin, un philosophe en la personne de Platon. On peut se demander ce que viennent faire ici les noms de Socrate et de Platon : en effet, alors que les autres personnages cités par Apulée peuvent être tous associés de près ou de loin à la « magie » au sens vulgaire du terme¹⁰², le démon de Socrate fut l'un des éléments constitutifs

99 *Apol.*, 27, 1 : *Verum haec ferme communi quodam errore imperitorum philosophis obiectantur, ut partim eorum qui corporum causas meras et simplicis rimantur, irreligiosos putent eoque aiant deos abnuere, ut Anaxagoram et Leucippum et Democritum et Epicurum ceterosque rerum naturae patronos.*

100 Traduction P. Vallette modifiée.

101 Sur ce personnage, l'étude fondamentale reste celle de J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, [1938], 1973, (voir t. I, p. 167-212 ; t. II, p. 267-356).

102 Apulée, dans d'autres passages de l'*Apologie* ou des *Florides*, présente d'ailleurs lui-même les quatre premiers d'entre eux d'une manière qui justifie leur association avec la magie : *Flor.*, XV, 20 : *Cretensem Epimenidem inclitum fatiloquum et piatorem* ; *Flor.*, XVII, 20 : *Orpheus [...] immanium bestiarum delenitor* ; *Apol.*, 31, 2 : *Pythagoram plerique Zoroastri sectatorem similiterque magiae peritum* (cf. *Flor.*, XV, 14 et 20) ; *Apol.*, 90, 6 : *ego ille sim [...] uel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est*. Quant aux liens

du grief d'impiété, non de magie, qui fut formulé contre lui ; quant à la théorie du Bien chez Platon, aucun autre texte de l'Antiquité n'indique qu'elle ait pu lui valoir une quelconque critique de cet ordre. En réalité, Apulée adjoint Socrate et Platon aux autres noms de sa liste non pas en vertu d'une tradition historique avérée, mais pour des raisons qui lui sont propres. Il en va d'abord bien sûr de sa stratégie défensive : cela lui permet de présenter ses *maiores* philosophiques comme de grands esprits qui furent eux-mêmes incompris du vulgaire et en butte à des accusations mensongères. Pourtant, cette explication n'est pas pleinement satisfaisante, parce que, comme Apulée l'affirme plus loin dans l'*Apologie* dans un passage où il fait allusion à la doctrine (médio)platonicienne des puissances intermédiaires entre les hommes et les dieux, c'est-à-dire des démons, ce sont ces derniers qui permettent d'expliquer toutes les formes de la divination et tous les miracles de la magie¹⁰³ : à ce titre, Socrate et Platon ont bien leur place dans une liste de prétendus « magiciens », le premier pour avoir lui-même été habité par un démon, le second pour avoir donné le cadre conceptuel pour penser les démons.

Ce qui ressort finalement des associations d'Apulée, c'est la définition d'une *magia* supérieure qui transcende les clivages entre inspiration, activité sacerdotale et philosophie : sa particularité est de n'être pas toujours bien discernable de la magie au sens vulgaire, parce qu'elle suppose un savoir sur les forces de la nature, qui peut, quoi qu'Apulée en dise dans les limites de ce passage (*quasi facere etiam sciant quae sciant fieri*), déboucher dans certains cas sur une maîtrise de ces mêmes forces, mais n'est cependant pas réductible à cette magie parce qu'elle est d'abord, en son essence propre, le fruit d'une interrogation sincère sur l'ordre divin et d'une authentique piété (*qui providentiam mundi curiosius uestigant et impensius deos celebrant*)¹⁰⁴. On voit dès lors l'importance de ces remarques pour comprendre les *Métamorphoses* : ce à quoi accède Lucius à la fin de ses épreuves, c'est précisément à la connaissance, par la révélation d'Isis, de la providence qui gouverne le monde et de la véritable piété, connaissance

d'Empédocle avec la magie, voir l'ouvrage déjà mentionné de P. Kingsley, *Empédocle et la tradition pythagoricienne*, op. cit.

103 Voir *Apol.*, 43, 2 : *quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas, easque diuinationes cunctas et magorum miracula gubernare.*

104 Il pourrait être tentant de voir ici dans l'adverbe *curiosius* un renvoi à une « bonne curiosité », qui s'opposerait à la « mauvaise curiosité » qui est condamnée dans les *Métamorphoses*. Cependant, un examen des autres occurrences de *curiose* chez Apulée révèle que cet adverbe fonctionne en fait comme un synonyme d'*accurate*, et signifie « avec soin », « avec minutie » : voir, au sujet des espèces de poissons étudiées avec minutie par Ennius, *Apol.*, 39, 2 : *quae scilicet curiose cognorat* ; au sujet du soin que le démon attaché à chaque homme met à examiner l'âme de celui-ci, *Socr.*, 156, *quin omnia curiose ille participet* ; au sujet de la nécessité d'aborder d'une manière ou d'une autre la question de Dieu, à défaut de le faire avec exactitude, *Mund.*, 341 : *etsi minus curiose, at quoquo modo possemus <...> diceremus.*

simultanément religieuse et philosophique¹⁰⁵, isiaque et platonicienne, en quoi réside la vraie *magia* qui ne nie pas tant la réalité de l'autre magie qu'elle ne la dépasse et la désarme en l'intégrant dans un ordre supérieur¹⁰⁶.

Enfin, il convient de remarquer qu'on retrouve sous la plume d'Apulée cette opposition entre un rapport dévoyé au divin et une véritable connaissance de celui-ci au début du *De deo Socratis*, où Apulée justifie la nécessité de son exposé démonologique :

Ceterum profana philosophiae turba inperitorum, uana sanctitudinis, priua uerae rationis, inops religionis, inops ueritatis, scrupulosissimo culto, insolentissimo spreto deos neglegit, pars in superstitione, pars in contemptu timida uel tumida. (Socr., 122-123.)

Cependant la foule des ignorants, étrangère à la philosophie, dépourvue de pureté, privée du vrai savoir, dénuée de religion et incapable de vérité, que ce soit dans les scrupules extrêmes de son culte ou dans la parfaite insolence de son dédain, ne respecte pas les dieux : les uns versent dans la superstition, les autres dans le mépris, emplis de crainte ou d'orgueil¹⁰⁷.

et plus loin :

In qua (sc. terra) praecipuum animal homines sumus, quamquam 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. (Socr., 125-126.)

Ici, l'animal supérieur, ce sont nous, les hommes ; et cependant 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 semble à certains égards le dernier des animaux sur terre¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Du reste, sur la nature éminemment religieuse aux yeux d'Apulée de la philosophie, assimilée à une activité sacerdotale ou à une initiation, voir notamment *Apol.*, 41, 3 : *philosopho [...]* qui se sciat omnium animalium haruspicem, omnium deum sacerdotem et *Socr.*, 170 : *daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est.*

¹⁰⁶ On notera que le thème de la vraie sagesse par opposition à la magie se retrouve, après Apulée, chez Philostrate, qui présente Apollonios de Tyane comme un représentant de l'ἀληθινή σοφία, identique à la philosophie, qui fut en butte à l'accusation calomnieuse de magie (*Vit. Apoll.*, I, 2), et chez Héliodore, dans le discours du prêtre égyptien Calasiris à Cnémon en III, 16, 3-4, où la « sagesse vulgaire » (σοφία δημόδης) qu'est la magie est présentée comme une forme abâtardie et usurpatrice (παρώννυμος ἐνοθεύθη) de la « sagesse véritable » (ἡ ἀληθῶς σοφία), celle qui est cultivée par les prêtres et les prophètes, et qui n'est autre chose que la participation au divin et la divination dans l'intérêt des hommes. Voir à ce sujet l'article de M. Jones, « The Wisdom of Egypt: Base and Heavenly Magic in Heliodorus' *Aithiopia* », *AncNarr.*, 4, 2005, p. 79-98.

¹⁰⁷ Traduction J. Beaujeu modifiée.

¹⁰⁸ Traduction J. Beaujeu modifiée.

L'intérêt principal à nos yeux de ces deux passages tient à la notion de vrai savoir, de vraie doctrine (*uera ratio*¹⁰⁹ ; *uera doctrina*) qu'ils mettent en jeu : le système axiologique binaire d'Apulée que nous avons étudié jusqu'ici, qui est dans l'ensemble formulé en termes d'intériorité / extériorité, supériorité / infériorité, l'est ici en termes de vérité et d'erreur, d'ignorance et de savoir et ne nous renvoie donc pas seulement à la nécessité de ramener l'homme vers les biens et les modes de connaissance les plus précieux, mais aussi à celle de balayer toutes ses fausses représentations pour faire place nette au seul savoir constitué qui mérite le nom de vérité, en l'occurrence sur la question des dieux. On ne peut évidemment s'empêcher de faire le lien entre ces deux passages et le livre XI des *Métamorphoses*, où est révélée, à un Lucius à qui sa curiosité à l'égard de la magie, c'est-à-dire sa supersitition, a valu une transformation dans le dernier des animaux, la véritable connaissance du divin en la personne d'Isis. Mais on peut également relever des passages d'inspiration voisine dans le *Corpus Hermeticum*, dans lesquels on retrouve d'ailleurs la thématique évoquée plus haut de la condamnation du plaisir charnel et de la servitude que celui-ci engendre : nous pensons en particulier au bref traité VII, intitulé « Que le plus grand des maux parmi les hommes, c'est l'ignorance touchant Dieu » (« Ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν ἀνθρώποις ἢ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία »), où il est dit que pour accéder à la vision de Dieu, il faut déchirer de part en part la tunique qui enveloppe l'homme et qui est un tissu d'ignorance¹¹⁰ – quelle plus belle figuration de cette tunique que la peau de l'âne ? –, et que la matière et les immondices du plaisir empêchent l'homme d'accéder au savoir auquel il est appelé¹¹¹ ; on peut également mentionner un passage du traité X, où il est dit que « le vice de l'âme, c'est l'ignorance » (κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία), cette ignorance se traduisant par le choc violent des passions corporelles et par la servitude à l'égard de corps monstrueux¹¹², allusion à la métempsycose punitive dans un corps animal ; enfin, l'*Asclépius* évoque l'*intellegentia uera* que les hommes pour leur malheur ne possèdent pas et qui leur vaut d'être déchus jusqu'à la nature d'une bête sauvage¹¹³. Même si tous ces passages traduisent en dernier ressort l'influence

109 J. Beaujeu traduit cette expression par « juste raison », ce qui est bien sûr recevable ; cependant la présence quelques lignes plus loin de *uera doctrina* et l'héritage possible de la notion de *uera ratio* chez Lucrèce (« la doctrine véridique », « la véritable explication rationnelle » de la nature : voir I, 51, 498, etc.) nous conduisent à préférer une autre traduction.

110 CH, VII, 2 : πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὄν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα.

111 *Ibid.*, 3 : texte cité *supra*, p. 356.

112 CH, X, 8 : texte cité *supra*, p. 354.

113 *Asclep.*, 7 : *Non omnes, o Asclepi, intellegentiam ueram adepti sunt, sed imaginem temerario impetu nulla uera inspecta ratione sequentes decipiuntur, quae in mentibus malitiam parit et transformat optimum animal in naturam ferae moresque beluarum.* Voir aussi 12 : *Secus enim inpieque qui uixerint, et reditus denegatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio* et 14 pour la notion de *uera, pure sanctaque philosophia*.

de la pensée de Platon et de Pythagore, ils n'en constituent pas moins, dans leur formulation, des parallèles saisissants qui peuvent être considérés avec une probabilité raisonnable comme de nouveaux indices de la connaissance par Apulée de la littérature hermétique contemporaine¹¹⁴.

Pour récapituler les analyses précédentes, il apparaît donc que la pensée d'Apulée est traversée par une série de couples antithétiques (biens extérieurs et biens intérieurs, regard de l'œil et regard de l'âme, Vénus vulgaire et Vénus céleste, magie vulgaire et magie supérieure, ignorance et vraie doctrine) qui lui confèrent, même lorsque la distinction n'est pas, comme c'est le cas pour le thème de la magie, d'origine platonicienne, une structure éminemment platonicienne, celle de la dialectique du sensible et de l'intelligible, du corporel et du spirituel, du simulacre et de la réalité. Les *Métamorphoses* nous apparaissent donc comme une transposition narrative exemplaire de ces oppositions structurantes, en même temps que comme l'exhibition, par le prisme de l'expérience isiaque, du fonds religieux inhérent à la quête de la vérité et des vrais biens, et donc du platonisme. Mais si une telle exhibition est possible et si elle n'est pas totalement *ex machina* dans l'univers d'Apulée, c'est aussi parce ce dernier, dans ses autres œuvres, fait à plusieurs reprises référence à la sagesse de l'Égypte et à ses liens avec la philosophie de Platon et de Pythagore.

Apulée et la sagesse de l'Égypte

Apulée évoque par trois fois, en dehors des *Métamorphoses*, la sagesse de l'Égypte en la personne de ses prêtres¹¹⁵. Or il le fait dans chacun des cas en mettant en relation cette sagesse avec Platon ou Pythagore. Citons tout d'abord les trois passages en question avant d'en donner un commentaire. Le premier se trouve au début du *De Platone*, dans le cadre d'un développement consacré au thème de la formation de la pensée de Platon :

Sed posteaquam Socrates homines reliquit, quaesivit unde proficeret et ad Pythagorae disciplinam se contulit ; quam etsi ratione diligenti et magnifica instructam uidebat, rerum tamen continentiam et castitatem magis cupiebat imitari ; et quod Pythagoreorum ingenium adiutum disciplinis aliis sentiebat, ad Theodorum Cyrenas, ut geometriam disceret, est profectus et astrologiam adusque Aegyptum iuit petiitum, ut inde prophetarum etiam ritus addisceret. (Plat., 186.)

Quand Socrate eut quitté les hommes, Platon chercha un enseignement qui lui serait profitable et se consacra à la doctrine de Pythagore ; mais, tout en

¹¹⁴ On notera par ailleurs que le premier des deux extraits cités rappelle le début du *Περὶ δεισιδαιμονίας* de Plutarque, où l'ignorance humaine au sujet des dieux est pareillement donnée comme responsable de la superstition et de l'athéisme (164E).

¹¹⁵ Voir cependant aussi en *Flor.*, VI, 1 l'étiquette de « savants » par laquelle Apulée caractérise les Égyptiens dans leur ensemble (*Aegyptios eruditos*).

constatant qu'elle était l'œuvre d'une raison exigeante et noble, il était encore plus désireux d'atteindre la pleine maîtrise de soi et la pureté ; voyant les pythagoriciens recourir à d'autres disciplines pour éduquer leur esprit, il se rendit à Cyrène auprès de Théodore, pour apprendre la géométrie, et se mit en quête d'astronomie jusqu'en Égypte, où il voulait étudier aussi les rites des prophètes¹¹⁶.

Le second se trouve dans un contexte analogue, à savoir dans le développement de la XV^e *Floride*, qui aborde le thème des enseignements dont bénéficia Pythagore lors de ses voyages chez les peuples étrangers :

Verum enimvero celebrior fama obtinet sponte eum petisse Aegyptias disciplinas atque ibi a sacerdotibus caerimoniarum incredundas potentias, numerorum admirandas uices, geometriae sollertissimas formulas didicisse. (Flor., XV, 15.)

414

La version néanmoins la plus répandue est qu'il alla de son plein gré étudier en Égypte, et qu'il y apprit des prêtres les mystérieux pouvoirs des rites religieux, les merveilleuses combinaisons des nombres, les formules si ingénieuses de la géométrie¹¹⁷.

Quant au troisième passage concerné, il se trouve dans l'*Apologie*, lorsque Apulée explique pourquoi il conserve dans une enveloppe de lin les objets sacrés qu'il a gardés en souvenir de ses diverses initiations :

Quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta, iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus uestitus est ; sed enim mundissima lini seges, inter optumas fruges terra exorta, non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptiorum sacerdotibus, sed opertui quoque rebus sacris usurpatur. (Apol., 61, 2.)

Car la laine, excroissance d'un corps dépourvu de toute énergie, dépouille d'une simple tête de bétail, est déjà par les lois d'Orphée et de Pythagore réservée aux vêtements profanes ; la plante si raffinée du lin, au contraire, noble entre les présents de la terre, ne sert pas seulement au vêtement et à l'habillement des prêtres si vénérables de l'Égypte : on l'emploie aussi pour recouvrir les objets sacrés¹¹⁸.

Ces références d'Apulée s'inscrivent dans une triple tradition gréco-latine relative à l'Égypte : tout d'abord, celle de la sagesse de ses prêtres, à la fois modèles de pureté et possesseurs d'un savoir remarquable de nature philosophique¹¹⁹ ;

¹¹⁶ Traduction J. Beaujeu légèrement modifiée.

¹¹⁷ Traduction P. Vallette modifiée.

¹¹⁸ Traduction P. Vallette modifiée.

¹¹⁹ Voir notamment Hdt., II, 123 ; Isocr., *Bus.*, 22 ; Plat., *Tim.*, 21e-25d. On pourra consulter les études suivantes : L. Brisson, « L'Égypte de Platon », *EPH*, 1987, p. 153-168 ; Ch. Froidefond,

ensuite, celle de la formation auprès d'eux de nombreux grands penseurs de la Grèce, et en particulier Pythagore¹²⁰ et Platon¹²¹ ; enfin, celle de la concordance entre certains rites orphico-pythagoriciens et égyptiens¹²². Or l'intérêt de ces références en apparence sans grande originalité sous la plume d'Apulée est qu'elles annoncent toutes à divers titres la révélation isiaque des *Métamorphoses*. Le deuxième et le troisième extrait que nous avons cités contiennent en effet des éléments qui jouent un rôle particulièrement important au livre XI : ainsi le motif du lin y est récurrent, puisque cette sainte matière est celle de la tunique d'Isis comme de la robe de ses fidèles et de ses prêtres¹²³ ; quant au thème des affinités entre la pensée pythagoricienne et la science égyptienne en matière d'arithmologie, il trouve un écho au tout début du livre final, quand, Lucius, avant d'adresser sa prière à la reine du ciel dont il ignore encore l'identité, se purifie comme nous l'avons vu en plongeant sept fois sa tête dans la mer, ce nombre étant justifié par l'autorité de Pythagore (*Met.*, XI, 1, 4) : cette remarque nous semble d'une grande importance, parce qu'elle est un moyen de signifier, au seuil de la révélation isiaque, que cette dernière est en accord avec la philosophie de Pythagore et de Platon¹²⁴.

Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote, Gap, Ophrys, 1970 (notamment p. 267-342) ; J. McEvoy, « Platon et la sagesse de l'Égypte », *Kernos*, 6, 1993, p. 245-275.

- 120 Sur le séjour égyptien de Pythagore, voir notamment : Isocr., *Bus.*, 28-29 ; Cic., *Fin.*, V, 87 ; Strab., XIV, 1, 16 ; Plut., *Quaest. conv.*, VIII, 8, 2 729A ; *De Isid.*, 354E-F ; D. L., VIII, 3 ; Porphy., *V. P.*, 6-8 ; Jambl., *V. P.*, 12, 14, 19, 20, etc. À ces références, on peut ajouter celle que l'on trouve dans l'ouvrage de Lucien intitulé le *Songe ou le Coq*, contemporain du roman d'Apulée, puisqu'il est daté de 160-162 (voir l'édition de J. Bompaire, Lucien, *œuvres, opusculs 21-35*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 85-156). Cette œuvre traite de manière burlesque les idées pythagoriciennes en mettant en scène un coq doué de parole qui se révèle être une incarnation de l'âme de Pythagore. Le gallinacé, retraçant les étapes de sa formation intellectuelle quand il était Pythagore, indique qu'il voyagea en Égypte pour prendre des leçons de sagesse auprès des prophètes, et que, descendu dans leurs sanctuaires, il apprit par cœur les livres d'Horus et d'Isis (voir le chap. 18). Ce texte, le seul à évoquer explicitement pareil apprentissage de la part de Pythagore, est évidemment très intéressant à mettre en parallèle avec le roman d'Apulée, où le voyage métaphorique vers l'Égypte de Lucius (lui-même transformé en animal par une métempsychose symbolique) conduit avant tout à une connaissance d'Isis. Sur le traitement de la figure de Pythagore chez Lucien dans le *Coq*, voir M. Marcovich, « Pythagoras as Cock », *AJPh*, 97, 1976, p. 331-335.
- 121 Le voyage de Platon en Égypte est notamment évoqué par : Cic., *Rep.*, I, 16 ; *Fin.*, V, 87 (voir *supra*, p. 171-172) ; Diod. Sic., I, 96 ; Quint., I, 12, 15 ; D. L., III, 6. Son authenticité est discutée : voir, outre les études citées dans la note 119, l'article de B. Mathieu, « Le voyage de Platon en Égypte », *ASAE*, 71, 1987, p. 153-167.
- 122 Voir sur ce point notamment Hdt., II, 81, justement au sujet de l'opposition entre la laine et le lin dans le rituel. Sur cette opposition, voir aussi, bien qu'aucune allusion ne soit faite au pythagorisme sur ce point précis, l'analyse que Plutarque consacre au lin dans le *De Iside*, 352C-E.
- 123 Voir *Met.*, XI, 3, 5 ; 10, 1 ; 10, 2 ; 14, 3 ; 23, 4 ; 24, 2 ; 27, 4.
- 124 Sur les différentes interprétations possibles de cette référence à Pythagore, voir *supra*, p. 333-334.

Quant au premier extrait, celui du *De Platone*, il retiendra notre attention pour deux détails qui sont également bien en prise avec le roman d'Apulée. Le premier de ces détails, c'est la remarque selon laquelle les voyages d'études de Platon, entre autres en Égypte, auraient été motivés par son désir d'imiter en Pythagore, plus encore que son savoir doctrinal, sa maîtrise de soi et sa pureté (*quam etsi ratione diligenti et magnifica instructam uidebat, rerum tamen continentiam et castitatem magis cupiebat imitari*) : une telle remarque n'a tout simplement aucun équivalent dans les autres témoignages anciens évoquant le voyage de Platon en Égypte, lesquels se contentent en effet de dire qu'il s'y rendit pour satisfaire un désir de savoir¹²⁵. La conception apulienne de la sagesse dans le *De Platone* voit donc la géométrie, l'astronomie et les rites des prophètes comme des moyens d'accéder à des qualités qui ne relèvent pas seulement du champ spéculatif, mais aussi de celui du champ éthique de la *continentia* et de la *castitas*, c'est-à-dire d'une *temperantia* formulée en des termes dont on remarquera qu'ils énoncent des qualités auxquelles Lucius est précisément convié par l'initiation aux mystères isiaques¹²⁶. On peut même se demander si on ne retrouve pas d'une certaine manière dans ce passage, qui proclame implicitement à travers le modèle de Platon la supériorité de la sainteté sur un savoir purement doctrinal, l'expression de l'opposition fondamentale chez Apulée entre les biens extérieurs et les biens intérieurs, comme s'il n'était pas jusqu'au savoir philosophique qui puisse se transformer en un bien extérieur s'il n'est possédé que dans la seule perspective de la *ratio* pour elle-même, au détriment de l'exigence d'intériorité qui passe par la maîtrise de soi et la pureté¹²⁷ : et on songe, dans le livre XI des *Métamorphoses*, au discours du prêtre égyptien qui indique à Lucius que son savoir (*doctrina*), tout comme sa naissance et sa considération sociale, ne lui a servi à rien¹²⁸, parce

125 Voir par exemple Cic., *Rep.*, I, 16 : *Platonem, Socrate mortuo, primum in Aegyptum discendi causa [...] contendisse* ; *Fin.*, V, 87 : *cur Plato Aegyptos peragrauit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et caelestia acciperet ?* ; Quint., I, 12, 15 : *Qui (sc. Plato) non contentus disciplinis quas praestare poterant Athenae, non Pythagoreorum, ad quos in Italiam nauigauerat, Aegypti quoque sacerdotes adiit atque eorum arcana perdidicit.*

126 Voir par ex. : *Met.*, XI, 6, 7 : *tenacibus castimoniis* ; 19, 3 : *castimniorum abstinentiam* et 23, 3 : *quis uenerabili continentia rite seruatis*. C'est donc le deuxième passage, après celui commenté plus haut où le terme attendu de *temperantia* est remplacé par celui de *pudicitia*, où l'on voit Apulée penser la tempérance dans une perspective semblable à l'itinéraire de Lucius.

127 Il semble qu'on retrouve la même idée dans un passage corrompu du livre II du *De Platone*, 247, consacré au portrait du sage parfait : *purgata et efficata animi uoluptate, eiectisque ex animo hinc <...> abstinentia atque patientia omnibusque doctrinis ex rerum scientia eloquentiaque uenientibus* (« le plaisir de l'âme purifié et décanté, ayant été chassés de l'âme... [par] la retenue et l'endurance, ainsi que toutes les connaissances qui proviennent de la science et de l'éloquence »).

128 *Met.*, XI, 15, 1 : *nec tibi natales ac ne dignitas quidem, uel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit.*

qu'il n'a justement pas encore accédé, grâce à Isis, au vrai savoir, celui qui élève l'homme au divin.

Le deuxième détail de l'extrait qui appelle un commentaire est le terme par lequel Apulée y désigne les prêtres égyptiens, celui de *prophetae*, alors qu'il recourt à l'étiquette de *sacerdotes* dans les deux autres. Ce terme est quasiment inexistant en latin avant Apulée : il n'apparaît en effet qu'une fois dans un fragment, conservé par Festus, d'une tragédie de Caius Iulius Caesar Strabo datée du début du I^{er} siècle av. J.-C., au sens de prêtres attachés à un temple et d'interprètes d'oracles¹²⁹. C'est bien le sens qu'Apulée confère à ce terme dans notre passage en lui donnant l'Égypte pour univers de référence : il ne fait d'ailleurs en cela que transcrire le mot grec προφήται, que l'on trouve dans certains textes pour désigner spécifiquement, à côté du terme générique de ἱερεῖς, les prêtres égyptiens¹³⁰. Or il est intéressant de relever les autres occurrences de *propheta* dans ses œuvres. D'une part, ce terme réapparaît dans les *Métamorphoses*, pour désigner à trois reprises le prêtre égyptien Zatchlas¹³¹, personnage secondaire qui joue cependant, comme nous le verrons, un rôle important dans le roman dans la mesure où il est l'un des indices qui annoncent la révélation finale d'Isis¹³² : en d'autres termes, les *prophetae* qui ont formé Platon lors de son voyage en Égypte sont symboliquement présents, en la personne de Zatchlas, sur le chemin de Lucius vers Isis¹³³. D'autre part, ce terme est utilisé par Apulée dans le *De mundo*, dans le passage du préambule qui évoque les vérités que l'âme guidée par la philosophie a pu discerner en dépit de la distance séparant les hommes du monde céleste. Reproduisons ici un extrait de ce passage avec l'original grec correspondant, que nous avons déjà eu l'occasion de citer précédemment pour le comparer à la présentation qu'Ovide donne de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*¹³⁴ :

Facillimeque ea, de quibus origo eius est, anima diuinis suis oculis aspexit, agnouit, aliis etiam eius scientiam tradidit, ueluti prophetae quidam deorum maiestate completi effantur ceteris, quae diuino beneficio soli uident. (Mund., 287-288.)

129 Voir *Rel. trag.*, p. 194 Ribb : *cum capita uiridi lauro uelare imperant prophetae, sancta ibi caste qui parant sacra.*

130 Voir par exemple Alexandre Polyhistor ap. Cyrill. Alex., *Contra Iulian.*, IV, 795 ; D. L., III, 6. Héliodore, en III, 16, 3, fait distinguer par Calasiris « les prêtres et la classe des prophètes » (ἱερεῖς καὶ προφητικὸν γένος) sans qu'on puisse exactement savoir où se situe la ligne de partage.

131 Voir *Met.*, II, 28, 1 : *Zatchlas Aegyptius propheta primarius* ; *ibid.*, 6 ; II, 29, 4.

132 Voir *infra*, p. 436-438.

133 Par comparaison, le grand prêtre d'Isis au livre XI, Mithra, est nommé *sacerdos* : XI, 6, 1 ; 12, 1 ; 13, 1 ; 14, 5 ; 16, 1 etc.

134 Voir *supra*, p. 211.

L'âme n'eut aucune peine, avec ses yeux divins, à discerner, à reconnaître les principes dont elle tire son origine, et elle en a même transmis la connaissance à d'autres, de même que certains prophètes, remplis de la majesté des dieux révèlent au reste des hommes ce que, par un privilège divin, ils sont seuls à voir¹³⁵.

Ἐραδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ γνωρίσασα, καὶ θεῖω ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαμβανομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα.

« Aisément, je crois, elle a connu les réalités de même origine qu'elle, appréhendant ainsi les choses divines par l'œil divin de l'âme, avant de les révéler aux hommes. »¹³⁶

418

La trahison de l'original est patente : alors que le verbe προφητεύειν y renvoie à l'âme guidée par la philosophie, l'image du « prophétisme » est réinvestie dans le texte latin pour désigner des hommes possédant un statut religieux particulier, qui ressortit formellement à la catégorie de ceux que nous avons appelés « inspirés-élus » dans notre chapitre préliminaire. Mais ce terme de *propheta* est ici d'une merveilleuse ambiguïté, car il peut recouvrir, replacé dans l'économie générale des œuvres d'Apulée, jusqu'à trois types d'individualités exceptionnelles : non seulement les « inspirés-élus » au sens strict, c'est-à-dire des figures comme Épiménide, Orphée, Pythagore, ou Empédocle qui ont révélé aux hommes les vérités auxquelles ils avaient eu accès sous l'effet d'une inspiration divine, mais aussi ceux qu'Apulée leur associe dans l'*Apologie*, comme nous l'avons vu, pour former une liste d'exemples de *magi* au sens noble du terme (c'est-à-dire Ostanès, le mage perse, Socrate, l'homme du démon, et Platon, l'homme dont la pensée est elle-même de l'ordre d'une révélation), et enfin les prêtres égyptiens. C'est dire que la catégorie de *propheta* est suffisamment souple pour englober toutes les figures du savoir et de la sagesse produites comme modèles par Apulée, qui peut dès lors arrimer la religion égyptienne au phénomène de l'inspiration comme à la philosophie grecque, cette dernière étant elle-même dépendante, comme l'a montré la formation de Pythagore et de Platon auprès des *prophetae*, de la mystérisophie de l'Égypte.

135 Traduction J. Beaujeu modifiée sur un point essentiel : Beaujeu rapporte *eius* au monde cité quelques lignes plus haut ; mais la comparaison avec le texte grec montre que le pronom *eius* renvoie à l'âme, l'emploi du non réfléchi s'imposant dans cette relative qui décrit un état de fait et n'exprime pas la « pensée » de l'âme.

136 Ps.-Arstt., *De mund.*, 391a (traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1998, légèrement modifiée).

Au terme de ce chapitre, nous ne pouvons donc que conclure à la profonde cohérence des interrogations philosophiques et religieuses d'Apulée et à l'impossibilité d'interpréter à leur juste mesure les *Métamorphoses* en ignorant le reste de ses œuvres et en s'enfermant dans une lecture purement littéraire (intertextuelle ou narratologique par exemple) de ce roman, comme le font pourtant de nombreux commentateurs. Il est temps de revenir à présent à la relation de la révélation isiaque avec les dix premiers livres de l'œuvre.

LA THÉOPHANIE D'ISIS COMME
RÉVÉLATION FINALE : LA PLACE DU LIVRE XI
DANS L'ÉCONOMIE DES *MÉTAMORPHOSES*

Il ne nous semble aujourd'hui plus possible de douter de la cohérence des *Métamorphoses* et de voir dans le livre XI une sorte d'appendice religieux artificiellement plaqué sur le reste de l'œuvre¹ ; quant à l'idée selon laquelle la révélation d'Isis, tout en étant le fruit d'une composition d'ensemble bien arrêtée, ne serait pas réellement préparée par les livres précédents et constituerait ainsi une fin « tangentielle » ne parvenant pas à produire une unification et une élucidation finales du sens des aventures de Lucius², elle ne nous semble pas davantage convaincante. De nombreuses études ont en effet montré les différents aspects du dialogue étroit et subtil que le livre XI entretient avec le reste de l'œuvre, et mis au jour divers indices qui annoncent la révélation finale, laquelle, de son côté, les dévoile rétrospectivement comme signes annonciateurs et opère leur résomption et leur dépassement dans la figure d'Isis³. Nous allons, dans les analyses suivantes, proposer un essai de synthèse de ces divers aspects, en regroupant nos remarques en trois points principaux qui illustrent bien le degré élevé de conscience et de sophistication littéraires atteint par la dernière

421

TROISIÈME PARTIE La théophanie d'Isis

- 1 Cette vue a été défendue entre autres par : R. Heine, « Picaresque Novel versus Allegory », dans B. Hijmans Jr., R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, *op. cit.*, p. 25-42 ; B. Perry, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 242-245 ; P. Walsh, *The Roman Novel*, *op. cit.*, p. 171.
- 2 C'est la thèse de J. Winkler, *Auctor & Actor*, *op. cit.* et celle de M. Fusillo, « How Novels End: Some Patterns of Closure in Ancient Narrative », dans H. Roberts *et al.* (dir.), *Classical Closure*, *op. cit.*, p. 209-227.
- 3 Voir notamment, pour ne citer ici que les études à portée générale : K. Alpers, « Innere Beziehungen und Kontraste als hermeneutische Zeichen in den *Metamorphosen* des Apuleius von Madaura », *WJA*, 6a, 1980, p. 197-207 ; « *Metamorphosen* als 'hermeneutische Zeichen' Entschlüsselung bisher unerkannter versteckter Handlungsstrukturen im *Goldenen Esel* des Apuleius », *Abhandlung der BGW*, 56, 2005, p. 9-50 ; S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' « Metamorphoses »*, Berlin/New York, De Gruyter, 2008, p. 175-204 ; J. Griffiths, « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans B. Hijmans Jr., R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, *op. cit.*, p. 141-166 ; R. Hooper, « Structural Unity in the Golden Ass », *Latomus*, 44, 1985, p. 398-401 ; J. Krabbe, *The « Metamorphoses » of Apuleius*, *op. cit.*, p. 84-149 et p. 123-149 ; J. Penwill, « *Ambages reciprocae* », art. cit. ; G. Sandy, « Book 11: Ballast or Anchor? », dans B. Hijmans Jr., R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, *op. cit.*, p. 123-140 ; J. Tatum, « The Tales in Apuleius' *Metamorphoses* », *TAPhA*, 100, 1969, p. 487-527 ; A. Wlosok, « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit.

de nos trois révélations finales latines : le livre XI est en effet simultanément une illumination finale du parcours de Lucius, une élucidation rétrospective du sens caché des épisodes du récit qui annonçaient cette révélation, et une réponse aux énigmes du second titre de l'œuvre, l'*Âne d'or*, de son prologue et de son architecture en onze livres, ce qui fait du roman d'Apulée un véritable jeu de pistes offert à la sagacité du lecteur.

LA RÉVÉLATION ISIAQUE, ILLUMINATION FINALE DU PARCOURS DE LUCIUS

422 Comme nous l'avons vu, le discours du grand prêtre égyptien à Lucius est l'un des instruments les plus explicites du dialogue entre le livre d'Isis et les livres précédents, les aventures du héros étant ressaisies au moyen de quelques fils directeurs dont l'importance est ainsi rétrospectivement mise en pleine lumière, en même temps que la révélation finale opère leur renversement. Ce que nous allons en effet montrer dans les analyses suivantes, c'est que les dix premiers livres de l'œuvre mettent en scène des doubles dégradés d'Isis tout en suggérant le caractère lui-même dégradé des formes de désir et de connaissance qui leur sont associées, ce qui rejoint l'un des thèmes fondamentaux de la pensée d'Apulée que nous avons étudié dans le chapitre précédent. Commençons par la question de la *uoluptas*.

Des *seruiles uoluptates* à l'*inexplicabilis uoluptas* procurée par Isis

Le motif des conséquences funestes de l'abandon à la *uoluptas* sous l'une ou l'autre de ses formes purement humaines traverse l'ensemble des *Métamorphoses* : ainsi dès le début du roman, le récit d'Aristomène, qui peut être lu rétrospectivement comme le premier avertissement lancé au héros au sujet des dangers qui le guettent, indique que les malheurs du personnage de Socrate ont commencé lorsqu'il s'est mis à courir après le plaisir d'un spectacle de gladiateurs fort vanté (I, 7, 5 : *dum uoluptatem gladiatorii spectaculi satis famigerabilis consector in has aerumnas incidi*), puis lorsqu'il a consenti à entretenir une liaison avec l'aubergiste Méroé (une redoutable sorcière en réalité), ce qui lui vaut le reproche de la part d'Aristomène d'avoir préféré le plaisir charnel avec une prostituée à son foyer et ses enfants (I, 8, 1 : *uoluptatem Veneriam et scortum scortuum Lari et liberis praetulisti*) ; à l'autre extrémité des dix premiers livres, juste avant que Lucius ne s'enfuit vers le rivage de Cenchrées où Isis se révèle à lui, c'est au triomphe de la *uoluptas* dans toute son abjection que nous assistons, puisque le héros était destiné à offrir à la foule de Corinthe réunie dans un amphithéâtre le spectacle de son union avec une condamnée en justice, *uoluptarium spectaculum* (X, 35, 1) qui, en un effet de boucle par rapport au premier livre, unit le motif du plaisir dévoyé du regard lors d'un

spectacle avec celui de la volupté charnelle ; quant à l'univers dépeint entre ces deux extrémités, il met à plusieurs reprises en scène les égarements voire les crimes causés par la recherche du plaisir au mépris des lois positives et morales, par exemple avec le personnage de Thrasyllé qui n'hésite pas à tuer son ami Tlépolème pour s'emparer de sa jeune épouse Charité dont il s'est épris jusqu'à la folie, ce qui lui vaut d'être qualifié d'« aspirant abominable à un plaisir téméraire » (VIII, 9, 4 : *improvidae uoluptatis detestabilis petitor*)⁴, avec la troupe de *cinaedi* au service de la déesse syrienne, qui n'hésitent pas à commettre tous les attentats contre la pudeur⁵, ou encore avec celui de la belle-mère dans le récit enchâssé du début du livre X (X, 2-12), nouvelle Phèdre qui accuse d'inceste et de meurtre son beau-fils qui a cherché à se soustraire à ses avances.

Pour ce qui est de Lucius, son abandon à la *uoluptas* apparaît bien sûr dans sa liaison avec la jeune Photis, la servante de ses hôtes à Hypata, Milon et Pamphile⁶. Le terme et l'adjectif dérivé *uoluptarius* apparaissent de fait à plusieurs reprises pour renvoyer à leurs émois et à leurs ébats⁷ ; en outre, plusieurs passages révèlent le caractère asservissant de cette relation (III, 19, 5 : *in seruillem modum addictum atque mancipatum teneas uolentem* ; 22, 5 : *tuumque mancipium* ; 23, 2 : *per dulcem istum capilli tui nodulum, quo meum uixinsti spiritum*), ce qui justifie bien la condamnation par le grand prêtre d'Isis des *seruiles uoluptates* auxquelles Lucius a succombé. Mais ce qu'il y a de plus intéressant est la comparaison entre le personnage de Photis et celui d'Isis à laquelle invite le texte d'Apulée : en effet, la description admirative de la chevelure de la jeune femme et celle de la chevelure d'Isis se répondent

- 4 Voir aussi les passages suivants qui montrent que le personnage de Thrasyllé est présenté par le narrateur comme une sorte d'exemple emblématique du pouvoir destructeur de la passion : VIII, 2, 6 : *in profundam ruinam cupidinis sese paulatim nescius praecipitauerat. Quidni, cum flamma saeui amoris parua quidem primo uapore delectet, sed fomentis consuetudinis exaestuans inmodicis ardoribus totos amburat homines ?* ; VIII, 3, 3 : *Spectate denique, sed, oro, sollicitis animis intendite, quorsum furiosae libidinis proruperit impetus.*
- 5 Voir par exemple VIII, 29, 4 : *spurcissima illa propudia ad illicitae libidinis extrema flagitia infandis uriginibus efferantur.*
- 6 Sur cet épisode et sur ses liens avec le livre XI, voir, outre la plupart des études générales citées *supra*, n. 3 : G. Cooper, « Sexual and Ethical Reversal in Apuleius: the *Metamorphoses* as Anti-Epic », dans C. Deroux (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, Latomus, 1980, t. II, p. 436-460 ; J. Penwill, « Slavish Pleasures... », art. cit. ; C. Schlam, « Sex and Sanctity: The Relationship of Male and Female in the *Metamorphoses* », dans *Aspects of Apuleius' Golden Ass* », *op. cit.*, p. 141-166 ; R. de Smet, « The Erotic Adventure of Lucius and Fotis in Apuleius' *Metamorphoses* », *Latomus*, 46, 1987, p. 613-627 ; R. Thibau, « Les *Métamorphoses* d'Apulée et la théorie platonicienne de l'Éros », *Studia Phil. Gand.*, 3, 1965, p. 85-144.
- 7 Voir II, 10, 1 : *Nec diutius quivi tantum cruciatum uoluptatis eximiae sustinere* ; II, 10, 4 : *nec uoluptas nostra differetur ulterius* ; II, 17, 5 : *libidinem incitantes et uoluptatem integrantes* ; III, 18, 5 : *epulis alienis uoluptates meas anteferrem* ; III, 21, 1 : *ad hunc modum transactis uoluptariae paucis noctibus.*

à distance⁸ ; l'image de Photis s'approchant de son amant parée de guirlandes de roses⁹ annonce la couronne de roses attachée au sistre d'Isis¹⁰ en même temps, bien sûr, que les roses qui rendront à Lucius sa forme humaine grâce à la providence de la déesse ; un peu plus loin, l'apparition de Photis dénudée est comparée à la naissance de Vénus¹¹, à laquelle fait également penser, comme nous l'avons vu, l'épiphanie d'Isis¹² ; enfin, par-delà la seule Photis, l'éloge que fait Lucius de la chevelure féminine qui atteint à son goût le paroxysme de la beauté quand elle brille d'une lumière resplendissante, offre des chatoiements de tons opposés entre eux et se trouve parfumée d'essences d'Arabie¹³, préfigure sur chacun de ces points une caractéristique de l'image d'Isis et de sa parure.

Or cette mise en parallèle n'est évidemment pas gratuite : elle sert à désigner rétrospectivement Photis comme un double négatif, un simulacre d'Isis, d'autant plus pernicieux qu'il lui ressemble extérieurement. Mais alors que la beauté de la jeune femme, émanant d'une fausse lumière (et de nombreux commentateurs ont fait remarquer la transposition significative du nom de ce personnage, qui s'appelle Paelestra dans le récit pseudo-lucianique, en Photis, qui se rattache à la racine de φως, la lumière¹⁴), est pour le héros une boîte de Pandore, ou, en termes platoniciens, un piège du sensible, la beauté de la déesse est en revanche un élément sensible constituant une médiation vers une beauté d'essence intelligible : dès lors, aux *seruiles uoluptates* acquises avec Photis s'oppose l'*inexplicabilis uoluptas* que Lucius ressent en contemplant la statue de la déesse¹⁵ et le « service » paradoxalement libérateur de cette dernière¹⁶. Cette opposition doit être mise en relation avec celle de la Vénus vulgaire et de

424

8 Voir II, 9, 7 : *Vberes enim crines leniter remissos et ceruice dependulos ac dein per colla dispositos sensimque sinuatos patagio residentes paulisper ad finem conglobatos in summum uerticem nodus adstrinxerat* et XI, 3, 4 : *Iam primum crines uberrimi prolixique et sensim intorti per diuina colla passiuè dispersi molliter defluebant*. On note ainsi les correspondances suivantes : *uberes crines / crines uberrimi ; leniter remissos / molliter defluebant ; per colla dispositos / per diuina colla passiuè dispersi ; sensimque sinuatos / et sensim intorti*.

9 Voir II, 16, 1 : *Commodum cubueram, et ecce Photis mea, iam domina cubitum reddita, laeta proximat rosa sarta et rosa soluta in sinu tuberante*.

10 XI, 6, 1 : *roseam manu dextera sistro cohaerentem gestabit coronam*.

11 II, 17, 1 : *Nec mora, cum omnibus illis cibariis uasculis raptim remotis laciniis cunctis suis renudata crinibusque dissolutis ad hilarem lasciuiam in speciem Veneris quae marinos fluctus subit pulchre reformata*.

12 Voir *supra*, p. 332.

13 II, 9, 1-3 : *Quid cum capillis color gratus et nitor splendidus inlucet et contra solis aciem uegetus fulgurat uel placidus renitet aut in contrariam gratiam uariat aspectum et nunc aurum coruscans in lenem mellis deprimitur umbram, nunc coruina nigredine caeruleus columbarum colli flosculos aemulatur, uel cum guttis Arabicis obunctus...*

14 H. Tarrant rapproche cette fausse lumière de celle de la caverne chez Platon, celle qui crée seulement un monde d'images, de reflets, et d'ombres : voir « *Shadows of Justice in Apuleius' Metamorphoses* », *Hermathena*, 67, 1999, p. 84.

15 XI, 24, 5 : *inexplicabili uoluptate simulacri diuini perfruebar*.

16 XI, 15, 5 : *Nam cum coeperis deae seruire, tunc magis senties fructum tuae libertatis*.

la Vénus céleste qu'Apulée établit dans l'*Apologie*¹⁷, et, dans cette perspective, le livre XI apparaît comme la révélation finale de la véritable Vénus, la Vénus supérieure qui guide l'âme éprise de sagesse et de piété¹⁸. Nous allons retrouver un schéma analogue avec le motif de la magie.

De la magie au vrai savoir

Nous avons vu dans le chapitre précédent l'opposition qu'Apulée pose dans l'*Apologie* entre deux formes de *magia* : l'une, entendue au sens vulgaire du terme, qui correspond à des pratiques occultes, l'autre, qui s'identifie à la connaissance du divin¹⁹. Or les *Métamorphoses* mettent précisément en jeu cette opposition, comme le montre en particulier la confrontation avec le livre XI du passage suivant du livre III, qui correspond au moment où Photis accède à la demande de Lucius de lui révéler les secrets magiques de sa maîtresse Pamphile :

Patere, inquit, oro, prius fores cubiculi diligenter obcludam, ne sermonis elapsi profana petulantia committam grande flagitium [...] Paueo, inquit, et formido solide domus huius aperta detegere et arcana dominae meae reuelare secreta. Sed melius de te doctrinae tua praesumo, qui praeter generosam natalium dignitatem praeter sublime ingenium sacris pluribus initiatus profecto nosti sanctam silentii fidem. Quaecumque itaque commiserit huius religiosi pectoris tui penetralibus, semper haec intra conseptum clausa custodias oro, et simplicitatem relationis meae tenacitate taciturnitatis tuae remunerare. Nam me, quae sola mortalium noui, amor is quo tibi teneor indicare compellit. Iam scies omnem domus nostrae statum, iam scies erae meae miranda secreta, quibus obaudiunt manes, turbantur sidera, coguntur numina, seruiunt elementa. (Met., III, 15, 1-7.)

Laisse-moi, d'abord, dit-elle, je te prie, fermer avec soin la porte de cette chambre, de peur que l'indiscrétion profane qui ferait sortir d'ici notre conversation ne me fasse commettre une grave ignominie. [...] Je tremble, dit-elle, et suis pleine d'effroi à la pensée de mettre au jour ce que recèle cette maison et de révéler les mystérieux secrets de ma maîtresse. Mais non, j'ai meilleure opinion de ta personne et de ton savoir ; et, sans parler ni du généreux mérite de la naissance, sans parler de l'élévation de ton esprit, tu connais à coup sûr, toi qui as été initié à plus d'un culte, la sainte loi du silence. Ainsi, quoi qu'il m'arrive de confier au sanctuaire de ce cœur pieux qui est le tien, garde-le toujours enfermé, sous clef et

17 Voir *supra*, p. 405-407.

18 K. Alpers, « Innere Beziehungen... », art. cit., p. 199 suggère que le rapport entre Photis et Isis est analogue à celui du type et de l'antitpe dans la théologie chrétienne de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge : cette comparaison est intéressante, mais pas entièrement convaincante dans la mesure où Apulée met en jeu non le passage d'une sacralité figurative à une sacralité incarnée, mais celui du profane au sacré et du simulacre à la réalité.

19 Voir *supra*, p. 407-411.

sous bonne garde, et récompense la franchise de mon rapport par une discrétion à toute épreuve. Car c'est l'amour pour toi dont je suis possédée qui me pousse, moi la seule au monde à connaître ces choses, à te les révéler. Tu vas savoir ce qu'est notre maison, tu vas savoir les merveilleux secrets de ma maîtresse, par lesquels elle se fait obéir des mânes, trouble le cours des astres, contraint les puissances divines, asservit les éléments²⁰.

426

Cette scène, qualifiée de manière heureuse par V. Schmidt, qui en a fait une analyse approfondie, d'« initiation aux faux mystères »²¹, met symboliquement en jeu un trio initiatique : le myste, Lucius, qui est tenu à la loi du silence ; le mystagogue, Photis, qui consent à lui divulguer les secrets de sa maîtresse ; la divinité, Pamphile, qui apparaît détentrice d'un formidable pouvoir sur la nature. Mais il s'agit d'un trio usurpé, dégradé, auquel le livre XI oppose un autre trio fondé non plus sur la magie, mais sur la connaissance de la vraie religion. À un Lucius dont la *curiositas* sacrilège est ici à son comble, dont la naissance et la science sont louées par Photis, et qui payera de son apparence humaine le spectacle interdit de Pamphile transformée en oiseau, le livre XI substitue un Lucius dont la curiosité est condamnée, la naissance et la science exhibées dans leur vanité, mais qui par la vision d'Isis puis par l'initiation à ses mystères, rejoint l'humanité et accède à un savoir véritable et salvifique²². À Photis qui s'apprête à révéler des secrets à Lucius (*arcana dominae meae reuelare secreta*), mais des secrets à la fois interdits et inférieurs, et qui apparaît donc ici encore comme porteuse d'une fausse lumière, le livre XI substitue la figure du grand prêtre Mithra, détenteur des secrets à la fois permis et supérieurs de la déesse Isis (XI, 2 I, 2 : *ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret*). Enfin à Pamphile qui possède, par la magie, un pouvoir de contrainte sur les mânes, les astres, les dieux et les éléments, le livre XI oppose Isis, qui possède ce même pouvoir, mais un pouvoir à la fois absolu et fondé sur la douceur : on note à cet égard le jeu de correspondances qui fait qu'à chacun des attributs de Pamphile répondent ceux d'Isis (*obaudiunt manes / regina manium* en XI, 5, 1 ; *turbantur sidera / tibi respondent sidera* en XI, 2 5, 3 ; *coguntur numina / gaudent numina*

20 Traduction P. Vallette modifiée.

21 V. Schmidt, « Apuleius *Met.* 3, 15 f.: die Einweihung in die falschen Mysterien », *Mnemosyne*, 35, 1982, p. 269-282. Voir aussi A. Wlosok, « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 152-153.

22 On peut d'ailleurs comparer les propos de Lucius en III, 22, 5, où il demande à Photis de l'obliger à jamais d'un bienfait que rien ne pourra payer en lui donnant un peu de l'onguent magique de Pamphile (*tuum mancipium inremunerabili beneficio sic tibi perpetuo pignera*), aux termes par lesquels il se décrit rétrospectivement comme engagé à Isis par un bienfait que rien ne pourra payer (XI, 24, 5 : *inremunerabili quippe beneficio pigneratus*). La reprise textuelle permet de mieux souligner l'opposition entre la bienfaisance isiaque et le cadeau empoisonné de Photis.

en XI, 25, 3 ; *seruiunt elemental/seruiunt elementa* en XI, 25, 3 et *elementorum omnium domina* en XI, 5, 1). En outre, d'autres motifs rapprochent étroitement, et par là même opposent, ces deux figures féminines : ainsi celui de la lampe, instrument au service des sortilèges de Pamphile²³, mais aussi attribut d'Isis en même temps qu'objet de culte porté par son cortège²⁴ ; celui de la première veille de la nuit, heure à laquelle Lucius est le témoin du spectacle sacrilège de la transformation en hibou de la magicienne, et, à rebours, de l'épiphanie salvatrice de la déesse²⁵ ; enfin, celui du nom, car « Pamphile » signifie « l'aimée de tous » (παμφίλη), qualité usurpée chez la magicienne dans la mesure où elle ne parvient à se faire aimer que sous la contrainte de ses sorts, mais possédée en propre par Isis, la déesse à la providence et à la bienfaisance universelles.

On peut d'ailleurs faire des remarques analogues au sujet des deux autres magiciennes du roman, évoquées dans le récit d'Aristomène, à savoir Méroé et sa sœur Panthia. La première est décrite comme une *saga* redoutable, ayant le pouvoir, comme Pamphile, d'imposer sa volonté aux éléments, entre autres celui d'illuminer jusqu'au Tartare²⁶ : or ce trait préfigure la promesse d'Isis à Lucius selon laquelle, à sa mort, il la retrouvera brillant dans les ténèbres de l'Achéron²⁷, en même temps que l'expérience de l'initiation du héros aux mystères de la déesse, où il voit le soleil étinceler au beau milieu de la nuit²⁸. De plus, l'onomastique est ici encore signifiante : le nom de Méroé fait en effet référence à la cité antique de Nubie qui imposa pendant un siècle (à partir de 747 avant J.-C.) sa domination à l'Égypte où régnèrent ainsi cinq pharaons étrangers, ce qui traduit parfaitement l'idée d'usurpation²⁹ ; quant au nom de

23 Voir II, 11, 6 : *Grandem, inquit istam lucernam Sibyllam pascimus, quae cuncta caeli negotia et solem ipsum de specula candelabri contuetur* ; III, 21, 4 : *multumque cum lucerna secreto conlocuta*.

24 Voir XI, 4, 3 : *Laeuae uero cymbium dependebat aureum* ; 9, 4 : *magnus praeterea sexus utriusque numerus lucernis, taedis, cerreis et alio genere facticii luminis siderum caelestium stirpem propitiantes*.

25 Voir III, 21, 3 : *lamque circa primam noctis uigiliam* et XI, 1, 1 : *circa primam fere noctis uigiliam*.

26 Voir I, 8, 4 : *Saga, inquit, et diuina, potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera exstinguere, Tartarum ipsum inluminare*.

27 Voir XI, 6, 6 : *me, quam uides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetrabilibus regnantem*.

28 Voir XI, 23, 7 : *nocte media uidi solem candido coruscantem lumine*.

29 J. Griffiths a fait remarquer que le nom de Méroé apparaît en relation avec le culte d'Isis chez Juvénal (*Sat.*, VI, 526-529 : *si candida iusserit lo, / ibit ad Egypti finem calidaque petitas / a Meroe portabit aquas ut spargat in aede Isidis*) : voir « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », art. cit., p. 143. Quant à P. Grimal, dans la perspective de l'opposition symbolique entre Méroé et le prêtre égyptien Zatchlas évoqué au livre II, représentant pour l'une la mauvaise magie, pour l'autre la bonne, il a souligné qu'un épisode célèbre de la magie égyptienne, l'histoire des deux Horus, fait intervenir le nom de Méroé (alors que l'un des deux est le fils d'un sorcier égyptien, l'autre est le fils d'un sorcier éthiopien, originaire de Méroé) : voir « Le calame égyptien d'Apulée », *REA*, 73, 1971, p. 343-355 (ici p. 344-345).

« Panthia », il signifie la « toute divine », ou bien « la déesse universelle », qualités qui sont évidemment celles d'Isis³⁰.

On peut donc tirer du thème de la magie des conclusions tout à fait semblables à celles qui s'imposent au sujet de la *uoluptas* : de même que la liaison de Lucius avec Photis constitue un éros dégradé et que la jeune femme est un simulacre d'Isis, de même la curiosité pour la magie, la divulgation de ses secrets ou sa pratique sont autant d'attitudes sacrilèges qui usurpent la place de la vraie connaissance du divin, de la véritable initiation, et de la maîtrise authentique des forces de la nature, les trois magiciennes du roman étant de nouveaux simulacres d'Isis, tandis que Photis devient ici celui du grand prêtre Mithra. Dans cette perspective, le livre XI est moins une condamnation pure et simple de la *uoluptas* et de la magie que la révélation finale d'une forme purifiée et sanctifiée de *uoluptas* et de magie³¹, la révélation toute platonicienne d'une réalité supérieure au simulacre, lequel avait cependant pour fonction d'annoncer cette réalité à laquelle il participe même imparfaitement. Qu'en est-il à présent du renversement de la Fortune aveugle par la Fortune clairvoyante d'Isis ?

428

De la *Fortuna caeca* à la *Fortuna uidens*

La domination au moins apparente sur les affaires humaines de la Fortune est un leitmotiv des dix premiers livres des *Métamorphoses*, d'autant plus remarquable que, par contraste, la Tychè joue un rôle très réduit dans le récit pseudo-lucianique³². Évoquée avec insistance dès le récit d'Aristomène³³, la Fortune se retrouve ensuite dans de nombreux épisodes du récit, apparaissant comme la force qui vient contrarier le bonheur humain, et, dans le cas de Lucius, s'opposer à son salut. Elle est de fait presque constamment caractérisée par de nombreux adjectifs négatifs (ou leur équivalent, le cas échéant, nominal, verbal ou adverbial), qui font signe soit vers sa méchanceté (*saeva*, « cruelle »³⁴ ; *durior*, « trop dure », « inhumaine »³⁵ ; *iniqua*, « injuste »³⁶ ; *insatiabilis*, « insatiable »³⁷ ;

30 On peut d'ailleurs rappeler ici l'existence d'un culte rendu à Isis-Panthea : voir M. Malaise, *Les Conditions...*, *op. cit.*, p. 190.

31 Voir sur ce point C. Schlam, « Sex and Sanctity », art. cit., p. 104.

32 Voir *Onos*, 47 ; cf. *ibid.*, 19 où il est question de δαίμων βάσκανος et 35, où est évoquée la νέμεις.

33 Voir I, 6, 1 : *fortunae decernina* ; 6, 4 : *ne tu fortunarum lubricas ambages et instabiles incursiones et reciprocas uicissitudines ignoras* ; 7, 1 : *fruatut diutius tropaeo Fortuna quod fixit ipsa* ; 7, 10 : *me ad istam faciem quam paulo ante uidisti bona uxor et mala fortuna perduxit* ; 16, 2 : *Sed cum nullum alium telum mortiferum Fortuna quam solum mihi grabattulum subministraret.*

34 Voir II, 13, 2 ; IV, 12, 1 ; V, 5, 2 ; V, 9, 2 ; VI, 28, 3 ; VII, 16, 1 ; VIII, 24, 1 ; X, 4, 3.

35 Voir VI, 28, 3.

36 Voir V, 9, 2.

37 Voir VII, 17, 1.

peruicax, « acharnée »³⁸), soit vers son caractère arbitraire (*caeca / orba / exoculata*, « aveugle », « privée d'yeux »³⁹ ; *scaeva*, « gauche », « maladroite »⁴⁰ ; *licentiosa*, « déréglée », « sans retenue »⁴¹). On peut citer ici un extrait du passage des dix premiers livres où Lucius dénonce dans les termes les plus virulents l'aveuglement inique de la Fortune :

Subibatque me non de nihilo ueteris priscaeque doctrinae uiros finxisse ac pronuntiasse caecam et prorsus exoculatam esse Fortunam, quae semper suas opes ad malos et indignos conferat nec unquam iudicio quemquam mortalium eligat, immo uero cum is potissimum deuersetur quos procul, si uideret, fugere deberet. (Met., VII, 2, 4-5.)

Je songeais que ce n'était pas pour rien que les vieux sages du temps passé avaient imaginé et déclaré la Fortune aveugle et totalement privée d'yeux, elle qui réserve toujours ses faveurs aux méchants et aux indignes, qui n'élit jamais aucun mortel sur de justes raisons, mais préfère de loin la compagnie de ceux qu'elle devrait fuir si elle voyait⁴².

Cette méditation, qui contient en creux un appel à une fortune douée de vue et capable d'instaurer la justice sur terre, peut être considérée comme une anticipation du discours du grand prêtre d'Isis, qui révèle comme nous l'avons vu l'opposition entre la Fortune aveugle (*Fortunae caecitas*) et sacrilège (*nefaria*) et la *Fortuna uidens* d'Isis, c'est-à-dire sa providence, opposition qui est aussi, symboliquement, celle de Typhon et d'Isis.

Or, comme le montre déjà l'extrait que nous venons de citer, cette révélation, loin d'émerger *ex nihilo* au dernier livre de l'œuvre, a en réalité été préparée tout au long des livres précédents, alors même que la Fortune aveugle et malfaisante occupait le devant de la scène. Les dix premiers livres contiennent en effet de nombreuses allusions à l'existence d'un ordre supérieur et d'une providence divine de nature à faire contrepoids à la Fortune même s'ils ne sont pas encore pleinement manifestés. Plusieurs de ces allusions émanent d'ailleurs des réflexions du héros lui-même : ainsi, au livre I, après avoir écouté le récit d'Aristomène qui a mis en lumière le pouvoir néfaste de la Fortune, Lucius, loin de juger qu'il s'agit là d'un conte invraisemblable, déclare que tout advient aux hommes comme l'ont décidé les destins⁴³, ce qui intègre implicitement les manœuvres en apparence désordonnées de la Fortune dans

38 Voir VII, 25, 3.

39 Voir V, 9, 2 ; VII, 2, 4 ; VIII, 24, 1.

40 Voir II, 13, 2 ; III, 14, 3 ; IV, 2, 4 ; VII, 3, 5.

41 Voir IX, 31, 3.

42 Traduction P. Vallette modifiée.

43 Voir I, 20, 3 : *Ego uero, inquam, nihil impossibile arbitror, sed utcumque fata decreuerint ita cuncta mortalibus prouenire.*

l'économie d'un ordre supérieur ; au livre II, témoin de la « lampadomanie » de Pamphile qui prévoit une pluie abondante pour le lendemain en regardant sa lampe, il déclare qu'il n'y a rien là d'étonnant, dans la mesure où les flammes terrestres sont l'émanation d'un feu plus grand, de nature céleste, ce qui les rend porteuses d'une divine prescience⁴⁴ ; au livre III, se croyant menacé de mort dans le procès fictif que lui intentent les habitants d'Hypata lors de la Fête du dieu Rire⁴⁵, il se recommande à la providence divine⁴⁶ ; enfin, au livre IX, il affirme que « rien, quand la Fortune s'y oppose, ne réussit aux enfants des hommes et qu'il n'est ni calcul de prudence ni subtil remède pour renverser ou corriger l'ordonnement fatidique de la divine providence »⁴⁷, phrase assez ambiguë dans le rapport qu'elle pose entre Fortune et providence, mais qui nous paraît suggérer ici encore l'idée que les coups de la Fortune sont, en dernier ressort, permis par la providence qui les inclut dans sa *dispositio fatalis*. Ces différents exemples font voir en Lucius une sorte de *proficiens* stoïcien, ayant dépassé le stade de la *stultitia* sans avoir encore atteint celui de la *sapientia* : ses représentations intellectuelles sur le divin ne sont pas fausses, mais d'une part, il n'a pas su en faire bon usage, et, d'autre part, celles-ci restent incomplètes, car la personnalité d'Isis qui gouverne l'ordre divin dont il sait l'existence lui demeure inconnue.

Par ailleurs, la providence n'est pas seulement pressentie par Lucius, mais également déjà à l'œuvre avant même le livre XI. Sans prendre en compte ici la manifestation de la providence divine en la personne du prêtre égyptien Zatchlas dans le récit enchâssé de Thélyphron, ni son intervention salvifique à la fin du conte d'Éros et Psyché, dont nous parlerons plus loin, on peut en effet faire remarquer qu'à partir du livre VII, la providence, c'est-à-dire la Fortune bienfaisante, commence à entrer en action et à offrir un contrepoids progressivement plus marqué aux coups de la Fortune aveugle qui continue à se déchaîner. Ainsi, au livre VII, Lucius, échappant par miracle à un incendie en plongeant dans une mare d'eau boueuse se trouvant à proximité, y voit un « signe de tête plus joyeux » que la Fortune consent à lui adresser dans son malheur, même si c'est peut-être pour le réserver à de futurs périls⁴⁸ ; au livre IX, le héros voit à deux reprises un salut venu du ciel s'offrir à lui, et, la seconde fois,

⁴⁴ II, 12, 1-2 : *nec mirum, licet modicum igniculum et manibus humanis laboratum, memorem tamen illius maioris et caelestis ignis uelut sui parentis, quid is sit editurus in aetheris uertice diuino praesagio et ipsum scire et nobis enuntiare.*

⁴⁵ Nous reviendrons plus en détail sur cet épisode, *infra*, p. 438-439.

⁴⁶ Voir III, 7, 2 : *casumque praesentem meum commendans deum prouidentiae.*

⁴⁷ IX, 1, 3-5 : *Sed nimirum nihil Fortuna rennente licet homini natu dexterum prouenire nec consilio prudenti uel remedio sagaci diuinae prouidentiae fatalis dispositio subuerti uel reformari potest* (traduction P. Vallette modifiée).

⁴⁸ Voir VII, 20, 1 : *Sed in rebus scaeuus adfulsit Fortunae nutus hilarior nescio an futuris periculis me reseruans, certe praesente statutaque morte liberans.*

estime que la providence divine a enfin jeté son regard sur lui⁴⁹ ; au livre X, à l'approche du salut isiaque, les pouvoirs maléfiques de la Fortune s'estompent et celle-ci devient *beniuola*, « bienveillante »⁵⁰ et *renidens* « rayonnante »⁵¹ ; enfin, dans ce même livre X, on peut se demander si l'imminence du secours providentiel d'Isis n'est pas suggérée par le fait que Lucius, qui n'a cessé de passer de maître en maître, est vendu pour la dernière fois au prix de onze deniers⁵², ce qui nous renvoie au nombre de la déesse, ainsi que par son arrivée, après sa fuite de Corinthe, au port de Cenchrées, décrit, ainsi que nous l'avons vu, comme un « abri très sûr pour les navires » (X, 35, 3 : *portus etiam tutissimum nauium receptaculum*), ce qui préfigure le *portus Quietis* dont parle le grand prêtre dans son discours, le port du repos où Lucius est enfin parvenu après avoir essuyé les tempêtes de la Fortune.

Le livre XI est donc la mise en pleine lumière de la précellence de l'ordre sur le désordre, ou, dans les termes du dualisme plutarchéen, de la bonne âme du monde sur la mauvaise âme du monde, c'est-à-dire la révélation finale, ici encore, d'Isis comme réalité supérieure que tendait à masquer, sans y parvenir, un de ses doubles dégradés et usurpés, ce double étant ici de nature divine. La métamorphose de la *uoluptas*, l'élévation vers une *magia* supérieure, et le triomphe de la *Fortuna uidens*, sont autant de façons de faire de la révélation d'Isis le dévoilement d'un principe de vérité annoncé à de nombreuses reprises, mais de manière partielle et sur des modes impropres. On retrouve d'ailleurs ce modèle, même s'il n'est pas en prise directe avec le cheminement personnel de Lucius vers la vérité, dans l'opposition que le livre XI suggère entre la religion isiaque et des religions concurrentes qui sont disqualifiées comme contraires à celle-ci même si (ou parce que) elles partagent certaines de ses caractéristiques. Ainsi, la déesse syrienne évoquée au livre VIII, c'est-à-dire Atargatis⁵³, se trouve qualifiée d'*omnipotens et omniparens*, « toute-puissante et mère de toutes choses »⁵⁴, ce qui en fait potentiellement une rivale d'Isis, mais elle est implicitement discréditée par les mœurs infâmes de ses fidèles et par l'inspiration purement factice de l'un d'entre eux, qui s'oppose à celle,

49 Voir IX, 3, 3 : *Sed unus ex his, de caelo scilicet missu mihi sospitator* ; 27, 1 : *Sic erili contumelia me cruciatum tandem caelestis respexit prouidentia*.

50 Voir X, 13, 5.

51 Voir X, 16, 2.

52 Voir X, 13, 2 : *uicinis me quibusdam duobus seruis fratribus undecim denariis uendit*. Lucius avait déjà été vendu auparavant à trois reprises pour des prix différents (VIII, 24-25 : 17 deniers ; IX, 10 : 24 deniers ; IX, 31 : 50 deniers).

53 Sur cet épisode, voir J. Griffiths, « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », art. cit., p. 152-153 ; V. Schmidt, « Die Dea Syria und Isis in Apuleius *Metamorphosen* », dans B. Hijmans, V. Schmidt (dir.), *Symposium Apuleianum Groningantum*, Groningen, Forsten, 1981, p. 70-76.

54 Voir VIII, 25, 3.

bien authentique, de Mithra⁵⁵. Quant au monothéisme juif et / ou chrétien, il semble visé dans le personnage de la femme du meunier au livre IX⁵⁶, créature débauchée et criminelle, dont il est dit que « méprisant et foulant aux pieds les puissances divines, au lieu de religion déterminée, elle faisait profession mensongère et sacrilège de croire à un dieu qu'elle proclamait unique » (IX, 14, 5 : *Tunc spretis atque calcatis diuinis numinibus in uicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praediceret unicum*) : il s'agit ici encore d'un effet d'annonce d'Isis, *numen unicum* révélé au livre XI, mais cette annonce est purement négative, car, comme l'a bien souligné V. Schmidt⁵⁷, à un monothéisme intransigeant à l'égard des divinités traditionnelles du paganisme, s'oppose l'hénothéisme isiaque qui subsume, mais ne nie pas ces mêmes divinités.

432

La révélation d'Isis instaure donc une fantastique dialectique des signes, chargés d'annoncer une réalité qui les dépasse et les renverse : pour emprunter une métaphore aux cartes à jouer, tout se passe comme si les dix premiers livres faisaient se succéder des dames de trèfle ou de pique obligées de s'incliner *in fine* devant une dame de cœur plus puissante qu'elles, dont elles annonçaient le rang, mais pas la bonne couleur. Cependant, le livre XI n'est pas seulement préparé par les doubles négatifs d'Isis : il l'est aussi par une série d'épisodes constituant un miroir du salut final de Lucius, mais dont le sens caché n'apparaît en pleine lumière que rétrospectivement.

LA RÉVÉLATION ISIAQUE, ÉLUCIDATION RÉTROSPECTIVE DU SENS CACHÉ DES ÉPISODES DU RÉCIT QUI L'ANNONÇAIENT

Les dix premiers livres des *Métamorphoses* comportent un certain nombre d'épisodes qui annoncent l'intervention salvifique finale d'Isis, non pas de

55 Voir VIII, 27, 6 : *Inter haec unus ex illis bacchatur effusius ac de imis praecordiis anhelitus crebros referens uelut numinis diuino spiritu repletus simulabat sauciam uecordiam, prorsus quasi deum praesentia soleant homines non sui fieri meliores, sed debiles effici uel aegroti* ; à comparer avec XI, 14, 5 (*sacerdos uultu geniali et hercules inhumano*) et 16, 1 (*ad istum modum uaticinatus sacerdos exgreuius fatigatos anhelitus trahens conticuit*).

56 Sur cet épisode, voir notamment : J. Griffiths, « Isis in the *Metamorphoses*... », art. cit., p. 153 ; A. Portolano, *Cristianesimo e religione misteriche in Apuleio*, Napoli, Federico e Ardia, 1972, p. 49-58 ; V. Schmidt, « Reaktionen auf das Christentum in den *Metamorphosen* des Apuleius », *VChr*, 51, 1997, p. 51-71 ; M. Simon, « Apulée et le christianisme », art. cit. ; D. Tripp, « The Baker's Wife... », art. cit. Certains de ces commentateurs ont estimé que le christianisme était plus directement visé que le judaïsme, soit parce que les vices de la femme du meunier ressemblent à ceux qui sont énumérés en 1 Cor., V, 11, le mauvais chrétien selon saint Paul devenant ainsi chez Apulée le modèle du chrétien (Simon suivi par Griffiths), soit parce que ce passage ressortit bien au contexte de la polémique antichrétienne des années 180 dont on a des illustrations chez Fronton, Galien, et Celse (Schmidt).

57 Dans « Reaktionen auf das Christentum... », art. cit.

manière négative comme dans les exemples étudiés précédemment, mais de manière symbolique ou allégorique, le livre XI fournissant alors la clef de compréhension qui faisait au moins en partie défaut. Nous en considérerons cinq, en suivant l'ordre du roman : la scène du piétinement des poissons du marché d'Hypata (I, 24-25) ; l'*ekphrasis* de l'atrium de Byrrhène (II, 4-5) ; l'intervention du prêtre égyptien Zatchlas dans le récit de Thélyphon (II, 28-29) ; la fête du dieu Rire (III, 1-11) ; et enfin le célèbre Conte d'Éros et Psyché (IV, 27 - VI, 24).

L'épisode du piétinement des poissons du marché d'Hypata (I, 24-25)

Le livre I du roman met en scène un épisode assez curieux, au demeurant absent du récit attribué à Lucien. Alors qu'il vient d'acheter au marché d'Hypata un lot de poissons, Lucius tombe nez à nez avec un certain Pythias, son ancien condisciple à Athènes : or celui-ci, ayant appris que son ami a payé la somme de vingt deniers qu'il juge exorbitante pour ce menu fretin, se fait conduire par lui jusqu'au vendeur, et là, tançant vertement ce dernier, ordonne à un huissier qui l'accompagne de piétiner les poissons en les écrasant un à un, à la plus grande consternation de Lucius. Ph. Derchain et J. Hubaux ont jadis souligné⁵⁸, mais sans en tirer de conclusion pour l'économie générale du roman, que nous avons là une transposition d'un rite du culte d'Osiris qui était pratiqué en particulier à Edfou par les prophètes et les scribes, consistant à fouler aux pieds des poissons, symboles du mal. En effet, comme nous l'apprend en particulier le *De Iside* de Plutarque, le hiéroglyphe du poisson servait à signifier l'idée de haine et les prêtres d'Isis et d'Osiris, qui s'abstenaient de tous les poissons, éprouvaient pour eux comme pour la mer une véritable abomination, parce qu'elle était pour eux le symbole de Typhon⁵⁹ ; en outre, cette prévention à l'égard de la mer et des poissons était partagée par les pythagoriciens, qui, comme l'ajoute le *De Iside*, considéraient la première comme une « larme de Cronos », c'est-à-dire un symbole d'impureté⁶⁰, et s'abstenaient eux aussi des seconds à la suite des Égyptiens, comme l'indique un chapitre d'une autre œuvre de Plutarque, les *Propos de table*, qui rapporte l'exposé d'un élève de Modératus de Gadès, nommé... Lucius⁶¹. Or si le fait que le héros d'Apulée porte le même nom que ce dernier est une simple coïncidence dans la mesure où le héros du récit pseudo-lucianique s'appelle lui aussi Loukios, comme probablement,

58 Ph. Derchain et J. Hubaux, « L'affaire du marché d'Hypata dans la "Métamorphose" d'Apulée », *AC*, 1958, p. 100-104.

59 Voir Plut., *De Is.*, 353C-E ; 363D-F ; cf. 358B.

60 Voir *De Is.*, 364A.

61 Voir *Quaest. Conv.*, VIII, 729A sq. Sur ce Lucius originaire d'Étrurie, on pourra se reporter à J. Hershbell, « Plutarch's Pythagorean Friends », *CB*, 60, 1984, p. 74-75.

celui des *Métamorphoses* de « Lucius de Patras », ce n'est en revanche peut-être pas un hasard si Apulée a nommé Pythias, nom formé sur la même racine que Pythagore, l'ami de Lucius qui l'empêche par son geste de manger des poissons. Cet épisode fait d'ailleurs penser au passage de l'*Apologie* dans lequel Apulée rapporte l'anecdote selon laquelle Pythagore, ayant croisé des pêcheurs ramenant un filet plein de poissons, leur aurait payé la somme correspondante à la prise avant de rendre les poissons à la mer⁶² ; il rappelle également la remarque qu'Apulée fait un peu plus loin dans son discours, selon laquelle « manger des poissons est un plus grand crime pour un philosophe que les examiner »⁶³.

434

Or, de même que Lucius ne comprend pas la signification profonde du geste de Pythias, de même le lecteur n'a pas à sa disposition, à ce moment du récit, la clef de compréhension de l'épisode car seul le dénouement isiaque de l'œuvre lui donne pleinement sens et révèle qu'il ne s'agissait pas d'une simple scène comique comme elle peut en produire l'impression à la première lecture. Grâce au livre XI, l'épisode peut en effet être lu rétrospectivement à la fois comme un avertissement adressé à Lucius et comme une préfiguration de son salut final : Pythias, qui peut être considéré comme une sorte d'émissaire de la providence isiaque, détourne son ami du mal en l'empêchant de manger du poisson, c'est-à-dire de se livrer à Typhon, ce qu'il fera malgré tout par sa curiosité et son attrait pour le plaisir charnel ; mais, simultanément, le piétinement des poissons, qui rappelle le rite égyptien d'Edfou, dit la victoire finale d'Isis et d'Osiris ressuscité sur leur ennemi, et par là même la délivrance et la renaissance qui attendent le héros, en même temps que son renoncement à la chair des poissons en tant que prêtre d'Isis⁶⁴. Un schéma tout à fait similaire se retrouve dans le deuxième épisode que nous nous sommes proposé d'étudier, celui de l'*ekphrasis* de l'atrium de Byrrhène.

L'*ekphrasis* de l'atrium de Byrrhène (II, 4-5)

Au début du livre II, Lucius fait une nouvelle rencontre avec un être auquel il a été lié par le passé (et ce motif souligne la parenté de fonction des deux épisodes) : sa parente Byrrhène, issue comme sa mère, avec laquelle elle fut nourrie, de la famille de Plutarque, et qui l'a élevé elle-même⁶⁵. Byrrhène offre alors au héros l'hospitalité, et celui-ci parvient bientôt dans sa demeure, où il

⁶² *Apol.*, 31, 2-3.

⁶³ *Ibid.*, 41, 2 : *atqui maius crimen est philosopho comesse piscis quam inspicere.*

⁶⁴ Voir, pour une analyse en partie convergente de l'épisode, N. Fick, « Pythias et le rituel égyptien du marché d'Hypata », N. Fick., J.-C. Carrière (dir.), *Mélanges Étienne Bernand*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 251-263.

⁶⁵ II, 3, 1-2.

découvre un magnifique atrium dont il ne peut se lasser de repaître ses yeux⁶⁶, et dont la description détaillée, absente ici encore de l'*Onos*, est offerte au lecteur. L'œuvre maîtresse de la salle, qui en occupe le centre, est un vaste bloc de marbre de Paros représentant la déesse Diane, flanquée de ses chiens de chasse, et épiée par le regard curieux (II, 4, 10 : *curioso optutu*) d'Actéon, déjà presque transformé en cerf (*ibid.* : *proiectus iam in ceruum ferinus*). Comme l'a noté A. Wlosok⁶⁷, c'est à dessein qu'Apulée a transformé les données traditionnelles du mythe, tel qu'il se lit par exemple dans les *Métamorphoses* d'Ovide, où Actéon, simple jouet du destin⁶⁸, surprend bien malgré lui la déesse : le jeune homme cherche ici à assouvir sa *curiositas*, à jouir d'un spectacle divin qu'il ne devrait pas voir. La scène est donc bien évidemment un reflet des aventures du héros qui payera d'une transformation en quadrupède sa curiosité, en même temps qu'une nouvelle mise en garde que lui envoie la providence divine qui a guidé ses pas en ce lieu : c'est ce que confirment d'ailleurs aussitôt après les propos de Byrrhène, dont la formule en apparence anodine « Tout ce que tu vois est à toi » (II, 5, 1 : *Tua sunt cuncta quae uides*) signifie en réalité que Lucius a devant les yeux son propre destin, et qui le met ensuite en garde contre Pamphile en lui révélant qu'elle est une redoutable magicienne⁶⁹.

Cependant, il faut accorder au terme *cuncta* dans la phrase sibylline de Byrrhène toute l'importance qu'il mérite : c'est bel et bien *tout* l'atrium qui doit être pris en compte si l'on veut y voir un reflet plus exact du destin de Lucius. En effet, si l'on ne considérait que le marbre central représentant Diane et Actéon, seuls la faute, le châtement et la mort de Lucius seraient préfigurés, mais pas son salut. Or, comme on le soulignera à la suite de certains commentateurs⁷⁰, ce salut est précisément annoncé par les statues placées aux quatre angles de la pièce, évoquées dès le début de l'*ekphrasis*, mais qui sont vite éclipsées par la description beaucoup plus fournie de la spectaculaire scène centrale : ces statues représentent chacune la « déesse palmaire » aux ailes déployées, c'est-à-dire la Victoire, effleurant du pied une boule mobile toute prête à s'envoler, qu'il

66 II, 5, 1 : *Dum haec identidem rimabundus eximie delector [...]*. Pour une analyse de l'épisode à la lumière de cette expression, voir l'article de 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, 2001, p. 135-148.

67 Dans « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 147.

68 Voir Ov., *Met.*, III, 176 : *sic illum fata ferebant*.

69 P. James interprète même le personnage de Byrrhène comme une « épiphanie indirecte » d'Isis, offrant un secours que Lucius méprise : voir *Unity in Diversity. A Study of Apuleius' « Metamorphoses »*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms-Weidmann, 1987, p. 239-246.

70 Voir C. Marangoni, « Per un'interpretazione delle *Metamorfosi* di Apuleio: l'episodio degli otri (II, 32) e la *ekphrasis* dell'atrio di Birrena (II, 4) », *AAPat*, 89/3, 1976-1977, p. 97-104 ; R. Peden, « The Statues in Apuleius' *Metamorphoses* 2.4 », *Phoenix*, 39, 1985, p. 380-383.

convient d'interpréter comme un symbole de l'instabilité de la Fortune⁷¹. Comme on le voit, c'est ainsi le triomphe final de Lucius sur la *Fortuna caeca* grâce à la providence d'Isis ici assimilée à la Victoire qui est annoncé, son envol contemplatif et son accès à l'immortalité au-delà du désordre du monde. Il n'est dès lors pas surprenant de retrouver la palme dans les attributs d'Isis au livre XI, puisque ce sont des feuilles de palmier, dont il nous est rappelé comme à dessein qu'il est l'arbre de la victoire, qui constituent la matière dont sont tressées les sandales de la déesse telle qu'elle apparaît à Lucius (XI, 4, 3 : *pedes ambrosae tegebant soleae palmae uictricis foliis intextae*). Dans ces conditions, nous ne pouvons pas souscrire à l'analyse récente proposée par G. Sauron selon laquelle cet épisode illustrerait une conception archaïque de la divinité vengeresse incarnée par Diane, appelée à être dépassée successivement par l'approche philosophique et abstraite du salut suggérée dans le Conte d'Éros et Psyché, puis par la révélation d'Isis, puissance cosmique et salutaire⁷² : sans aborder encore la question du Conte, on peut dire que la vengeance cruelle de Diane, associée au motif de la boule mobile, illustre non une conception ancienne de la divinité, mais, conformément au dualisme mis en lumière par le discours du grand prêtre, la *Fortuna saeva et caeca* en lutte contre la providence isiaque, mais vaincue par elle, comme le suggère l'épisode en mettant en scène la Victoire. Cette victoire de la providence isiaque sur les forces du mal, nous la trouvons même déjà à l'œuvre dans le récit de Thélyphron, qui fait intervenir la figure du prêtre égyptien Zatchlas.

Le prêtre Zatchlas (II, 28-29)

Lors d'un dîner organisé par Byrrhène et auquel Lucius a été invité, un des convives, Thélyphron, qui a été complètement défiguré par des sorcières de Thessalie qui, par méprise, se sont emparées de son nez et de ses oreilles à la place de ceux du mort du même nom dont il avait la garde, raconte comment ce mort fut rappelé quelques instants à la vie par le prêtre égyptien Zatchlas, afin que soit révélé au grand jour l'auteur de son assassinat, qui n'est autre que sa jeune épouse. Voici comment est introduite la figure de Zatchlas, dont le vieil oncle de la victime implore l'aide :

*Ergo igitur senex ille : « Veritatis arbitrium in diuinam prouidentiam reponamus.
Zatchlas adest Aegyptius propheta primarius, qui mecum iam dudum grandi*

⁷¹ II, 4, 1 : *Atria longe pulcherrima columnis quadrifariam per singulos angulos stantibus attolerabant statuas, palmaris deae facies, quae pinnis explicitis sine gressu pilae uolubilis instabile uestigium plantis roscidis delibantes nec ut maneant inhaerent et iam uolare creduntur.*

⁷² Voir G. Sauron, « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », *REL*, 85, 2007, p. 131-154.

praemio pepigit reducere paulisper ab inferis spiritum corpusque istud postliminio mortis animare », et cum dicto iuuenem quempiam linteis amiculis iniectum pedesque palmeis baxeis inductum et adusque deraso capite producit in medium. Huius diu manus deosculatus et ipsa genua contingens : « Miserere, » ait « sacerdos, miserere per caelestia sidera per inferna numina per naturalia elementa per nocturna silentia et adyta Coptica et per incrementa Nilotica et arcana Memphitica et sistra Phariaca [...] » (Met., II, 28, 1-3.)

Le vieillard reprit donc : « Remettons à la providence divine le soin d'être l'arbitre de la vérité. Nous avons ici l'Égyptien Zatchlas, prophète de premier ordre, qui, moyennant un prix très élevé, est convenu déjà avec moi de ramener pour un moment des enfers l'esprit du défunt et d'animer ce corps en lui accordant le droit de revenir de la mort ». Parlant ainsi, il fait avancer au milieu de la foule un jeune homme vêtu de tuniques de lin, les pieds chaussés dans des sandales en fibre de palmier et la tête complètement rasée. Lui baisant longuement les mains, et lui touchant même ses genoux : « Pitié, dit-il, ô prêtre ; pitié, par les astres du ciel, par les divinités infernales, par les éléments de la nature, par le silence des nuits, par les sanctuaires de Coptos, les crues du Nil, les mystères de Memphis et les sistras de Pharos [...] »⁷³

Comme on le voit, ce passage, lui aussi absent de l'*Onos*, et pour cause, constitue l'une des annonces les plus explicites du livre XI. Zatchlas, *propheta primarius*⁷⁴, n'est en effet rien d'autre qu'un prêtre d'Isis, comme le montrent sans ambiguïté non seulement son apparence extérieure avec ses vêtements de lin, ses sandales en palmier (et l'on retrouve ici une nouvelle occurrence du motif étudié plus haut) et sa tête rasée, mais aussi la liste des réalités sacrées invoquées par le vieillard dans la prière qu'il adresse au prêtre : tandis que les astres du ciel, les divinités infernales, les éléments de la nature et le silence nocturne nous renvoient aux divers aspects de la puissance isiaque et à l'expérience de l'initiation⁷⁵, les quatre groupes suivants associent quelques lieux égyptiens fameux habités par la présence d'Isis à différents aspects de sa religion (temples, mystères, sistras ; quant au motif des crues du Nil, il pourrait être une allusion, comme l'a suggéré J. Griffiths⁷⁶, au fait qu'Isis était identifiée à la déesse Sothis, elle-même personnification de l'étoile Sirius dont le lever au début du mois de juillet coïncide avec la crue annuelle du Nil). De plus, cet épisode où Zatchlas, qui fait office de représentant de la providence divine (*diuina prouidentia*),

⁷³ Traduction P. Vallette modifiée.

⁷⁴ Le terme de *propheta* revient pour qualifier Zatchlas en II, 28, 6 et 29, 4. Sur les enjeux de la notion de *propheta* dans l'ensemble du corpus apuléien, voir *supra*, p. 417-418.

⁷⁵ Voir sur ce point P. Grimal, « Le calame égyptien... », art. cit., p. 349-350.

⁷⁶ J. Griffiths, « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », art. cit., p. 143-145.

ressuscite pour quelques instants un mort, préfigure le salut final de Lucius par la providence isiaque et sa renaissance dans sa double dimension corporelle et spirituelle, tandis que le prix élevé (*grandi praemio*) exigé par le prêtre en échange de son opération semble annoncer le coût des initiations successives du héros. Mais ce dernier ne correspond pas seulement à la figure du mort rappelé à la vie dans cette scène : il convient en effet de voir dans Zatchlas lui-même, prêtre d'Isis à la tête totalement rasée et dont on nous dit qu'il est encore un jeune homme (*iuuenem quempiam*), une image anticipatrice de Lucius, à qui sa vocation future est révélée, mais de manière indirecte et voilée. Si le lecteur peut, avec le héros qui écoute le récit de Thélyphron, comprendre que Zatchlas renvoie à Isis bien que celle-ci ne soit pas nommée, en revanche, la dimension symbolique de cet épisode et sa fonction de miroir proleptique du livre XI, n'apparaissent que rétrospectivement, une fois éclos la révélation finale. La Fête du dieu Rire va nous fournir encore un exemple de ce schéma.

438

La fête du dieu Rire (III, 1-11)

Le début du livre III des *Métamorphoses* met en scène un épisode célèbre, ici encore sans équivalent dans le récit pseudo-lucianique : Lucius, qui croit avoir tué trois brigands qui tentaient de pénétrer nuitamment dans la demeure de son hôte Milon (fin du livre II) est traîné dès le lendemain matin en justice et doit répondre de ses actes devant un tribunal qui l'accuse d'avoir assassiné trois honnêtes citoyens ; mais il s'agit en réalité d'une parfaite mystification organisée par les habitants d'Hypata dans le cadre de la fête du dieu Rire, car les trois tués dont on a amené les corps se révèlent être trois outres gonflées. Il revient à Pierre Grimal⁷⁷, à notre sens, d'avoir fourni l'analyse la plus pertinente de cet épisode⁷⁸. Il a en effet rapproché cette fête du Rire des *Hilaria* que les Romains célébraient en l'honneur de Cybèle le 25 mars⁷⁹, et d'Isis le 3 novembre⁸⁰, fêtes de la joie de la résurrection respective d'Attis et d'Osiris, du triomphe sur la mort et le mal⁸¹.

77 P. Grimal, « La fête du rire dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catania, Edigraf, 1972, t. III, p. 457-465.

78 Pour d'autres approches, voir par exemple : H. Habinek, « Lucius' Rite of Passage », *MD*, 25, 1990, p. 49-69 ; J. Penwill, « *Ambages reciprocae* », art. cit., p. 5 ; N. Slater, « Spectator and Spectacles in Apuleius », dans S. Panayotakis, (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 85-100 ; W. Stephenson, « The Comedy of Evil in Apuleius », *Arion*, 3, 1964, p. 87-93.

79 Voir Macr., *Sat.*, I, 21, 10.

80 C'est ce que nous apprend le calendrier de Philocalus, dit chronographe de 354 : voir F. Dunand, *Le Culte d'Isis...*, op. cit., t. III, p. 237-238.

81 P. Grimal, « Le fête du rire... », art. cit., p. 463 souligne également de manière très intéressante que, dans le traité hermétique de la *Korè Kosmou*, 28, le Rire (Γέλως) est présenté comme l'un des dons faits aux hommes par Aphrodite pour supporter les malheurs de l'existence.

Or Lucius, qui se voyait déjà compté parmi les morts⁸², est sauvé *in fine* par la bénédiction du dieu Rire :

Iste deus auctorem et actorem suum propitius ubique comitabitur amanter nec unquam patietur ut ex animo doleas sed frontem tuam serena uenustate laetabit adsidue. (*Met.*, III, 11, 14.)

Ce dieu, toi qui en as été l'auteur et l'acteur, il t'accompagnera toujours de sa faveur et de son amitié, et ne permettra jamais que tu souffres dans ton âme, mais sans cesse il éclairera joyeusement ton front d'une grâce sereine⁸³.

Cette bénédiction, comme le note Grimal, ne se réalise véritablement que dans le salut final du héros par Isis dont elle est ainsi une nouvelle préfiguration : on pourra ici ajouter l'hypothèse selon laquelle le couple *auctor et actor* nous renvoie, au-delà de son sens immédiat, au double statut de Lucius, celui de personnage rencontrant Isis au terme de ses épreuves, et de narrateur de sa propre histoire, qui, continuant à être habité par la déesse, créera lui-même en dehors du cadre du récit rétrospectif, pour le plaisir du lecteur, des indices annonçant de manière voilée l'illumination isiaque. Avant d'aborder ce point, il nous reste à présenter le plus éclatant et le plus célèbre des miroirs de l'expérience du héros promenes le long de son chemin pour l'éclairer sur le sens de ses aventures et lui faire entrevoir son salut final : le Conte de Cupidon et Psyché, long récit enchâssé raconté, pour la distraire de ses malheurs, à la jeune Charité par une vieille femme dans la grotte des brigands, et dont Lucius, désormais transformé en âne, est également l'auditeur.

Le conte de Cupidon et Psyché (IV, 27-VI, 24)

Il ne nous sera évidemment pas possible d'aborder de manière systématique l'ensemble des problèmes posés par cet épisode, le plus étudié du roman avec le livre XI : nous nous bornerons ici à déterminer dans quelle mesure le « Conte » peut être considéré comme un miroir du récit principal et à examiner l'incidence de sa dimension platonicienne sur l'interprétation de la révélation d'Isis⁸⁴.

L'héroïne du Conte, Psyché, possède une caractéristique essentielle qui en fait une image de Lucius : sa *curiositas*. Ce motif scande en effet le récit de ses aventures : avertie par Cupidon des conséquences funestes de la « curiosité sacrilège » qui consisterait à chercher à connaître son visage⁸⁵, Psyché, qui garde

⁸² Voir *Met.*, III, 9, 8 : *Quamquam enim iam in peculio Proserpinae et Orci familia numeratus.*

⁸³ Traduction P. Vallette modifiée.

⁸⁴ Pour un échantillon des nombreuses études consacrées au Conte, voir notre bibliographie p. 484-491.

⁸⁵ Voir V, 6, 6 : *terruit ne quando sororum pernicioso consilio suasa de forma mariti quaerat neue se sacrilega curiositate de tanto fortunarum suggestu pessum deiciat nec suum postea contingat amplexum.*

dans un premier temps mémoire de cet avertissement⁸⁶, finit par céder aux conseils malveillants de ses deux sœurs jalouses qui lui ont fait croire que son amant n'était autre qu'un monstrueux serpent, et, pour en avoir le cœur net, brave l'interdiction qui lui avait été faite en approchant une lampe du visage de Cupidon endormi (VI, 22), puis en examinant et en touchant avec une curiosité insatiable les armes de celui-ci⁸⁷ ; plus loin dans le Conte, la jeune femme est une nouvelle fois mise en garde contre les dangers de sa curiosité, cette fois-ci par une tour magique qui lui recommande de ne pas ouvrir la boîte qu'elle doit aller chercher aux Enfers⁸⁸ ; mais Psyché, dans un mouvement de « curiosité téméraire »⁸⁹, ouvre la boîte, ce qui la plonge dans un sommeil de mort dont la sauve Cupidon tout en déplorant qu'elle ait été perdue pour la seconde fois par sa curiosité⁹⁰. Dans les deux cas, Psyché cède donc à la tentation de voir ce qu'elle ne doit pas voir, de forcer les secrets du divin sans le laisser se révéler spontanément à elle, faute que Lucius commet, de son côté, avec la magie : le lien entre ces deux fautes est d'ailleurs confirmé par le motif commun de la lampe, instrument, comme nous l'avons vu, des sortilèges de Pamphile, et, ici, de la lumière sacrilège qui vient dévoiler le visage de Cupidon. En outre, la faute de Psyché l'expose aux persécutions de Vénus, qui, déjà jalouse de se voir concurrencée par la beauté de la jeune femme, est furieuse d'apprendre que sa rivale s'est unie avec son fils à son insu : elle se met alors à la pourchasser à travers le globe, avant de la soumettre à une série d'épreuves qui la mettent à plusieurs reprises en danger de mort. Le déchaînement, la cruauté de Vénus (*saeuire, saeuitia*) à l'égard de Psyché⁹¹ en font l'équivalent de la *Fortuna saeuientis* qui frappe Lucius de ses coups⁹², même s'il convient de souligner que la Fortune apparaît aussi dans le Conte, sans pouvoir être parfaitement identifiée à Vénus⁹³.

Mais, une fois établies les équivalences Lucius-Psyché et Fortune (*saeua*)-Vénus, à quelle figure du Conte peut-on associer Isis ? Le texte d'Apulée est ici d'une

86 Voir V, 19, 3 : *malumque grande de uultus curiositate praeminatur.*

87 Voir V, 23, 1 : *Quae dum insatiabili animo Psyche, satis et curiosa, rimatur atque pertrectat et mariti sui miratur arma.*

88 Voir VI, 19, 7 : *tibi censeo, ne [...] diuinæ formositate abditum curiosius temptare thensaurum.*

89 Voir VI, 20, 5 : *mentem capitur temeraria curiositate.*

90 Voir VI, 21, 4 : *Ecce rursum perieras, misella, simili curiositate.*

91 Voir V, 31, 3 : *Veneris iram saeuientem* ; VI, 2, 6 : *deae tantae saeuientis ira* ; VI, 5, 3 : *saeuientis impetus eius* ; VI, 10, 5 : *socrusque saeuitiam* ; VI, 16, 1 : *nutum deae saeuientis*. Voir aussi VI, 2, 2 : *Totum per orbem Venus anxia disquisitione tuum uestigium furens animi requirit.*

92 Voir *supra*, p. 428-429 pour les termes *saeuientis / saeua / saeuitia* appliqués à la Fortune.

93 Voir V, 5, 2 : *exitabile tibi periculum minatur fortuna saeuior* ; V, 9, 2 : *orba et saeua et iniqua Fortuna* ; V, 11, 3 : *Velitatur Fortuna eminus, ac nisi longe firmiter praecaues mox comminus congregietur*. Dans le premier et le troisième cas, qui constituent un avertissement de Cupidon à Psyché, l'action de la *Fortuna* correspond plus ou moins à la vengeance de Vénus ; en revanche, dans le deuxième cas, où il s'agit des plaintes des sœurs de Psyché qui s'estiment lésées par le sort, la Fortune n'a évidemment rien à voir avec Vénus.

grande subtilité, et il n'y pas *une* figure qui serait à elle seule l'image de la déesse : cette image est en réalité diffractée entre tous les personnages, ou presque, du Conte. Isis se cache, en première analyse, derrière le masque de Jupiter : c'est en effet la « bonne providence » du dieu, à qui l'innocence de l'âme de Psyché n'a pas échappé, qui lui envoie son aigle royal pour l'aider à surmonter la troisième épreuve que lui a imposée Vénus⁹⁴ ; c'est encore grâce à l'intervention finale de Jupiter que Psyché doit de voir la fin de ses malheurs et d'être admise au rang des dieux, la colère de Vénus étant à ce point désarmée que la déesse va même jusqu'à danser au repas de noces de son fils et de son ancienne rivale (VI, 23-24). Jupiter est donc ici une image de la *Providentia*, c'est-à-dire de la *Fortuna uidens* d'Isis, qui assiste son protégé au cœur de ses malheurs avant de l'en délivrer totalement au moyen d'une intervention salvatrice finale ; quant à l'apothéose qu'il offre à Psyché, celle-ci peut être comparée à la renaissance et à la promesse d'immortalité dont Isis gratifie Lucius.

En seconde analyse, on remarquera que la déesse du livre XI projette également son image sur trois autres divinités du Conte : Cérès, Junon, et même Vénus. Les prières que Psyché adresse aux deux premières pour implorer leur aide (VI, 2, 3-6 et VI, 4, 1-3) préfigurent en effet celle de Lucius au début du livre XI, une étroite correspondance avec cette dernière étant même ménagée dans le deuxième cas : le motif de la multiplicité des noms et des lieux de culte attachés à Junon annonce l'hésitation de Lucius devant la multiplicité des identités possibles de la déesse suprême⁹⁵, tandis que l'appel à la pitié divine est formulé en des termes très proches dans ces deux prières⁹⁶ ; en outre, la prière de Psyché à Cérès, qui l'implore « au nom des secrets inviolables des cistes » (VI, 2, 4 : *per tacita secreta cistarum*) et de tout ce que couvre d'un voile de silence le sanctuaire de l'attique Éleusis (*ibid.*, 5 : *et cetera quae silentio tegit Eleusinis Atticae sacrarium*), fait signe par anticipation vers la corbeille renfermant les objets secrets de la religion isiaque qui passe devant les yeux de Lucius au cours de la procession sacrée (XI, 11, 2 : *cista secretorum capax penitus celans operata magnificentiae religionis*) et vers l'initiation aux mystères de la déesse égyptienne⁹⁷.

94 Voir VI, 15, 1 : *Nec Providentiae bonae graues oculos innocentis animae latuit aerumna. Nam supremi Iouis regalis ales illa repente propansis utrimque pinnis affuit rapax aquila.*

95 Voir VI, 4, 1 : *sive tu Sami, quae sola partu uagituque et alimonia tua gloriatur, tenes uetusta delubra, sive celsae Carthaginis, quae te uirginem uectura leonis caelo commeantem percolit, beatas sedes frequentas, seu prope ripas Inachi, qui te iam nuptam Tonantis et reginam deorum memorat, inclitis Argiuorum praesides moenibus, quam cunctus oriens Zygiam ueneratur et omnis occidens Lucinam appellat.*

96 Comparer VI, 4, 3 : *sis meis extremis casibus Iuno Sospita meque in tantis exanclatis laboribus defessam imminenti periculi metu libera* et XI, 2, 4 : *tu meis iam extremis aerumnis subsiste, tu fortunatam conlapsam adfirma, tu saeuus exanclatis casibus pausam pacemque tribue.*

97 On notera ici, à la suite de J. Tatum, *Apuleius and the « Golden Ass »*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1979, p. 158, un fait curieux qui a peu de chances d'être une coïncidence : en additionnant le nombre de mots contenus dans les deux prières de Psyché, on obtient un

Quant à Vénus, elle se décrit au début du Conte, pour justifier son courroux à l'égard des hommages rendus à la beauté de Psyché au détriment de la sienne, comme « la mère antique de la nature, l'origine première des éléments (IV, 30, 1 : *En rerum naturae prisca parens, en elementorum origo initialis*), termes qui se retrouvent pratiquement à l'identique dans le discours par lequel Isis se présente à Lucius (XI, 5, 1 : *rerum nature parens, elementorum omnium domina saeculorum progenies initialis*). Par ailleurs, les initiations successives qu'Isis exige de Lucius sont préfigurées par la série d'épreuves que Vénus impose à Psyché, et la dernière d'entre elles, qui conduit la jeune femme à descendre aux Enfers avant de revoir la lumière du jour (VI, 20, 1-5), annonce l'expérience de la catabase et de l'illumination lors de l'initiation (XI, 23) : mais, alors que la première descente aux Enfers était destinée, dans l'intention initiale de Vénus, à faire périr Psyché, la seconde, purement symbolique, est un don par lequel Isis fait accéder Lucius au statut de *renatus* présent et futur. Il apparaît dans ces conditions que le trait d'union entre Cérès, Junon et Vénus tient à ce que ces trois déesses, qui font justement partie de la liste des hypostases isiaques⁹⁸, sont, un peu à la manière de Photis ou de Pamphile dans le récit principal, des doubles au moins en partie négatifs d'Isis : à la persécution de Vénus contre Psyché répond en effet le refus de Cérès et de Junon de venir en aide à la jeune mortelle au nom de leur solidarité avec la première⁹⁹. Et l'on observera ici avec intérêt que la transition du Conte vers le livre XI, qui présente en la figure d'Isis une divinité réellement secourable, mime en un sens, sur le plan historique, la subversion des cadres du paganisme traditionnel au profit de la religion isiaque, capable de répondre aux aspirations spirituelles nouvelles de l'époque impériale¹⁰⁰.

En troisième lieu, Isis a aussi pour correspondants symboliques Cupidon ainsi que la fille qui naît, à la fin du Conte, de l'union du dieu avec Psyché. La vision par cette dernière de son mystérieux amant à la lumière de la lampe est en effet une véritable épiphanie qui annonce à maints égards la manifestation d'Isis à Lucius au début du livre XI¹⁰¹ ; quant à l'union finale de Psyché avec

total de 166 mots, ce qui est exactement le nombre de mots de chacune des deux prières de Lucius à Isis (XI, 2 et XI, 25).

⁹⁸ Voir XI, 5, 2-3 : *Paphiam Venerem [...] Eleusinii uetusti Actaeam Cererem, lunonem alii*.

⁹⁹ Voir VI, 3, 1-2 et 4, 4-5.

¹⁰⁰ E. Kenney, parle, au sujet des prières de Psyché à Cérès et à Junon, d'*adumbrationes* de l'unité mystique supérieure révélée à la fin du roman dans la figure d'Isis, l'élan vers celle-ci étant provisoirement contré par le retour au plan mythologico-littéraire, dans lequel Cérès et Junon sont, comme Vénus, des divinités plus ou moins ridiculisées : voir « Psyche and her Mysterious Husband », dans D. Russell (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 175-188. J. Penwill suggère pour sa part que les dieux du Conte correspondent au modèle proscrit par Platon dans les livres II et III de la *République* : voir « Slavish Pleasures... », art. cit., p. 56.

¹⁰¹ Voir V, 22, 3-6, à comparer avec XI, 3-4 : on retrouve notamment dans ces deux descriptions les motifs du visage divin, de la chevelure, de la parure de fleurs, et de la lumière éclatante.

Cupidon, récompense ultime de ses épreuves, elle peut être vue comme une image de l'union mystique de Lucius avec Isis, du fidèle avec son dieu, et, à cet égard, la fille qui est le fruit des amours de la jeune femme divinisée avec son époux, nommée *Voluptas*, (VI, 24, 4) préfigure l'*inexplicabilis uoluptas* que ressent Lucius en contemplant la statue de la déesse dans son temple (XI, 24, 5), en même temps que la joie (*gaudens*) sur laquelle se terminent ses aventures¹⁰². Par ailleurs, à la conversion de la *uoluptas* dans le parcours de Lucius, qui de charnelle et servile avec Photis, devient spirituelle et libératrice avec Isis, correspond celle de l'union de Psyché avec Cupidon, qui, de relation amoureuse entre un dieu et une mortelle, devient un mariage conforme au droit entre époux de même rang, Psyché étant désormais divinisée¹⁰³.

Enfin, en quatrième et dernier lieu, on pourrait voir une projection d'Isis jusque dans la figure de Psyché. Cette idée a notamment été soutenue par R. Merkelbach¹⁰⁴, qui, dans une analyse intéressante mais trop unilatérale et discutable dans le détail¹⁰⁵, voit dans les errances et les douloureuses épreuves de Psyché en quête de son bien-aimé une image des tribulations d'Isis à la recherche de son époux Osiris, ce qui annoncerait ainsi l'expérience centrale des mystères de la déesse.

On pourrait résumer les analyses précédentes en disant que l'image d'Isis est d'une certaine manière réfléchie sur quatre des pôles fondamentaux du schéma actantiel de Greimas appliqué au Conte : l'adjuvant (Jupiter), les opposants (Vénus, Cérès, Junon), l'objet (Cupidon), et le sujet même de la quête (Psyché) font en effet tous signe à différents degrés vers la déesse, comme le montre une lecture rétrospective éclairée par la révélation du livre XI. Il y a là une complexité saisissante qui met en lumière le statut particulier du Conte au sein des multiples miroirs du récit principal et suggère en même temps l'idée de la totalité isiaque : totalité déjouant les contradictions du monde et capable de déposer son image dans les êtres et les réalités les plus opposés, appelés à être ultimement réunis dans le principe unique qu'ils annoncent chacun de manière partielle.

Mais si le Conte a une telle importance dans la perspective de l'interprétation de la révélation isiaque, c'est aussi en raison de l'allégorie platonicienne dont il est le support. Même si les opinions peuvent diverger sur l'étendue du prisme

¹⁰² On comparera les deux clausules : *quam Voluptatem nominamus et gaudens obibam* (XI, 30, 5).

¹⁰³ Voir les propos de Jupiter en VI, 23, 4 : *lam faxo nuptias non impares sed legitimas et iure ciuili congruas*.

¹⁰⁴ R. Merkelbach, *Roman und Mysterium...*, op. cit., p. 4 sq.

¹⁰⁵ Voir d'ailleurs la critique qu'en fait J. Griffiths, « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius » art. cit., p. 150-151.

allégorique dans le Conte¹⁰⁶, force est cependant de reconnaître que celui-ci, à travers les aventures de Psyché et de son amant Cupidon, dit au moins en partie autre chose que cette seule matière littérale : l'ascension de l'âme (Psyché) vers le divin grâce à la médiation de l'amour (Cupidon), conformément à la leçon du *Phèdre* (246a-257b) et du *Banquet* (201d-212c). Un des passages les plus importants à cet égard est la scène où Psyché, après avoir regardé son amant à la lumière de la lampe et l'avoir réveillé en faisant tomber sur lui une goutte d'huile, s'accroche à sa jambe droite tandis qu'il prend son envol, mais, après avoir vainement tenté de le suivre, finit, épuisée, par se laisser tomber à terre¹⁰⁷ : la plupart des commentateurs ont reconnu ici un écho au passage du mythe du *Phèdre* où l'âme qui n'a pas vu le divin, en proie à l'oubli et à la perversion, perd ses ailes et s'abat sur la terre (248c). On pourrait certes opposer à ce rapprochement le fait que Psyché, contrairement à l'âme décrite par Platon, est déchue pour avoir vu le divin¹⁰⁸ : mais une telle objection n'est pas totalement pertinente parce que la vision du visage de Cupidon par Psyché est une vision dérobée, acquise dans l'oubli des avertissements du dieu et dans la perversion de la curiosité, les sœurs malveillantes et mauvaises conseillères de Psyché pouvant être considérées à cet égard comme une image des désirs terrestres qui s'opposent à l'ascension de l'âme, à l'idéal exprimé dans la célèbre maxime d'origine pythagoricienne ἔπου θεῶν, « suis Dieu »¹⁰⁹. Dès lors, il se produit comme un échange de lumière entre le Conte et le livre XI, car, si ce dernier révèle rétrospectivement que le premier était un miroir du cheminement vers Isis, réciproquement le Conte, dont la dimension allégorique rejaillit sur le livre XI à la faveur des correspondances entre les deux épisodes, invite à rechercher la dimension platonicienne latente de la révélation finale, à voir dans l'expérience religieuse de Lucius, au-delà de son ancrage dans la religion isiaque, une figuration de l'assimilation à Dieu (ὁμοίωσις θεῶν) : tandis que pour le héros qui en est l'auditeur le Conte est un nouvel avertissement sur les dangers de la curiosité en même temps qu'une nouvelle assurance du salut final qui l'attend, pour le lecteur, il est un avertissement sur la nécessité de ne pas s'en tenir à la lettre du livre XI et de ne pas oublier que son auteur est un *philosophus*

¹⁰⁶ Voir à ce sujet la synthèse proposée par C. Moreschini, *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, Napoli, D'Auria, 1994, p. 26 sq.

¹⁰⁷ Voir V, 24, 1 : *At Psyche statim resurgentis eius crure dextero manibus ambabus adrepto sublimis euectionis adpendix miseranda est et per nubilas plagas penduli comitatus extrema consequia tandem fessa delabitur solo.*

¹⁰⁸ C'est ce que souligne C. Moreschini, dans son article « Elementi filosofici nelle *Metamorphosi* di Apuleio », *Koinonia*, 17, 1993, p. 109-123.

¹⁰⁹ Apulée fait sienne cette maxime en *Plat.*, 253 : voir la note de l'édition J. Beaujeu, éd. cit., p. 303-304.

Platonius, qui, ayant sans aucun doute bien lu son *De Iside*, sait que les mystères d'Isis sont une image de l'élévation platonicienne vers l'intelligible.

Les différents exemples que nous avons étudiés, de l'affaire du piétinement des poissons du marché d'Hypata jusqu'au Conte de Cupidon et Psyché¹¹⁰, nous montrent ainsi avec quel art consommé Apulée a fait se succéder des épisodes qui sont autant de préfigurations, de répétitions avant l'heure, ou encore, pour emprunter cette image à un commentateur, de négatifs d'une photographie développée en pleine lumière au livre final¹¹¹. Or, tandis que ces miroirs sont intégrés à l'univers des aventures de Lucius qui en est à chaque fois l'acteur ou le spectateur, et sont donc aussi des signes disposés le long du parcours initiatique du héros, une dernière série d'éléments au sein des *Métamorphoses* fait signe vers la révélation finale en dehors du champ du récit rétrospectif : ces éléments, qui sont liés au second titre de l'œuvre, l'*Âne d'or*, à son prologue et enfin à son architecture en onze livres, sont cette fois destinés au seul lecteur.

LA RÉVÉLATION D'ISIS, RÉPONSE AUX ÉNIGMES DU TITRE, DU PROLOGUE ET DE LA STRUCTURE DE L'ŒUVRE

Le titre « l'Âne d'or » (*Asinus aureus*)

À côté du titre *Métamorphoses* hérité des μεταμορφώσεων λόγοι de « Lucius de Patras »¹¹², le roman d'Apulée était également connu dès l'Antiquité sous le nom d'*Asinus aureus*¹¹³, et il nous paraît probable de supposer, à la suite d'un certain nombre de commentateurs, qu'Apulée opta lui-même pour un titre double¹¹⁴. Or cette formule assez étrange qu'est « l'âne d'or », qui relève peu ou prou de l'oxymore, a de fortes chances d'être une indice faisant signe vers le dénouement isiaque de l'œuvre, mais dont le sens n'est ici encore mis en lumière que rétrospectivement¹¹⁵.

¹¹⁰ Un autre exemple possible, que nous ne développerons pas ici, est celui du récit enchâssé du jeune homme tentant d'échapper aux avances puis aux volontés criminelles de sa belle-mère (X, 2-12), dans lequel on retrouve le motif du « Scheintod », de la mort apparente suivie d'une résurrection : voir R. Merkelbach, *Roman und Mysterien...*, op. cit., p. 79-90 et H. Münstermann, *Apuleius*, op. cit., p. 94-121.

¹¹¹ Voir N. Shumate, « The Augustinian Pursuit of False Values... », art. cit., p. 58, qui recourt à cette image pour décrire, plus généralement, les aventures de Lucius dans leur rapport au livre XI.

¹¹² Voir Phot., *Bibl.*, Cod. 129.

¹¹³ Voir Aug., *Ciu.*, XVIII, 18 : *Apuleius, in his libris quos Asini aurei titulo inscripsit* et Fulg., *Serm.*, 40 (Fulgence évoque le titre *Métamorphoses* en *Myth.*, 3, 6 et *Serm.*, 36).

¹¹⁴ Voir par exemple : S. Harrison, *Apuleius*, op. cit., p. 210 ; H. Münstermann, *Apuleius*, op. cit., p. 46-56 ; J. Winkler, *Auctor & Actor*, op. cit., p. 292-320.

¹¹⁵ Pour l'hypothèse à notre sens peu convaincante selon laquelle le vrai titre serait *asinus auritus* « l'âne aux longues oreilles », ou « l'âne attentif », voir P. James, « Fool's Gold... Renaming the Ass », *GCN*, 4, 1991, p. 155-172.

Une hypothèse fort ingénieuse a été proposée par R. Martin dans un article resté célèbre¹¹⁶. S'appuyant sur un certain nombre d'exemples de la littérature latine où l'adjectif *aureus* renvoie à une teinte non pas tant dorée que rouge flamme ou rousse, et équivaut alors au grec πυρρός¹¹⁷, Martin suggère que le sens véritable du titre du roman d'Apulée serait « l'âne roux », ce qui nous renverrait ainsi à la figure de Typhon, l'ennemi juré d'Isis, comme nous l'apprend notamment le passage du *De Iside* de Plutarque où il est dit que « Typhon est roux, de la même couleur que le pelage de l'âne »¹¹⁸. Cette interprétation, tout à fait en accord avec la symbolique du roman, a été acceptée par un certain nombre de chercheurs¹¹⁹, et nous y avons nous-même souscrit dans une étude précédente¹²⁰.

Cependant, nous pensons aujourd'hui, avec d'autres commentateurs¹²¹, que l'on ne peut pas se satisfaire pleinement de l'hypothèse de R. Martin, car cet arrière-plan « typhonique », à supposer qu'il soit avéré, ne parvient pas à effacer le sens positif traditionnellement attaché à l'adjectif *aureus*, tel qu'il apparaît d'ailleurs dans des expressions comme *aurea dicta* chez Lucrèce¹²² ou *aurea fabula* chez Pline le Jeune¹²³ ; de plus, ce terme revient de manière récurrente au livre XI, et il concourt à ce titre à la construction de la révélation d'Isis

116 R. Martin, « Le sens de l'expression *asinus aureus* et la signification du roman apuléien », *REL*, 48, 1970, p. 332-354.

117 R. Martin propose entre autres les exemples suivants : Catul., 61, 98-99 : *Vide ut faces / aureas quatiunt comas* ; Hor., *O.*, I, 5, 9 : *qui nunc te fruitur [...] aurea* (adressé à une jeune femme nommée « Pyrrha ») ; Mart., XIV, 61, 1 : *lanterna [...] clausis [...] aurea flammis* ; chez Apulée lui-même, *Flor.*, XII, 2 : *ceruicula eius circulo mineo uelut aurea torqui pari fulgoris circumactu cingitur* (décrit le cou du perroquet) ; voir aussi *Met.*, IX, 19, 1 : *auri splendor flammeus*.

118 *De Is.*, 362E : διὰ τὸ πυρρὸν γεγόνεναι τὸν Τυφῶνα καὶ ὀνόδη τὴν χροῖαν.

119 Elle est reprise sans réserve par H. Münstermann, *Apuleius, op. cit.*, p. 50-56, qui souligne que l'effort d'imagination demandé au lecteur pour comprendre qu'*aureus* est mis pour πυρρός est voulu de la part d'Apulée, et installe la problématique de la recherche du sens ésotérique de l'œuvre. Elle est globalement acceptée par J. Hani, « L'Âne d'or d'Apulée et l'Égypte », *RPh*, 99, 1973, p. 274-280, qui lui apporte des précisions égyptologiques (J. Hani fait entre autres remarquer que, dans la religion égyptienne, Seth reçoit fréquemment l'épithète de *Nbty* qui signifie « doré », ou « de la cité d'or », c'est-à-dire Ombos, l'un des principaux lieux de culte de Seth ; il a été suivi sur ce point par J. Winkler, *Auctor & Actor, op. cit.*, p. 312-315). Elle est admise comme une possibilité parmi d'autres par A. Bittel, qui produit d'autres références à l'appui de l'équivalence *aureus - pyrros* (Lucr., VI, 205 : *color aureus ignis* ; Varr., *L. L.*, VII, 83 : *Aurora dicitur ante solis ortum, ab eo quod ab igni solis tum aureo aer aurescit* ; et aussi le passage d'Arstt., *Metaph.*, 1054b, où il est dit que l'or est comme le feu, blond et enflammé) : voir « Quis ille *Asinus aureus*? The Metamorphoses of Apuleius' Title », dans *AncNarr*, 1, 2000-2001, p. 208-244.

120 Voir notre article « L'élaboration d'une forme littéraire... », art. cit., p. 222.

121 Voir J. Griffiths, « Isis in the *Metamorphoses*... », art. cit., p. 146 ; G. Mazzoli, « L'oro dell'asino », *Aufidus*, 10, 1992, p. 75-92.

122 Lucr., III, 12 : il s'agit des « paroles d'or » d'Épicure (cf. les χρυσᾶ ἔπη de Pythagore).

123 Plin., *Ep.*, II, 20, 1 : *accipe auream fabulam*.

comme illumination à la fois visuelle et symbolique¹²⁴. Le titre « l'âne d'or » anticipe donc sur le salut final de Lucius, sur la transformation de sa déchéance en béatitude lumineuse. À la rigueur, on peut admettre l'interprétation de R. Martin, mais en lui adjoignant impérativement le versant manquant dans l'exégèse d'*aureus* : au prix d'une subtilité peut-être excessive, mais néanmoins conforme à l'esprit du roman, on pourrait ainsi formuler l'hypothèse que le titre *Asinus aureus* renvoie à la fois à l'âne roux typhonique, et à l'âne d'or illuminé par Isis, ce qui rejoindrait alors la thématique de la transfiguration des mauvais doubles de la déesse et de la sublimation des mauvais penchants de Lucius.

Le prologue

Citons ici *in extenso* ce passage célèbre :

At ego tibi sermone isto Milesio uarias fabulas conseram auresque tuas beniuolas lepido susurro permulceam – modo si papyrus Aegyptiam argutia Nilotici calami inscriptam non spreueris inspicere –, figuras fortunasque hominum in alias imagines conuersas et in se rursus mutuo nexu reffectas ut mireris. Exordior. « Quis ille ? » Paucis accipe. Hymettos Attica et Isthmos Ephyrea et Taenaros Spartiatica, glebae felices aeternum libris felicioribus conditae, mea uetus prosapia est ; ibi linguam Atthidem primis pueritiae stipendiis merui. Mox in urbe Latia aduena studiorum Quiritium indigenam sermonem aerumnabili labore nullo magistro praeunte aggressus excolui. En ecce praefamur ueniam, siquid exotici ac forensis sermonis rudis locutor offendero. Iam haec equidem ipsa uocis immutatio desultoriae scientiae stilo quem accessimus respondet. Fabulam Graecanicam incipimus. Lector intende : laetaberis. (Met., I, 1.)

Pour moi, dans cette causerie milésienne, je veux te présenter une suite d'histoires variées, et caresser ton oreille bienveillante d'un aimable murmure, si toutefois tu ne dédaignes pas de jeter les yeux sur un papyrus égyptien revêtu d'écriture par la finesse d'un roseau du Nil : tu verras avec émerveillement des êtres humains quitter leur figure et leur condition pour prendre une autre forme, puis réciproquement, et par un ordre inverse, se rechanger en eux-mêmes. Je commence. – « Qui est cet homme ? » En deux mots le voici. L'Hymette attique et l'Isthme éphyréen et Ténare la Spartiate, terres éternellement heureuses établies par des livres plus heureux encore, sont l'antique berceau de ma race. C'est là qu'enfant la langue attique a été le prix de mes premières armes. Plus tard, dans la ville des Latins, apprenti de lettres dépaysé, j'ai entrepris l'étude et acquis la pratique de l'idiome natal des Quirites, à grand peine et grand effort, sans aucun maître pour me guider. Et d'avance je prie qu'on m'excuse,

¹²⁴ Voir *Met.*, XI, 4, 3 : *cymbium aureum* ; 7, 2 : *sol aureus* ; 10, 3 : *aurem cymbium* ; 10, 6 : *aureum uasculum* ; *ibid.*, *auream uannum* ; 11, 1 : *aurea facie sublimis* ; 16, 8 : *bracteis aureis*.

si, maniant en novice une langue étrangère, la langue du forum, je fais quelque faux pas. Du reste, le passage même d'un parler à un autre s'accorde au genre que je cultive, vrai jeu de voltige, celui-là. C'est de Grèce que vient l'histoire que voici. Lecteur, attention : tu vas te réjouir¹²⁵.

Sans chercher ici à reprendre l'ensemble des problèmes posés par ce texte¹²⁶, bornons-nous à indiquer ici les éléments qui nous paraissent faire signe vers la révélation du livre XI¹²⁷ mais ne peuvent être déchiffrés, ici encore, que par un *second-time reader* :

- 1) Le motif du roseau du Nil servant à écrire sur un papyrus égyptien peut à la première lecture soit être jugé insignifiant, soit être compris, par un lecteur plus avisé, comme une allusion au thème de l'invention de l'écriture par le dieu égyptien Theuth dans le *Phèdre* (274c-275b), allusion qui prend d'ailleurs à rebours, comme on l'a remarqué¹²⁸, le texte platonicien dans la mesure où elle débouche sur une valorisation et non une condamnation de l'écrit. Mais le livre XI conduit rétrospectivement à voir dans ce matériel égyptien un indice du dénouement isiaque de l'œuvre¹²⁹ ; on pourrait aussi se demander si, par la même occasion, le lecteur n'est pas invité à réinterpréter la référence au *Phèdre* et à y voir cette fois un indice de la dimension hermétique sous-jacente derrière le prisme des initiations successives de Lucius, dans la mesure où Theuth (Thot) est le dieu auquel a été identifié Hermès Trismégiste.
- 2) Le thème de la métamorphose puis de l'« épanamorphose » humaine annonce la déchéance puis la réintégration de Lucius parmi les hommes. Mais la phrase *figuras fortunasque hominum in alias imagines conuersas et in se rursus mutuo*

¹²⁵ Traduction P. Vallette modifiée.

¹²⁶ On pourra se reporter avec profit au recueil d'études suivant, qui offre un grand nombre de pistes d'interprétation, A. Kahane et A. Laird (dir.), *A Companion to the Prologue of Apuleius' « Metamorphoses »*, Oxford, University Press, 2001. Voir aussi les articles récents d'A. Häussler, « Der Prolog der *Metamorphosen* des Apuleius als Spiegel des Gesamtwerkes », *AncNarr*, 4, 2005, p. 30-65 et d'A. Kirichenko, « *Asinus philosophans*: Platonic Philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107.

¹²⁷ Une lecture systématique de ce type a été proposée par H. Münstermann, *Apuleius*, *op. cit.*, p. 72-93, dont toutes les hypothèses ne nous semblent pas également recevables.

¹²⁸ Voir par exemple A. Kirichenko, « *Asinus philosophans* », art. cit. et M. Trapp, « On Tickling the Ears: Apuleius' Prologue and the Anxieties of Philosophers », dans A. Kahane et A. Laird (dir.), *A Companion to the Prologue of Apuleius' « Metamorphoses »*, *op. cit.*, p. 39-46.

¹²⁹ Voir P. Grimal, « Le calame égyptien... », art. cit., p. 343 ; H. Münstermann, *Apuleius*, *op. cit.*, p. 72-74 ; P. James, *Unity in Diversity*, *op. cit.*, p. 27-29 ; W. Smith Jr, « The Narrative Voice in Apuleius' *Metamorphoses* », *TAPA*, 103, 1972, p. 513-534 (ici p. 514-515) ; J. Winkler, *Auctor & Actor*, *op. cit.*, p. 186.

nexu refectas, rappelle, comme l'a bien souligné C. Schlam¹³⁰, un passage du *Phèdre* évoquant la métempsycose de l'homme vers l'animal puis de l'animal vers l'homme¹³¹ : le lecteur qui, après avoir lu le Conte de Cupidon et Psyché et le livre XI, a pris conscience de la dimension platonicienne de l'œuvre, peut alors déceler dans ce passage un indice venant confirmer la nécessité de voir dans la transformation de Lucius en âne et dans son salut par Isis une figuration de la chute de l'âme puis de son arrachement au cycle de la métempsycose par une vie de purification et de contemplation.

- 3) « L'Hymette attique », « l'Isthme éphyréen » et « Ténare la Spartiate », « terres éternellement heureuses établies par des livres plus heureux encore » (*glebae felices aeternum libris felicioribus conditae*) constituent une association assez mystérieuse qui fait peut-être sens à la lumière du paradigme initiatique, comme l'ont suggéré plusieurs auteurs¹³². La terre attique est en effet celle des mystères d'Éleusis ; l'Isthme, c'est-à-dire Corinthe, abritait comme nous l'avons vu précédemment un important centre isiaque ; quant à « Ténare la Spartiate », elle renvoie peut-être aux mystères de Dionysos célébrés à Sparte, en même temps qu'aux Enfers, dont l'une des entrées était située au cap Ténare, ce qui rappellerait ainsi la mort et la résurrection du dieu expérimentées par le myste lors de l'initiation, et annoncerait simultanément les mystères isiaques, sachant qu'Osiris fut assimilé à Dionysos¹³³. De plus l'expression *glebae felices* pourrait bien renvoyer au bonheur de l'initiation, dans la mesure où l'on retrouve le terme de *gleba* au livre XI en lien direct avec les mystères dans la prière de Lucius adressée en premier lieu à Cérès (XI, 2, 1 : *Eleusiniam glebam percolis*), tandis que l'adjectif *felix* est employé à six reprises dans ce même livre XI, désignant à chaque fois un être ou un objet empli de la bénédiction d'Isis¹³⁴. Dans cette perspective, les « livres plus heureux encore » à l'origine de la *felicitas* de ces trois terres pourraient être interprétés comme les textes sacrés fondateurs des mystères.

Dès lors, c'est bien à un lecteur attentif (*lector, intende*), attentif au sens caché de la fable milésienne, que s'adressent les *Métamorphoses*, en lui promettant à

130 C. Schlam, « Platonic in the *Metamorphoses* of Apuleius », *TAPA*, 101, 1970, p. 477-481 (ici p. 480).

131 *Phaedr.*, 249b : ἐνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπινὴ ψυχὴ ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον.

132 Voir N. Fick-Michel, *Art et mystique...*, op. cit., p. 262-264 ; R. Martin, « Le sens de l'expression *asinus aureus* », art. cit., p. 342-343 ; H. Münstermann, *Apuleius*, op. cit., p. 81-83.

133 Voir Plut., *De Is.*, 364D.

134 Voir en particulier XI, 16, 4, où Lucius est appelé *felix hercules et ter beatus* ; voir aussi 11, 3 ; 16, 7 ; 21, 8 ; 29, 5.

bon droit la gaieté (*laetaberis*) comme récompense de son déchiffrement des énigmes du texte.

La structure du roman

Un commentateur¹³⁵, remarquant que le nombre de livres du roman, à savoir onze, est sans équivalent dans la littérature latine¹³⁶, avait jadis cru pouvoir en tirer un argument en faveur de sa thèse, – dont nos analyses précédentes auront montré qu'elle est totalement irrecevable – selon laquelle le livre XI serait une sorte d'appendice au reste de l'œuvre, qu'Apulée n'aurait pas planifié et préparé de manière précise depuis le début. Or, comme l'a montré l'article décisif de S. Heller à qui nous devons la plupart des analyses suivantes¹³⁷, il en va de manière exactement opposée : cette structure inhabituelle en onze livres est précisément une nouvelle preuve du caractère parfaitement maîtrisé de l'élaboration des *Métamorphoses* et du dialogue du livre final avec les dix premiers livres.

450

On se souvient que le nombre 11 apparaît de manière récurrente et à chaque fois extrêmement significative à l'intérieur même de la narration du livre final : dans le discours d'Isis à Lucius, le véritable nom de la déesse est révélé en onzième et dernière position (XI, 5, 3) ; l'âne affublé d'ailes est la onzième figure du cortège des *anteludia* (XI, 8, 4), la dernière aussi si l'on considère que le vieillard représentant Bellérophon qui l'accompagne forme une paire avec lui ; le grand prêtre d'Isis, Mithra, est le onzième et dernier ministre du culte dans la procession religieuse du *nauigium Isidis* (XI, 12, 1) ; enfin, les initiations successives de Lucius se produisent à chaque fois après une période préparatoire de dix jours d'abstinences, c'est-à-dire le onzième jour (XI, 23, 2 ; 28, 5 ; 30, 1)¹³⁸. Or la symbolique que véhiculent ces multiples occurrences est double : c'est à la fois celle de la transcendance au-delà du monde et de la

135 Voir R. Heine, « Picaresque Novel versus Allegory », art. cit., p. 37.

136 De fait, et en considérant également la littérature grecque, les nombres qui reviennent le plus souvent sont : 2 (voir Cicéron, *De diuinatione* ; Horace, *Satires*, *Épîtres* ; Lucien, *Histoire véritable*) ; 3 (voir Aristote, *Rhétorique* ; Cicéron, *De oratore*, *De legibus*, *De natura deorum*, *De officiis* ; *Corpus Tibullianum* ; Ovide, *Amours*, *Art d'aimer*) ; 4 (voir Xénophon, *Mémoires* ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* ; Virgile, *Géorgiques* ; Horace, *Odes* ; Propertius, *Épigrammes* ; Ovide, *Pontiques* ; Longus, *Daphnis et Chloé*) ; 5 (voir Cicéron, *De Finibus*, *Tusculanes* ; Ovide, *Tristes* ; Manilius, *Astronomica* ; Xénophon d'Éphèse, *Éphésiaques*) ; 6 (voir Lucrèce, *De rerum natura* ; Cicéron, *De re publica* ; Ovide, *Fastes* [12 prévus]) ; 8 (voir Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* ; Xénophon, *Cyropédie* ; Aristote, *Physique*, *Éthique à Eudème* ; Chariton, *Chéréas et Callirhoé* ; Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*) ; 10 (voir Platon, *République* ; Aristote, *Éthique à Nicomaque* ; Virgile, *Bucoliques* ; Lucain, *Pharsale* ; Héliodore, *Éthiopiennes*) ; 12 (voir Platon, *Lois* ; Virgile, *Énéide* ; Quintilien, *Institution oratoire* ; Stace, *Thébaïde*).

137 S. Heller, « Apuleius, Platonic Dualism and Eleven », art. cit.

138 Voir aussi la dernière vente de Lucius au prix de onze deniers en X, 13, 12 (voir *supra*, p. 431).

renaissance. Plusieurs textes nous révèlent en effet que la décade était considérée par les pythagoriciens, suivis par Platon, comme le nombre utilisé par Dieu pour créer l'univers¹³⁹, et comme le tout au-delà duquel on ne peut que revenir à l'unité¹⁴⁰ : le dix représente dans cette perspective à la fois le monde imparfait opposé à la perfection du dieu transcendant, en même temps que la gestation nécessaire au retour à l'unité, à l'état de *renatus*. Apulée devait d'ailleurs d'autant mieux avoir à l'esprit les spéculations arithmologiques du pythagorisme quand il composa les *Métamorphoses* qu'il passe pour avoir été le premier traducteur en latin de l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gêrase, ainsi que nous l'apprennent certains témoignages¹⁴¹.

Dans le même ordre d'idées, il convient d'évoquer l'hypothèse séduisante que J. Tatum a formulée quant à la structure générale du roman¹⁴². Il propose en effet de voir dans les dix premiers livres une figure de la tétractys : le 1 serait représenté par le premier livre, qui pose l'identité de Lucius ; le 2 par les deux livres suivants (II et III), qui racontent sa quête fiévreuse de magie jusqu'à sa transformation en âne ; le 3 par les trois livres suivants (IV à VI), qui sont unifiés par le cadre de la caverne des voleurs et le Conte de Cupidon et Psyché ; enfin, le 4, par les quatre livres précédant le livre d'Isis (VI à X), qui, dans la multiplicité des épisodes qu'ils mettent en scène, trouvent leur unité dans la démonstration des pouvoirs néfastes de la Fortune. Une fois accompli le chemin vers la décade, le livre XI, celui de la nouvelle vie de Lucius ressuscité, s'impose comme un recommencement : les analyses de Heller et Tatum se rejoignent donc sur ce point.

On voit ainsi qu'en faisant du livre d'Isis le onzième et dernier livre de l'œuvre et en imposant au récit une structure qui rappelle la tétractys, Apulée a ménagé des symboles de la révélation isiaque et de sa signification pythagorico-platonicienne qui, comme le titre l'*Âne d'or* et le prologue, sortent du cadre de la narration et vont au-delà des signes de la providence et de la sainteté isiaques manifestés au héros dans son cheminement initiatique : l'énigme isiaque dans le parcours de Lucius devient énigme adressée à la sagacité du lecteur, appelé à la déchiffrer avec le héros, puis pour son seul compte.

139 Voir le témoignage au sujet du livre *Sur les nombres pythagoriciens* de Speusippe dans les *Theologoumena Arithmeticae* de Nicomaque de Gêrase, p. 61 Ast (texte cité par S. Heller, p. 335).

140 Voir les témoignages d'Aristote, *Phys.*, 206b ; *Metaph.*, 1073a ; 1084a ; Nicomaque de Gêrase, *Theologoumena Arithmeticae*, p. 25 et 59 Ast ; Hiérocès, *In carmen aureum*, 20, 13 (textes cités par S. Heller p. 333-334).

141 Voir Cassiodore, *Inst.*, II, 4, 7 et Isidore, *Etym.*, III, 2, 1.

142 J. Tatum, « Apuleius », dans T. Luce (dir.), *Ancient Writers: Greece and Rome*, New York, Scribner's sons, 1982, p. 1101-1102.

Commençons cet essai de synthèse en nous appuyant sur certains des critères de caractérisation de la « clausule » chez Philippe Hamon. Pour ce qui est de savoir si le livre XI constitue une clausule *stéréotypée* ou *renouvelée*, question que l'on peut envisager sous l'angle du rapport du roman d'Apulée au corpus des romans anciens, nous dirons, avec cette réserve cependant que nous ignorons quelle était la fin des *Métamorphoses* de « Lucius de Patras », que la révélation d'Isis apparaît comme une clausule, qui, sur la base d'un schéma stéréotypé, a opéré un profond renouveau : en effet, si la providence divine joue presque toujours un rôle dans le dénouement des œuvres romanesques que nous connaissons¹⁴³ – à l'exception notable de l'*Onos* attribué à Lucien, par rapport auquel le texte d'Apulée, à partir de la même trame diégétique, opère un renversement total –, il revient aux *Métamorphoses* d'avoir donné une ampleur considérable au motif du salut divin final, dans sa mise en scène et dans son élévation au statut de véritable révélation. En fait, on pourrait dire qu'Apulée est parvenu à ce résultat par une combinaison subtile de la matrice romanesque ancienne et de la thématique du salut isiaque avec la tradition du *deus ex machina* du théâtre (pour l'idée d'une intervention divine finale venant rompre le nœud du drame mais aussi, comme dans l'*Ion*, apporter une élucidation rétrospective en même temps qu'une promesse de bonheur futur¹⁴⁴), et celle de la révélation finale à Rome et déjà chez Platon (pour l'idée d'une mise en scène de révélation au dernier livre de l'œuvre, pour les enjeux platoniciens et pythagoriciens de celle-ci, et pour l'idée de la révélation finale comme clé de voûte de l'ensemble).

Par ailleurs, pour nous placer à présent uniquement à l'intérieur même du texte, le livre XI peut être considéré comme une *clausule annoncée* et en partie, mais en partie seulement, *prévisible*. Annoncée, la révélation d'Isis l'apparaît de façon répétée tout au long des *Métamorphoses* par de multiples indices, à la fois internes au récit (doubles négatifs d'Isis, miroirs de l'expérience de la déchéance et du salut, de la mort et de la résurrection de Lucius, retournement progressif de la *Fortuna*) et externes (le titre l'*Âne d'or*, le prologue, le nombre de livres) : cependant, la plupart de ces indices ne peuvent être perçus comme tels qu'au prix d'une lecture rétrospective précisément fondée sur le livre XI (seul l'épisode de la résurrection du mort par le prêtre égyptien Zatchlas peut, à la rigueur, être considéré comme un signe permettant de prévoir une révélation finale de nature isiaque). À ce titre, la révélation d'Isis fonctionne comme une puissante *clausule fermante*, car elle vient, en un vaste mouvement résomptif, relier les fils les plus

¹⁴³ Voir le rôle d'Aphrodite chez Chariton (VIII, 15-16), celui d'Isis chez Xénophon d'Éphèse (V, 13, 4), de Pan, des Nymphes et d'Éros chez Longus (IV, 36), du Soleil et d'Artémis chez Achille Tatius (IV, 1, 4), du Soleil et de la Lune chez Héliodore (X, 41, 1).

¹⁴⁴ Voir *supra*, p. 38-39.

divers du récit et les faire converger en un même point qui leur donne sens. Mais elle constitue simultanément une *clausule ouvrante*, dans la mesure où elle offre au lecteur une perspective au-delà des limites du livre XI par l'annonce qui a été faite de la renaissance après la mort de Lucius si celui-ci se montre jusqu'à la fin de ses jours d'une piété irréprochable à l'égard d'Isis.

Si nous recourons à présent aux quatre fonctions de la révélation finale que nous avons définies, nous pouvons dire que le livre XI cumule avec bonheur des caractéristiques de *confirmation*, d'*infirmation*, de *résolution* et de *transfiguration*.

La révélation isiaque peut être vue comme une *confirmation* de plusieurs éléments. Le discours du grand prêtre d'Isis met en effet en pleine lumière, en y apportant l'autorité d'une parole inspirée par la déesse, ce que le récit des dix premiers livres avait commencé à montrer : l'impiété en même temps que le danger mortel de la *curiositas* (celle de Lucius, mais aussi celle d'Aristomène, d'Actéon ou de Psyché) ; l'aviissement des *serviiles uoluptates* (ici encore celles de Lucius, comme celles de tous les personnages du roman en proie aux égarements de la passion et de la recherche du plaisir) ; la vanité de la naissance et de la *doctrina* du héros, qui n'ont pas empêché sa déchéance. En outre, la manifestation totale d'Isis au livre XI est la confirmation de l'existence d'une providence divine en dépit de la Fortune aveugle qui semble gouverner le monde : providence pressentie ici ou là dans les aventures de Lucius, entre autres avec la bénédiction finale du dieu Rire lors du festival du début du livre III ou le retournement de la Fortune en force *beniuola* ou *renidens* au livre X ; providence également entrevue derrière le masque des récits enchâssés (l'intervention du prêtre Zatchlas dans l'histoire de Thélyphron, la fin du conte de Psyché), ou de l'*ekphrasis* de l'atrium de Byrrhène (avec les statues de la Victoire). Sur ce dernier point, le livre XI a donc aussi simultanément une fonction d'*infirmation* et de *résolution* : il dénonce en effet comme une illusion l'apparente toute-puissance de la *Fortuna saeua / caeca*, et plus généralement l'apparent désordre régnant dans le monde ; mais, comme la providence n'était justement pas totalement absente des dix premiers livres, il résout donc ce qui constituait une forme de contradiction, ou en tout cas de tension entre deux puissances dont la hiérarchie n'était pas élucidée.

Mais la révélation isiaque est également *résolutive* en ceci qu'elle apporte une réponse à diverses énigmes qui se posaient au héros et/ou au lecteur. Certaines relèvent de l'univers du récit : ainsi de l'épisode du piétinement des poissons du marché d'Hypata, scène fort curieuse dont la signification véritable apparaît grâce au livre XI, ou encore de la succession de récits ou de descriptions enchâssés, qui constituent pour Lucius autant d'avertissements voilés et d'annonces entrevues du salut, et, pour le lecteur un problème herméneutique (quel est la raison d'être profonde de ces miroirs répétés du récit principal ?). D'autres de

ces énigmes sortent du cadre de la diégèse et sont donc adressées au seul lecteur : c'est le cas du second titre de l'œuvre, l'*Âne d'or*, titre paradoxal dont le sens n'est mis au jour qu'à la faveur de l'illumination finale d'Isis, des indices cachés du livre XI dans le prologue, et enfin de l'architecture inhabituelle en onze livres, dont la dimension symbolique n'apparaît qu'une fois constatée la récurrence du lien entre le nombre 11 et la figure d'Isis et une fois prise en compte dans toute leur ampleur structurante le platonisme et le pythagorisme des *Métamorphoses*.

454 Enfin, la révélation d'Isis opère un travail de *transfiguration*, c'est-à-dire de réinvestissement des éléments du récit dans une autre économie signifiante, réinvestissement qui prend ici la forme d'un passage du profane au sacré, du simulacre, du double dégradé, à la réalité, ou encore de l'hypostase au principe subsumant. Isis est en effet annoncée par de multiples figures du récit qui possèdent l'une de ses qualités, mais à un degré moindre et à titre profane ou usurpé : Photis et sa beauté, source de *seruilis uoluptas*, surclassée par l'érotique spiritualisée de la déesse, source d'une *inexplicabilis uoluptas* ; les magiciennes Pamphile, Méroé ou Panthia, détentrices d'un pouvoir sacrilège sur la nature supplanté par la toute-puissance isiaque, objet de la seule véritable initiation ; la déesse syrienne ou le *numen unicum* adoré par la femme du meunier, à l'origine de religions concurrentes à celle d'Isis, mais fausses comme le montre le comportement déviant de leurs fidèles ; la Vénus, la Cérés et la Junon du Conte de Psyché, divinités imparfaites, incapables de satisfaire l'exigence de salut, et appelées à être incorporées et dépassées dans la totalité isiaque.

Ainsi, chez Apulée, la révélation finale dans l'œuvre est devenue principe d'illumination totale de l'œuvre.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il importe d'abord de ressaisir les principaux acquis des analyses précédentes en procédant à une comparaison entre les trois œuvres qui ont été au cœur de celles-ci. Nous avons, à l'intérieur de chacune des monographies qui leur ont été consacrées, abordé quatre grands problèmes autour desquels nous pouvons organiser cette comparaison : celui des mouvements de pensée dans lesquels s'inscrivent ces révélations ; celui de leur mise en scène littéraire et de leur actualisation des thèmes philosophiques et religieux qui leur servent de support ; celui de leur place dans l'économie des œuvres et des interrogations de leurs auteurs respectifs ; enfin, celui de leur rapport au reste de l'œuvre qu'elles viennent clore en tant que révélations finales.

Le « Songe de Scipion », le discours de Pythagore et le livre d'Isis s'enracinent dans des courants de pensée qui se sont diffusés à Rome à un moment donné de l'histoire : dans le premier cas, il s'agit du renouveau du platonisme pythagorisant et du pythagorisme dans la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C., avec des figures aussi diverses que Posidonius, Antiochus, Alexandre Polyhistor, Nigidius Figulus, Varron, ou encore l'auteur de l'*Axiochos* pseudo-platonicien, mouvement qui conduit à la réaffirmation fondamentale de la doctrine de l'immortalité de l'âme malmenée par les philosophies hellénistiques, et parallèlement à la suggestion de modèles variés d'accès révélé aux secrets de l'univers (le mythe eschatologique final de l'*Axiochos*, les doctrines de la divination par les songes de Posidonius, d'Alexandre Polyhistor et de Nigidius, le paradigme initiatique chez Varron) ; dans le deuxième cas et dans la continuité du mouvement précédent, il s'agit de la persistance à l'époque augustéenne d'individus et de cercles dont le nom est lié au pythagorisme (Anaxilaos de Larissa, Hygin, les Sextii, Sotion, le seul philosophe de l'époque à Rome dont nous puissions être certains qu'il ait repris à son compte la doctrine de la métempsycose, les « fidèles » de la Basilique de la Porte Majeure, monument capital dans la perspective de l'allégorèse pythagoricienne de la mythologie), ainsi que l'omniprésence de l'imaginaire pythagoricien chez les poètes de l'époque, en particulier chez Virgile, ce qui prolonge la tradition des liens entre poésie latine et révélation pythagoricienne qu'avait instaurés par Ennius dans le prologue des *Annales* et dans l'*Épicharme* ; enfin, dans le dernier cas, il s'agit du triomphe dans l'Empire romain de la religion d'Isis, déesse unique, toute-puissante, secourable et aux mystères parégoriques, qui se traduit aussi, sur le plan littéraire et philosophique, par la

réurrence du thème du salut isiaque dans la fiction impériale, ainsi que par le développement d'exégèses du mythe et du culte isiaques, dont la plus célèbre reste celle du *De Iside* de Plutarque, ouvrage fondamental pour l'arrimage de la religion d'Isis aux cadres du platonisme.

456

On voit ce qui unit ces différents mouvements dans lesquels s'inscrivent nos révélations : tous trois ont une origine extérieure à la religion romaine traditionnelle (la Grèce et l'Égypte d'une part, la philosophie et, du moins en ses débuts, la *superstitio* orientale, d'autre part) ; tous trois offrent une promesse d'immortalité de l'âme et de victoire sur la mort ; tous trois procèdent d'ailleurs d'une matrice de croyances relativement homogène si l'on prend en compte les liens historiques entre les doctrines égyptiennes, le pythagorisme et le platonisme. Pour ce qui est de leurs différences, les deux plus importantes nous semblent être : tout d'abord, le champ de diffusion de ces courants de pensée, restreint dans les deux premiers cas, parce qu'ils sont dans la pratique destinés à une élite intellectuelle (et sociale), voire, dans le cas du pythagorisme, à des cercles d'initiés, alors que le culte isiaque présente une dimension beaucoup plus populaire ; ensuite, celui du statut de la rencontre de l'individu avec Dieu, rencontre personnelle et salvifique dès ce monde dans le cas de la religion isiaque, alors qu'elle tend à se résoudre en rencontre plus générale et plus vague avec le divin dans le pythagorisme et le platonisme du fait de la transcendance de Dieu et de son accessibilité à la pensée seule.

En ce qui concerne l'écriture de la révélation et ses enjeux philosophiques et religieux dans l'espace du livre final de chacune de nos trois œuvres, nous avons vu quelles expériences sont mises en scène pour transmettre l'apocalypse : chez Cicéron, le songe, lieu d'une rencontre avec des défunts divinisés, et théâtre d'une révélation à la fois visuelle, produit de l'anabase de l'âme du rêveur, et auditive, émanant du discours de type mystagogique de ses ancêtres ; chez Ovide, la parole de cet « inspiré-élu » qu'est Pythagore, individu à qui sa nature exceptionnelle vaut d'être le bénéficiaire des révélations des dieux, transmises ensuite à ses disciples ; chez Apulée, en un triple processus apocalyptique, le songe, cadre d'une épiphanie divine, suivi d'un discours sacerdotal fruit d'une « inspiration-possession », puis d'initiations successives aux mystères. Nous avons également étudié comment sont exprimés au moyen de ces différents supports quelques thèmes philosophiques et religieux majeurs : dans le « Songe de Scipion », l'immortalité et la nature divine de l'âme, l'apothéose promise aux grands hommes, la vanité du monde terrestre au regard du monde céleste, qui imposent l'obligation de se montrer digne des récompenses de l'au-delà par la pratique de la justice et le dévouement politique en cette vie ; dans le discours de Pythagore, l'immortalité de l'âme et la métempsychose, qui fondent l'impératif végétarien, ainsi que la fluidité universelle, qui conduit à s'émerveiller des forces

du renouvellement permanent de la vie ; dans le livre d'Isis, le dévoilement, dans la figure de la déesse, d'un principe souverain, unique (au sens d'un hénouthéisme féminin) et secourable, qui marque le triomphe de l'ordre de la providence sur le désordre du monde, constitue une étape vers la connaissance du dieu suprême Osiris (et sans doute, derrière lui, du dieu absolument transcendant du platonisme et de l'hermétisme), et peut récompenser la piété de ses fidèles en leur accordant, soit par une vie plus longue soit par une nouvelle vie, une victoire sur la mort.

Il nous semble que l'œuvre qui se singularise nettement sur le premier comme sur le second point par rapport aux deux autres est celle d'Ovide. Tout d'abord, l'expérience de révélation qu'il met en scène apparaît centrée sur la figure de son auteur Pythagore – image du poète émergeant seul de l'anonymat du monde –, tandis que les bénéficiaires de celle-ci, sauf peut-être Numa, mais dont la figure est en réalité extérieure à l'épisode, sont des assemblées de disciples muets et sans nom : à l'inverse, le « Songe de Scipion » et le livre d'Isis sont des révélations adressées à un individu, appelé en ce qu'il est et pour ce qu'il est (ici, un homme dont les malheurs et l'innocence, en dépit de ses égarements, ont ému la divinité ; là un homme politique exceptionnel). Or cet effacement de la personne chez Ovide se retrouve dans le contenu même de la révélation, couplé à un retrait simultané de la transcendance : dans le discours de Pythagore, tout se joue sur la scène immanente de ce monde et des forces du renouvellement qui l'animent (à l'exception peut-être de l'immortalité astrale d'Auguste, qui est cependant annoncée dans le cadre ambigu de la prophétie rapportée d'Hélénus) ; et sur cette scène toutes les individualités sont destinées à se fondre dans le grand continuum vitaliste, sans perspective d'arrachement au cycle de la métempsychose et de la contemplation du divin. À rebours, le texte cicéronien développe un platonisme pythagorien de la transcendance, qui, dans sa tension vers l'au-delà céleste et son exaltation de l'individualité d'exception, évacue à dessein la question de la réincarnation et de la métempsychose, tandis que le texte d'Apulée dit allégoriquement, par l'image du dépouillement du cuir de l'âne, la délivrance de cette même métempsychose et la rencontre de l'âme avec Dieu. Dès lors, c'est également la parénèse ovidienne qui a un horizon très différent : alors que chez Cicéron et Apulée, la révélation indique un comportement à adopter pour se préparer à l'au-delà, le discours de Pythagore assigne pour devoir premier de s'abstenir de nourriture carnée, c'est-à-dire d'éviter le crime contre le monde des vivants.

Pour ce qui est de la place de nos trois révélations dans l'économie des œuvres de leurs auteurs respectifs, nous avons vu que, loin de constituer des corps étrangers à leurs interrogations générales, elles sont en prise directe avec celles-ci : l'œuvre de Cicéron est traversée par le problème de l'immortalité

de l'âme, en particulier de celle du grand homme, tandis que le thème de la valeur divinatoire des songes réapparaît dans le *De diuinatione* ; l'œuvre d'Ovide pose elle aussi de manière récurrente le problème de la survie, sous le double regard de l'immortalité de l'âme et de l'immortalité poétique, et semble à maintes reprises familière de certains thèmes pythagoriciens, en même temps qu'elle ne cesse de déployer une pensée de la révélation à travers la figure du *uates*, du poète-prophète ; quant à l'œuvre d'Apulée, elle peut s'unifier autour de quelques thèmes fondamentaux, comme ceux du Dieu suprême et de la communication avec la divinité, de la hiérarchie des biens, ou encore des liens entre le platonisme et la sagesse de l'Égypte. Est-ce à dire que la relation entre nos trois révélations et le reste de l'œuvre de Cicéron, d'Ovide et d'Apulée est parfaitement lisse ? Il n'en est rien : chez Cicéron, l'immortalité de l'âme, présentée dans le « Songe de Scipion » comme une vérité révélée, l'est souvent ailleurs comme l'une des deux hypothèses de l'alternative socratique, tandis que le livre II du *De diuinatione* s'emploie à récuser la valeur divinatoire des songes ; chez Ovide, l'immortalité de l'âme hautement proclamée par Pythagore semble dans ses autres œuvres avoir beaucoup moins de réalité et d'efficace consolatrice que l'immortalité toute symbolique offerte au poète ; chez Apulée enfin, il demeure un hiatus entre le Dieu suprême des opuscules philosophiques et de l'*Apologie*, dieu médioplatonicien absent au monde dans son ineffable grandeur, et l'Isis et l'Osiris du livre XI des *Métamorphoses*, présentés comme des dieux à la fois suprêmes et acceptant de se mêler aux affaires humaines. Cependant, dans chacun des cas, un examen plus poussé nous a permis de relativiser la portée de ces contradictions, et, nous semble-t-il, d'invalider les lectures qui présentent ces révélations comme de simples rêveries philosophiques (Cicéron) ou de simples jeux littéraires plus ou moins enclins à la parodie (Ovide et Apulée) : chez Cicéron, l'influence du scepticisme de la Nouvelle Académie n'est jamais telle qu'elle parvienne à détruire les privilèges de l'*auctoritas* par rapport à la *ratio*, à saper la croyance en la parole des sages du passé ou aux mystères d'Éleusis qui proclament l'immortalité de l'âme, de même que la critique rationaliste du livre II du *De diuinatione* ne rejaillit que partiellement sur le *Somnium Scipionis* et ne peut de toute façon pas être tenue pour représentative à elle seule de la pensée cicéronienne sur la question du songe ; chez Ovide, l'immortalité de l'âme, pour incertaine qu'elle soit, reste une forme possible du *uiuam*, de même que l'inspiration-élection de Pythagore procède de la même source que celle du *uates* dans lequel le poète de Sulmone n'a jamais cessé de se présenter ; quant à Apulée, il nous a semblé possible de dépasser les contradictions entre le livre XI des *Métamorphoses* et le reste de ses œuvres moyennant l'hypothèse hermétique qui permet d'unifier le Dieu transcendant des opuscules philosophiques, le dieu-roi de l'*Apologie*,

le culte d'Esculape, et les figures d'Isis et d'Osiris. Ainsi, pour tenter de définir ce que ces trois révélations ont pu représenter pour leurs auteurs, nous serions enclin à dire que le « Songe de Scipion » exprime les croyances et les espoirs les plus profonds de Cicéron dans le cadre d'une expérience-limite, ni absolument garantie ni invraisemblable, que le discours de Pythagore constitue le prolongement naturel, mais transposé dans un ordre légèrement décalé, du *credo* ovidien, qui reste avant tout un *credo* poétique, et que le livre d'Isis exprime moins une profession de foi isiaque qu'une profession de foi à la fois platonicienne et sans doute en partie hermétique, vers laquelle le substrat isiaque sert de médiation allégorique.

Enfin, en ce qui concerne la relation de nos trois révélations au reste des œuvres qu'elles viennent clore, nous avons vu que dans chacun des cas, le dévoilement final mis en scène, loin de constituer une conclusion artificiellement plaquée aux livres précédents, apparaît comme le point de convergence et la clef de voûte de l'ensemble : le « Songe de Scipion » ressaisit les grands fils du réseau thématique du *De republica* (la figure de Scipion, le rôle du *rector rei publicae*, le meilleur régime politique et la recherche de l'harmonie sociale, la valeur respective de la vie pratique et de la vie contemplative, la question de la gloire et la dialectique de la durée et de l'éternité), en les intégrant dans une vision cosmique ; le discours de Pythagore, véritable miroir des thèmes des *Métamorphoses* (le principe du changement de toutes choses, la décadence de l'âge d'or, l'immortalité de l'âme, la parole inspirée), offre ou en tout cas semble offrir à l'exubérance insaisissable du poème un principe d'explication ; quant au livre d'Isis, plus qu'une simple élucidation rétrospective du sens profond du parcours du héros, il est une illumination totale des signes et des énigmes du récit.

Cependant, chacune de nos trois œuvres affiche ici une spécificité : le dialogue instauré entre la révélation finale et les livres précédents, que nous avons cherché à appréhender au moyen de quatre grandes fonctions (confirmation – infirmation – résolution – transfiguration) est en effet de nature très différente dans les trois cas. Le « Songe de Scipion » confirme les grandes idées politiques du débat qui a précédé et le caractère exceptionnel de la figure de Scipion, infirme les réserves sceptiques au sujet de l'apothéose de Romulus, résout le dilemme de la vie contemplative et de la vie pratique, et transfigure la gloire purement terrestre en gloire cosmique, de même qu'elle convertit la recherche de la simple durée ici-bas en accès à l'éternité. En revanche, ce qui caractérise la révélation finale ovidienne est son extrême ambiguïté dans son rapport à ce qui précède, ambiguïté qui se traduit par le caractère incertain de la confirmation, de l'infirmation et de la transfiguration, et par l'absence de toute dimension résolutive : le discours de Pythagore, dans son dialogue avec les images du mythe, paraît tour à tour les valider comme des intuitions préphilosophiques,

les dénoncer comme des mensonges poétiques, ou encore, au moyen d'une allégorèse cependant plus suggérée que réellement mise en œuvre, les intégrer dans une autre économie de sens, mais sans jamais offrir de réponse définitive, en laissant délibérément non résolue la tension entre mythe et philosophie ; de manière paradoxale, l'apocalypse ovidienne est une révélation finale qui, loin d'illuminer le sens général de l'œuvre, le constitue en problème. De façon exactement opposée, la révélation d'Isis offre aux *Métamorphoses* une élucidation rétrospective d'autant plus aboutie qu'Apulée a construit de façon minutieuse son œuvre comme une structure saturée de signes avant-coureurs positifs comme négatifs, de miroirs et d'énigmes pour le héros comme pour le lecteur, n'acquérant une intelligibilité véritable qu'au moyen du livre XI : exploitant toutes les relations possibles entre le livre d'Isis et les livres précédents, faisant de la figure de la déesse le principe de confirmation des indices terrestres de la providence divine, d'infirmité des apparences trompeuses du désordre, de transfiguration des simulacres et de résolution des énigmes du monde représenté comme de l'œuvre qui le représente, Apulée a érigé le motif de la révélation finale au rang d'instrument d'une création littéraire jubilatoire.

Il convient enfin, avant de clore définitivement cette étude, d'esquisser quelques remarques sur le motif de révélation finale dans la tradition littéraire occidentale.

La paternité de ce motif transgénérique revient aux Grecs : c'est en effet Euripide, avec le *deus ex machina*, et Platon, avec le mythe eschatologique final, qui en ont donné les deux premières voies d'expression : au modèle euripidéen, qui consiste à clore une intrigue dramatique au moyen d'une épiphanie divine, correspond la révélation d'Apulée, qui en a opéré la transposition dans un cadre diégétique ; au modèle platonicien, qui consiste à clore un dialogue philosophique au moyen d'une parole hiératique, correspondent la révélation cicéronienne, moyennant la substitution du cadre du songe à celui du mythe, et, si l'on veut, la révélation ovidienne, moyennant un renversement apparent des rôles du mythe et de la philosophie, mais apparent seulement dans la mesure où la parole de Pythagore (celle dont sont, du reste, largement emplis les mythes eschatologiques platoniciens), par son inspiration divine et son *auctoritas*, se donne comme un au-delà, certes problématique, des images du mythe, de même que le mythe final a chez Platon quelque chose de sacré qui tend à surplomber l'ordre du *logos* tout en étant conforme à ses exigences. Mais Euripide et Platon ne se sont pas contentés de convoquer une révélation en fin d'œuvre. Ils ont aussi montré la voie de ce que pouvait être une élucidation rétrospective de l'œuvre elle-même au moyen de sa révélation finale : c'est ce que nous avons cherché à montrer, chez Euripide, en tout cas avec l'exemple privilégié de l'*Ion*, et, chez Platon, avec le mythe

d'Er à la fin de la *République*. L'originalité de Cicéron et d'Apulée est ici d'avoir su aller plus loin : le premier, en conférant au « Songe de Scipion » une plus grande nécessité encore, par rapport au mythe d'Er, dans l'économie générale du dialogue philosophique, en lui faisant dévoiler un fondement métaphysique du politique et donner des réponses que le lecteur attendait ; le second, en radicalisant l'effet d'illumination rétrospective de la révélation finale au moyen de la construction systématique de l'univers qui la précède comme une structure à *symbola*, à tessons de reconnaissance nécessitant la partie manquante du tesson pour faire sens, et en incorporant le lecteur dans la logique du dévoilement. Quant à Ovide, on pourrait dire que son originalité est d'avoir inventé la révélation finale qui maintient le voile, l'élucidation qui n'apporte pas de lumière véritable.

Si l'on quitte à présent le domaine gréco-latin, on rencontre bien sûr l'*Apocalypse*, livre de la « révélation » qui clôt le Nouveau Testament et ainsi la Bible chrétienne, et dévoile l'avènement du royaume de Dieu à la fin des temps. Ce texte célèbre a cependant un tout autre statut que ceux que nous avons étudiés pour au moins deux raisons. D'une part, ce sont les auteurs du canon biblique qui ont placé ce livre consignait les visions de Jean à la fin de la Bible : en d'autres termes, l'*Apocalypse* n'a évidemment pas été conçue de manière préméditée comme la révélation finale d'une œuvre, et, si celle-ci peut néanmoins apporter aux livres précédents une illumination rétrospective établie par le théologien qui y voit par exemple une réalisation de prophéties antérieures, une mise en évidence d'« antitypes » correspondant à des « types » de l'Ancien Testament, ou encore un dévoilement du sens « anagogique » de certains passages de l'Écriture, c'est dans un surcroît de sens imputable à la cohérence de l'expérience et du matériau bibliques. D'autre part, alors que dans les œuvres que nous avons étudiées, la révélation finale s'oppose à ce qui précède en tant précisément que révélation venant trancher avec un contenu « profane » pour le dire commodément, dans la Bible, tous les livres sans exception ont le statut de révélations, et l'*Apocalypse* n'est en réalité que la dernière d'entre elles, l'ultime dévoilement de la phase elle-même dernière dans le temps de la manifestation continue de Dieu dans l'histoire.

Dans la suite de la longue tradition littéraire occidentale, il n'est pas difficile de trouver des exemples d'une révélation divine ou apparentée placée à la fin d'une œuvre. On peut d'ailleurs souligner que certains d'entre eux, entre autres dans la littérature française, sont à un titre ou à un autre les héritiers de nos trois œuvres. Citons ainsi le premier des sonnets du *Songe* de Du Bellay, cet ensemble de quinze pièces hiératiques qui vient clore le recueil des *Antiquités de Rome* :

C'était alors que le présent des Dieux
 Plus doucement s'écoule aux yeux de l'homme,
 Faisant noyer dedans l'oubli du somme
 Tout le souci du jour laborieux,
 Quand un Démon apparut à mes yeux
 Dessus le bord du grand fleuve de Rome,
 Qui m'appelant du nom dont je me nomme,
 Me commanda regarder vers les cieus :
 Puis m'écria, Vois (dit-il) et contemple
 Tout ce qui est compris sous ce grand temple,
 Vois comme tout n'est que vanité.
 Lors connaissant la mondaine inconstance,
 Puisque Dieu seul au temps fait résistance,
 N'espère rien qu'en la divinité¹.

462

Comment ne pas reconnaître une réminiscence du « Songe de Scipion » dans ce songe final du poète, théâtre de l'épiphanie d'un démon au sens antique du terme, c'est-à-dire d'un intermédiaire entre les hommes et la divinité, qui appelle à une vision céleste afin de connaître la vanité au regard de Dieu de toutes choses contenues dans le « temple » du monde ? Quant à cette élévation finale de la parole poétique vers une source supérieure d'inspiration, jointe au nombre de sonnets composant le *Songe*, 15, ne pourrait-elle pas traduire quelque influence du discours de Pythagore chez Ovide ? Cette influence ovidienne semble également se retrouver chez Nerval, dans le sonnet final des *Chimères*, nommé « Vers dorés » :

Eh quoi ! tout est sensible !

Pythagore

Homme libre penseur ! te crois-tu seul pensant
 Dans ce monde où la vie éclate en toute chose ?
 Des forces que tu tiens ta liberté dispose,
 Mais de tous tes conseils l'univers est absent.
 Respecte dans la bête un esprit agissant :
 Chaque fleur est une âme à la Nature éclore ;
 Un mystère d'amour dans le métal repose ;
 « Tout est sensible ! » Et tout sur ton être est puissant.
 Crains, dans le mur aveugle, un regard qui t'épie :
 À la matière même un verbe est attaché...

1 Texte cité d'après l'édition établie par F. Roudaut, Paris, Librairie générale Française, coll. « Le Livre de poche », 2002.

Ne la fais pas servir à quelque usage impie !
Souvent dans l'être obscur habite un dieu caché ;
Et comme un œil naissant couvert par ses paupières,
Un pur esprit s'accroît sous l'écorce des pierres².

Il est frappant de voir Nerval terminer son cycle de poèmes consacré aux mythes et aux religions de l'Antiquité par une sorte de révélation pythagoricienne (que le poète se fasse lui-même le chantre de cette révélation ou qu'il s'agisse en réalité d'une prosopopée de Pythagore) qui rappelle deux des thèmes essentiels du livre XV des *Métamorphoses* : l'unité fondamentale du vivant et le devoir incombant à l'homme de ne pas détruire cette unité par un « usage impie » de la matière. Enfin, toujours dans le genre poétique, et même si le modèle ovidien reste ici seulement virtuel, on peut penser à la longue pièce qui clôt *les Contemplations* de Victor Hugo, « Ce que dit la Bouche d'Ombre », qui exhausse le poète, dans son ultime souffle, au rang de mage et d'interprète des grandes voix de la nuit. Cependant, le point commun entre le texte de Du Bellay, celui de Nerval et celui d'Hugo est qu'ils constituent plus une révélation finale dans l'œuvre qu'une révélation finale de l'œuvre elle-même : les sonnets du *Songe*, le poème « Vers dorés », et « Ce que dit la Bouche d'Ombre » sont certes chargés de clore un cycle au moyen d'une parole révélée, mais pas d'apporter une élucidation rétrospective à des questions laissées sans réponse par ce qui précède.

Inversement, on pourra trouver de nombreux exemples d'œuvres qui livrent en leur fin une clef rétrospective d'interprétation, mais où cette « révélation finale » n'est qu'une divulgation finale, sans mise en jeu du sacré : on peut penser à la fin de la *Peste* de Camus, où le narrateur révèle qu'il n'était autre que le personnage du docteur Rieux, ou encore à tous les romans policiers dont la fin dévoile l'identité du coupable et offre ainsi une réponse aux énigmes et aux indices cachés du récit.

Cependant, certains textes modernes unissent comme nos textes antiques le motif de la révélation finale d'une transcendance avec celui de l'illumination rétrospective d'une quête de la vérité. Ainsi, à la fin du *Cinquième livre* de Rabelais, Pantagruel et ses compagnons accèdent au terme de leurs aventures à l'oracle de la dive Bouteille, « Trinch », c'est-à-dire « Buvez », « mot [le] plus joyeux, [le] plus divin, [le] plus certain », que Bacbuc, la prêtresse de la Bouteille, explique en ces termes :

2 Texte cité d'après l'édition établie par M. Brix, Paris, Librairie générale Française, coll. « Le Livre de poche », 1999.

Et icy maintenons que non rire, ains boire est le propre de l'homme ; je ne dy boire simplement et absolument, car aussi bien boivent les bestes : je dy boire vin bon et frais. Notez, amis, que de vin divin on devient, et n'y a argument tant seur, ni art de divination moins fallace. Vos Academiques l'afferment, rendans l'etimologie de vin, lequel ils disent en Grec οἶνος estre comme *uis*, force, puissance. Car pouvoir il a d'emplir l'ame de toute verité, tout savoir et philosophie. Si vous avez noté ce qui est en lettres Ioniques escrit dessus la porte du temple, vous avez peu entendre qu'en vin est verité cachée. La dive Bouteille vous y envoie, soyez vous mesmes interpretes de vostre entreprinse³.

464

Révélation finale qui place donc dans le vin, symbole à la fois bachique et christique, le lieu véritable de la réconciliation des passions humaines avec la sagesse de Dieu⁴, le véritable chemin de l'« homoiosis », et offre aux livres précédents une illumination rétrospective qui passe à la fois par la confirmation du motif récurrent des pouvoirs spirituels du vin, par l'infirmité du postulat initial selon lequel « rire est le propre de l'homme », le rire seul élevant en définitive moins l'homme vers Dieu que la mélancolie joyeuse procurée par le vin, et par la résolution du dilemme entre le fini et l'infini, entre la vie selon le corps et la vie selon l'esprit, résolution qui n'avait été jusqu'alors entrevue qu'en utopie, dans l'abbaye de Thélème.

On pourrait aussi prendre l'exemple du passage du *Temps retrouvé* chez Proust où le narrateur, venant trébucher sur un pavé de la cour de l'hôtel des Guermantes, accède brusquement à la révélation qui illumine rétrospectivement le sens de sa vie passée, et lui fait retrouver dans la littérature le temps et les êtres perdus :

Mais au moment où, me remettant d'aplomb, je posai mon pied sur un pavé qui était un peu moins élevé que le précédent, tout mon découragement s'évanouit [...] Comme au moment où je goûtais la madeleine, toute inquiétude sur l'avenir, tout doute intellectuel étaient dissipés. Ceux qui m'assaillaient tout à l'heure au sujet de la réalité de mes dons littéraires et même de la réalité de la littérature se trouvaient levés comme par enchantement.

Sans que j'eusse fait aucun raisonnement nouveau, trouvé aucun argument décisif, les difficultés, insolubles tout à l'heure, avaient perdu toute importance⁵.

3 Texte cité d'après l'édition des *Cinq livres* établie par J. Céard et al., Paris, Librairie générale française, coll. « La Pochothèque », p. 1513.

4 Voir à ce sujet les analyses d'E. Naya, *Rabelais. Une anthropologie humaniste des passions*, Paris, PUF, 1998, p. 81-115.

5 Texte cité d'après l'édition Gallimard, établie par P.-E. Robert, Paris, 1989, p. 173.

Révélation sans Dieu, mais révélation tenant malgré tout du miracle salvifique, et qui conduit le héros, comme chez Apulée, à devenir narrateur de sa propre histoire, et à réinterpréter, avec le lecteur à sa suite, les signes passés qui ont marqué les étapes de son apprentissage⁶. Si la révélation finale, chez Proust, ne passe pas par un dévoilement isiaque, elle redit cependant, en une phrase célèbre, ce que l'œuvre d'Apulée avait suggéré à sa manière en faisant de la révélation d'Isis le principe d'illumination des énigmes romanesques :

La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature⁷.

6 Voir à ce sujet l'ouvrage classique de G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.

7 *Op. cit.*, p. 202.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Cette bibliographie reprend l'essentiel des études citées au cours de ce travail, augmentées de quelques titres susceptibles d'apporter des éclairages complémentaires. Compte tenu du grand nombre de titres référencés et de la diversité de leurs objets d'analyse, il nous a semblé opportun de procéder à un classement thématique afin de rendre cette bibliographie exploitable : nous nous excusons d'avance auprès du lecteur pour ce qu'un tel classement comporte inévitablement d'arbitraire. Les grandes rubriques retenues sont les suivantes :

1) Éditions particulières	467
2) Le <i>deus ex machina</i> chez Euripide et Sophocle; l' <i>Ion</i>	468
3) Le mythe eschatologique final chez Platon; la <i>République</i>	469
4) Cicéron.....	470
5) Ovide	475
6) Apulée.....	480
7) Idées religieuses de l'Antiquité (à l'exception des études portant spécifiquement sur le platonisme, le pythagorisme ou la religion isiaque).....	493
8) Platonisme et pythagorisme.....	496
9) La religion isiaque	503
10) <i>Varia</i>	506

Éditions particulières

- BROGGIATO, M., *Cratete di Mallo. I frammenti. Edizione, introduzione e note*, La Spezia, Agorà, 2001.
- CEBE, J.-P., *Varron, Satires Ménippées*, édition, traduction et commentaire, Rome/Paris, École française de Rome/De Boccard, 11 vol., 1972-1996.
- COURTNEY, E., *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- EDELSTEIN, L., KIDD, I., *Posidonius. I, The Fragments*, Cambridge, University Press, 1972.
- GALEOTTO, G., *Per un'edizione critica dell'« Hermes » di Eratostene di Cirene*, Milano, Quasar, 2000.
- GIANNINI, A., *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1965.

- GRILLI, A., *M. Tulli Ciceronis Hortensius edidit commentario instruxit*, Milano/Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1962 (rééd. sous le titre *Marco Tullio Cicerone, « Ortensio ». Testo critico, introduzione, versione e commento*, Bologne, Pàtron, 2010).
- HENDERSON, J. Longus, *Daphnis and Chloe. Xenophon of Ephesus, Anthia and Habrocomes*, The Loeb Classical Collection, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.
- KOCK, T., *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1880.
- LLOYD-JONES, H., PARSONS, P., *Supplementum Hellenisticum*, Berlin/New York, De Gruyter, 1983.
- ORELLI, J. C., *M. Tulli Ciceronis opera*, IV. 2, Zürich, 1828.
- PERRY, B., *Aesopica*, Urbana, University of Illinois Press, 1952.
- PFEIFFER, R., *Callimachus, Volumen I: Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- POWELL, J. U., *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae 323-146 A.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1925.
- RIBBECK, O., *Tragicorum latinorum reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1852.
- ROBERT, D., *Ovide. Les Métamorphoses*, Paris, Actes Sud, 2001.
- SWOBODA, A., *P. Nigidii Figuli operum reliquiae*, Vindobonae, Tempsky, 1889 (rééd. Amsterdam, Hakkert, 1964).
- VAHLEN, J., *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig, Teubner, [1854], 1928.
- VAN WEDDINGEN, R.-E., *Favonii Eulogii. Disputatio de Somnio Scipionis, édition et traduction*, Bruxelles, Latomus, 1957.
- VIMERCATI, E., *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani, 2004.
- VITELLI, C., *M. Tulli Ciceronis Consolationis Fragmenta*, Milano/Roma, Mondadori, 1970.
- WERHLI, F., *Herakleides Pontikos*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co, 1969.
- WESTERMANN, A., *Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Brunswick, s.n., 1839 (rééd. Amsterdam, Hakkert, 1963).

Le *deus ex machina* chez Euripide et Sophocle ; l'*Ion*

- BURNETT, A. P., « Human Resistance and Divine Persuasion in Euripides' *Ion* », *CPh*, 57, 1962, p. 85-103.
- , *Catastrophe Survived: Euripides' Plays of Mixed Reversal*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- DUNN, F. M., *Tragedy's End: Closure and Innovation in Euripidean Drama*, Oxford, University Press, 1996.
- FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard/Hautes Études, 2008.
- GIANOPOULOS, V., « Divine Agency and Tyche in Euripides' *Ion*: Ambiguity and Shifting Perspectives », *JCS*, 24-25, 1999-2000, p. 257-271.
- GILL, C., « Bow, Oracle and Epiphany in Sophocle's *Philoctetes* », *G&R*, 27, 1980, p. 137-146.
- JOUANNA, J., *Sophocle*, Paris, Fayard, 2007.
- LLOYD, M., « Divine and Human Action in Euripides' *Ion* », *A & A*, 32, 1986, p. 33-45.
- LONGO, V., « *Deus ex machina* e religione in Euripide », dans *Lanx Saturata, Nicolao Terzaghi oblata miscellanea philologica*, Genova, Flli Pagano, 1963, p. 237-248.
- NICOLAI, W., *Euripides Dramen mit rettendem Deus ex machina*, Heidelberg, Winter, 1990.

- POE, J. P., *Heroism and Divine Justice in Sophocles' « Philoctetes »*, Lugduni Batavorum, Brill, 1977.
- PUCCI, P., « Gods' Intervention and Epiphany in Sophocles », *AJPh*, 115, 1994, p. 15-46.
- SPIRA, A., *Untersuchungen zum Deus ex machina bei Sophokles und Euripides*, Kallmünz/Olf, Lassleben, 1960.

Le mythe eschatologique final chez Platon ; la République

- ALBINUS, L., « The Katabasis of Er. Plato's Use of Myths, Exemplified by the Myth of Er », dans E. Ostenfeld (dir.), *Essays on Plato's « Republic »*, Aarhus, University Press, 1998, p. 91-105.
- ANNAS, J., *An Introduction to Plato's « Republic »*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- , « Plato's Myths of Judgement », *Phronesis*, 27, 1982, p. 119-143.
- BABUT, B., « L'unité du livre X de la République et sa fonction dans le dialogue », *BAGB*, 1983, p. 31-54 (repris dans *Parerga*, CMO, 24, 1994, p. 235-258).
- BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982.
- CLAY, D., « Plato's First Words », *YCS*, 29, 1992, p. 113-129.
- DODDS, E. (éd.), *Plato. Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- DRUET, F.-X., « Les niveaux du récit dans le mythe d'Er (Platon, République 10, 613e-621d) », *LEC*, 66, 1998, p. 23-32.
- EBERT, T., « “Wenn Ich einen schönen Mythos vertragen darf...” Zu Status, Herkunft und Funktion des Schlussmythos in Platons Phaidon », dans M. Janka, C. Schäfer (dir.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 251-269.
- ELSE, G. F., *The Structure and Date of Book 10 of Plato's « Republic »*, Heidelberg, Winter, 1972.
- FRUTIGER, P., *Les Mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris/Saint-Amand, PUF/Alcan, 1930
- HALLIWELL, S., « The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er », dans G. Ferrari (dir.), *The Cambridge Companion to Plato's « Republic »*, Cambridge, University Press, 2007, p. 445-473.
- JOHNSON, R. R., « Does Plato's Myth of Er Contribute to the Argument of the Republic? », *Philosophy and Rhetoric*, 32, 1999, p. 1-13.
- KALFAS, V., « Plato's 'Real Astronomy' and the Myth of Er », *Elenchos*, 17, 1996, p. 5-20.
- MATTÉI, J.-F., *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, 1996.
- MORGAN, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, University Press, 2000.
- MURRAY, P., « What is a Muthos for Plato? », dans R. Buxter (dir.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, University Press, 1999, p. 251-262.
- PIEPER, J., *Über die platonischen Mythen*, München, Kösel, 1965.
- , « Über die Wahrheit des platonischen Mythen », dans K. Oehler et R. Schaeffler (dir.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Klostermann, p. 289-296.
- RECHENAUER, G., « Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons neue Rhetorik im Schlussmythos des Gorgias », dans M. Janka et C. Schäfer (dir.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 231-250.

RUTHERFORD, R. B., *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London, Duckworth, 1995.

SALVIAT, J., « Risque et mythe dans le *Phédon* », *REG*, 78, 1965, p. 23-29.

SEGAL, C., « "The Myth Was Saved": Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic* », *Hermes*, 106, 1978, p. 315-336.

Cicéron

Études sur le « Songe de Scipion »

ALFONSI, L., « Su un tema del "Somnium Scipionis" », *Latomus*, 9, 1950, p. 149-156.

ATKINS, J., « L'argument du *De republica* et le Songe de Scipion », *Les Études philosophiques*, 2011/4, p. 445-469.

BOYANCÉ, P., *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux, Féret et fils, 1936.

–, « Sur le "Songe de Scipion" (26-28) », *AC*, 2, 1942, p. 5-22, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, p. 276-293.

BRETZIGHEIMER, G., « Zur Paränese und Didaxe in Ciceros *Somnium Scipionis* », *WS*, 19, 1985, 125-160.

BÜCHNER, K., « Das *Somnium Scipionis* und sein Zeitbezug », *Gymnasium*, 69, 1962, p. 220-240 (= *Studien zur römischen Literatur. Band II: Cicero*, Wiesbaden, Steiner, 1962, p. 148-172).

–, *Somnium Scipionis, Quellen - Gestalt - Sinn*, Wiesbaden, Steiner, 1976.

COLEMAN, R. G. G., « The Dream of Cicero », *PCPS*, 10, 1964, p. 1-14.

COLEMAN-NORTON, P. R., « Cicero's Doctrine of the Great Year », *Laval théologique et philosophique*, 3, 1947, p. 293-302.

–, « Cicero and the Music of the Spheres », *CJ*, 45, 1949-1950, p. 237-241.

COURCELLE, P., « La postérité chrétienne du Songe de Scipion », *REL*, 35, 1958, p. 205-234.

ECKLE, W., *Geist und Logos bei Cicero und im Johannesevangelium. Eine vergleichende Betrachtung des « Somnium Scipionis » und der johanneischen Anschauung vom Abstieg und Aufstieg des Erlösers*, Hildesheim/New York, Olms, 1978.

ENGELS, D., « *Cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque conuerterit*: zur Bedeutung des 56. Lebensjahres für Scipio Africanus d. J., Cicero und Pompeius. Überlegungen zur Identität des *rector rei publicae* im *Somnium Scipionis* (Cicero, *de republica* VI, 7, 12) », *Latomus*, 69/1, 2010, p. 198-200.

ÉVRARD-GILLIS, J., « Historicité et composition littéraire dans le *Somnium Scipionis*: quelques observations », *Ancient Society*, 8, 1977, p. 217-222.

FESTUGIÈRE, A.-J., « Les thèmes du Songe de Scipion », *Eranos*, 44, 1946, p. 370-388, repris dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, p. 441-459.

FONTAINE, J., « Le Songe de Scipion: premier Anti-Lucrèce? », dans R. Chevallier (dir.), *Mélanges André Piganiol*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, t. III, p. 1711-1729.

FUHRMANN, M., « Scipios Traum: Philosophische Verheissung in drängender politischer Lage », dans V. Losemann (dir.), *Imperium Romanum: Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, Steiner, 1998, p. 252-266.

GLEI, R. F., « Kosmologie statt Eschatologie: Ciceros *Somnium Scipionis* », dans G. Binder, B. Effe (dir.), *Tod und Jenseits im Altertum*, Trier, WVT, 1991, p. 122-143.

GÖRGEMANNS, H., « Die Bedeutung der Traumeinkleidung in *Somnium Scipionis* », *WS*, 2, 1968, p. 46-69.

- GRASSO, D., *Originalità e romanità del 'Somnium Scipionis' in rapporto alle sue fonti greche*, Benevento, La Selva, 1948.
- GRAZZINI, S., « La σύγκρισις fra Pompeo ed Alessandro nel *Somnium Scipionis*: a proposito di Cicerone, *De republica* VI, 22 », *MH*, 57, 2000, p. 220-236.
- HAMMERSTAEDT, J., « Nichts als ein Traum? Die Bedeutung der Weissagung in Ciceros *Somnium Scipionis* », *SIFC*, 3a, 2002, ser. 20/1-2, p. 154-170.
- HARDER, R., *Über Ciceros Somnium Scipionis*, Halle, Niemeyer, 1929, repris dans *Richard Harder. Kleine Schriften*, éd. W. Marg, München, Beck'sche, 1960, p. 354-395.
- HUBAUX, J., « Du *Songe de Scipion* à la vision d'Énée », *Atti del 1° congresso internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1961, vol. 2, p. 175-183.
- JOSSERAND, C., « L'âme-dieu (à propos d'un passage du *Somnium Scipionis*) », *AC*, 4, 1935, p. 141-152.
- KAPP, E., « Deum te scito esse? », *Hermes*, 87, 1959, p. 129-132.
- KNAB, R., « Zur Einleitung des *Somnium Scipionis* », *Hermes*, 112, 1984, p. 501-504.
- KOHL, H., « Theorie und Praxis in Ciceros *Somnium Scipionis* », *AU*, 13/1, 1970, p. 46-61.
- LABARRIERE, J.-L., « La vertu politique : Cicéron versus Macrobe », *Les Études philosophiques*, 2011/4, p. 489-504.
- LAMACCHIA, R., « Ciceros *Somnium Scipionis* und das sechste Buch der *Aeneis* », *RbM*, 107, 1964, p. 261-278.
- LEEMAN, D. A., « De Aristotelis Protreptico Somnii Scipionis exemplo », *Mnemosyne*, 9, 1958, p. 139-151.
- LUCIDI, F., « Funzione divinatória e razionalismo nel *Somnium Scipionis* », *RCCM*, 21-22, 1979-1980, p. 57-75.
- LUCK, R. G., « *Studia divina in vita humana*. On Cicero's *Dream of Scipio* and its place in Greco-Roman Philosophy », *HThR*, 49, 1956, p. 207-218.
- MAURACH, G., « Africanus Maior und die Glaubwürdigkeit des *Somnium Scipionis* », *Hermes*, 92, 1964, p. 299-313.
- MOATTI, C., « *Conservare rem publicam*. Guerre et droit dans le *Songe de Scipion* », *Les Études philosophiques*, 2011/4, p. 471-488.
- MONTANARI CALDINI, R., « Necessità e libertà nel *Somnium Scipionis* », *A&R*, 29, 1984, p. 17-41.
- , « Il sorriso dell'Emiliano nel *Somnium Scipionis* », *InvLuc*, 21, 1999, p. 79-91.
- NICOLET, C., « Le *De republica* (VI, 12) et la dictature de Scipion », *REL*, 42, 1964, p. 212-230.
- PIGANIOL, A., « Sur la source du *Songe de Scipion* », *CRAI*, 101, 1957, p. 88-93.
- POWELL, J. G. F., *Cicero: On Friendship and The Dream of Scipio*, Warminster, Aris & Philips, 1990.
- , « Second Thoughts on the *Dream of Scipio* », *PLLS*, 9, 1996, p. 13-27.
- RONCONI, A., *Somnium Scipionis. Introduzione e commento*, Firenze, Le Monnier, 1961.
- , « Osservazioni sulla lingua del *Somnium Scipionis* », dans *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma, Signorelli, 1955, p. 395-405.
- SCARPA, L., « Sistema celeste e armonia delle sfere nel *Somnium Scipionis* ciceroniano », *AAPat*, 87, 1974-1975, p. 17-24.
- , « *Coniunctus o disiunctus (sonus)?* (Cic. *Somn. Scip.* V, 18) », *AIV*, 136, 1977-1978, p. 203-210.
- SCHÖNBERGER, O., « Ciceros "Somnium Scipionis" als exemplarische Lektüre und Einführung in die Philosophie », *Anregung*, 30, 1984, p. 93-96.

- SHARPLES, R. W., « Plato's *Phaedrus* Argument for Immortality and Cicero's *Somnium Scipionis* », *LCM*, 10, 1985, p. 66-67.
- STEVENS, J. A., « The Imagery of Cicero's *Somnium Scipionis* », *SLLRH*, 13, 2006, p. 155-169.
- STEVENSON, T., « Readings of Scipio's Dictatorship in Cicero's *De republica* (6.12) », *CQ*, 55, 2005, p. 140-152.
- TRAGLIA, A., *Sulle fonti e sulla lingua del 'Somnium Scipionis'*, Roma, Gismondi, 1947.
- VAN DEN BRUAEWEN, M., « Ψυχὴ et νοῦς dans le *Somnium Scipionis* de Cicéron », *AC*, 8, 1939, p. 127-152.
- WANKENNE, A., « Le Songe de Scipion », *LEC*, 54, 1986, p. 159-168.
- WOJACZEK, G., « Struktur und Initiation. Beobachtungen zu Ciceros *Somnium Scipionis* », dans P. Neukam (dir.), *Reflexionen antiker Kulturen*, München, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1980, p. 144-190.
- , « ΟΡΓΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ. Zur philosophischen Initiation in Ciceros *Somnium Scipionis* », *WJA*, 9, 1983, p. 123-145 ; 11, 1985, p. 93-128.
- WUEBERT, B., « Cicero, *Somnium Scipionis*. Gedanken zur Sphärenharmonie », *Anregung*, 34, 1988, p. 298-307.
- ZIMMERMANN, L., « Das grosse Jahr bei Cicero », *MH*, 30, 1973, p. 179-183.

472

Études sur le *De republica* en général

- ANDREONI (FONTECEDRO), E., « Il modo della contemplazione nel discorso di Scipione (Cic. *Rep.* I 26) », *SIFC*, 50, 1978, p. 116-130.
- ASMIS, E., « The Politician as Public Servant in Cicero's *De Re publica* », dans C. Auvray-Assayas, D. Delattre (dir.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2001, p. 109-128.
- , « A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in *De republica* », *AJPh*, 126/3, 2005, p. 377-416.
- BARLOW, J. J., « The Education of Statesmen in Cicero's *De Republica* », *Polity*, 19/3, 1987, p. 353-374.
- BERTI, E., *Il « De republica » di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, Milani, 1963.
- BOYANCÉ, P., « Les problèmes du *De Republica* », *L'Information littéraire*, 16, 1964, p. 18-25, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, p. 180-196.
- BÜCHNER, K., *Cicero, De republica. Kommentar*, Heidelberg, Winter, 1984.
- COLE, S., « Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome », *Arethusa*, 39, 2006, p. 531-548.
- FERRARY, J.-L., « Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron », *MEFRA*, 86/2, 1974, p. 745-771.
- , « Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica*, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade », *REL*, 55, 1977, p. 128-156.
- , « L'archéologie du *De republica* (2, 2, 4 - 37, 63) : Cicéron entre Polybe et Platon », *JRS*, 74, 1984, p. 87-98.
- , « The Statesman and the Law in the Political Philosophy of Cicero », dans A. Laks, M. Schofield (dir.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, University Press, 1995, p. 48-73.
- , « Durée et éternité dans le *De republica* de Cicéron », dans M. Citroni (dir.), *Letteratura e Civitas. Transizioni della Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, Edizioni ETS, 2012, p. 90-97.

- GALLAGHER, R. L., « Metaphor in Cicero's *De re publica* », *CQ*, 51/2, 2001, p. 509-519.
- GEIGER, J., « Contemporary Politics in Cicero's *De Republica* », *CPh*, 79, 1984, p. 38-43.
- GRILLI, A., *I proemi del « de Republica » di Cicerone*, Brescia, Paideia, 1971.
- GRIMAL, P., « Du *De republica* au *De clementia*. Réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome », *MEFRA*, 91/2, 1979, p. 671-691.
- HAURY, A., « Cicéron et l'astronomie (à propos de *Rep.*, I, 22) », *REL*, 42, 1964, p. 198-212.
- MICHEL, A., « À propos de l'art du dialogue dans le *De Republica*, l'idéal et la réalité chez Cicéron », *REL*, 43, 1965, p. 237-262.
- MÜLLER, R., « Das Problem Theorie-Praxis in der Peripatos-Rezeption von Ciceros Staatsschrift », dans W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, Transactions Publishers, 1989, p. 101-113.
- NICGORSKI, W., « Cicero's Focus. From the Best Regime to the Model Statesman », *Political Theory*, 19/2, 1991, p. 230-251.
- PERELLI, L., « L'elogio della vita filosofica in *De republica* I, 26-29 », *BStudLat*, 1, 1971, p. 389-401.
- POHLENZ, M., « Ciceros *De re publica* als Kunstwerk », dans *Festschrift R. Reitzenstein*, Leipzig/Berlin, 1931, p. 70-105, repris dans *Kleine Schriften*, 2, Hildesheim, Olms, 1965, p. 374-409.
- PÖSCHL, V., *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift de re publica*, [Berlin, 1936], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- POWELL, J. G. F., « The *Rector Rei Publicae* of Cicero's *De Republica* », *SCI*, 13, 1994, p. 19-29.
- RUCH, M., « La composition du *De republica* », *REL*, 26, 1948, p. 157-171.
- SHARPLES, R. W., « Cicero's *Republic* and Greek Political Theory », *Polis*, 5.2, 1986, p. 30-50.
- ZETZEL, J. E. G., *Cicero. De Re Publica. Selections*, Cambridge, University Press, 1995.
- , « *De re publica* and *De Rerum natura* », dans P. Knox, C. Foss (dir.), *Style and Tradition. Studies in Honor of Wendell Clausen*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1998, p. 230-247.

Autres études consacrées à Cicéron

- ALFONSI, L., « Verso l'immortalità (Cicerone, *De senectute*, 21, 77 y ss.) », *Convivium*, 1, 1954, p. 385-391.
- BEARD, M., « Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse », *JRS*, 76, 1986, p. 33-46.
- BOYANCÉ, P., *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970.
- , « Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron », *Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers, 1953*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 195-221, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, p. 222-247.
- BURKERT, W., « Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der Neuen Akademie », *Gymnasium*, 72, 1965, p. 175-200.
- DENYER, N., « The Case against Divination. An Examination of Cicero's *De diuinatione* », *PCPhS*, 31, 1985, p. 1-10.
- DYCK, A. R., *A Commentary on Cicero's « De legibus »*, Ann Arbor, 2004.

- FERRARY, J.-L., « Cicéron et la dictature », dans F. Hinard (dir.), *Dictatures*, Paris, De Boccard, 1986, p. 97-105.
- GEE, E. R. G., « Cicero's Astronomy », *CQ*, 51/2, 2001, p. 520-536.
- GIOMINI, R., *Ricerche sul testo del « Timeo » ciceroniano*, Roma, Signorelli, 1967.
- , *De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig/Stuttgart, Teubner, 1975.
- GLUCKER, J., « Cicero's Philosophical Affiliations », dans J. Dillon, A. Long (dir.), *The Question of « Eclecticism »*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 34-69.
- , « Cicero's Philosophical Affiliations Again », *LCM*, 17, 1992, p. 134-138.
- , « Probabile, Veri Simile, and Related Terms », dans J. Powell (dir.), *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 115-143.
- GOAR, R. J., « The Purpose of the *De Divinatione* », *TAPhA*, 99, 1968, p. 241-248.
- GÖRLER, W., « Silencing the Troublemaker: *De Legibus* I. 39 and the Continuity of Cicero's Scepticism », dans J. Powell (dir.), *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 85-113.
- GRIMAL, P., *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986.
- GUILLAUMONT, F., *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, Latomus, 1984.
- KANY-TURPIN, J., PELLEGRIN, P., « Cicero and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams », dans W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, Transactions Publishers, 1989, p. 220-245.
- KROSTENKO, B. A., « Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's *de Divinatione* », *TAPhA*, 130, 2000, p. 353-391.
- KUMANIECKI, K., « Cicerone e Varrone, storia di una conoscenza », *Athenaeum*, 40, 1962, p. 221-243.
- LÉVY, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les « Académiques » et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.
- , « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *REL*, 80, 2002, p. 78-94.
- , « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception? », *VL*, 166, 2002, p. 23-31.
- , « Cicero and the *Timaeus* », dans G. Reydams-Schils (dir.), *Plato's « Timaeus » as a Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-109.
- , « Cicéron, le moyen platonisme et la philosophie romaine : à propos de la naissance du concept latin de *qualitas* », *Revue de métaphysique et de morale*, 57, 2008/1, p. 5-20.
- LINDERSKI, J., « Cicero and Roman Divination », *PP*, 36, 1982, p. 12-38.
- LUCIANI, S., *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010.
- MARINONE, N., MALASPINA, E., *Cronologia ciceroniana*, Roma/Bologna, Centro di studi ciceroniani/Pàtron, 2004.
- MOREAU, J., « L'âme et la gloire », *Giornale di metafisica*, 29, 1974, p. 113-127.
- NARDUCCI, E., *Cicerone. La parola e la politica*, Bari, Editori Laterza, 2009.
- NOVARA, A., « Cicéron et le planétaire d'Archimède », dans B. Bakhouché et al. (dir.), *Les Astres. Tome I: Les Astres et les mythes, la description du ciel*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1996, p. 227-244.
- PENWILL, J. L., « Image, Ideology and Action in Cicero and Lucretius », dans A. Boyle (dir.), *Roman Literature and Ideology: Ramus Essays for J. P. Sullivan*, Bendigo, Aureal publ., 1995, p. 68-91.
- PERELLI, L., *Il pensiero politico di Cicerone: tra filosofia e ideologia aristocratica romana*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

- PUCCI, G. C., « Echi lucreziani in Cicerone », *SIFC*, 38, 1966, p. 70-131.
- RAWSON, E., *Cicero: A Portrait*, London, Allen Lane, 1975.
- RUCH, M., « Météorologie, astronomie et astrologie chez Cicéron », *REL*, 32, 1954, p. 200-219.
- , *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- , *L'« Hortensius » de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- , « Cicéron et l'orphisme », *REAug*, 6, 1960, p. 1-10.
- SALINERO PORTERO, J., « La inmortalidad del alma en Cicerón (El libro primero de las *Tusculanas*) », *Humanidades*, 10, 1958, p. 71-95.
- SCHMIDT, P. L., *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1969.
- SCHOFIELD, M., « Cicero for and against Divination », *JRS*, 76, 1986, p. 47-65.
- SETAIOLI, A., « Un influsso ciceroniano in Virgilio », *SIFC*, 47, 1975, p. 5-26.
- , « La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone », *Paideia*, 54, 1999, p. 145-173.
- , « El destino del alma en el pensamiento de Ciceron (con una apostilla sobre las huellas ciceronianas en Dante) », *Anuario filosófico*, 34, 2001, p. 487-526.
- STEINMETZ, P., « Beobachtungen zu Ciceros philosophischen Standpunkt », dans W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, Transactions Publishers, 1989, p. 1-22.
- WARDLE, D., *Cicero on Divination. De divinatione, Book I*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- WHEELER, M., « Cicero's Political Ideal », *G&R*, 62, 1952, p. 49-56.
- ZETZEL, J. E. G., « Cicero and the Scipionic Circle », *HSCP*, 76, 1972, p. 173-179.

Ovide

Le discours de Pythagore et le livre XV des *Métamorphoses*

- AMATO, E., « Pitagora e il divieto di mangiar carni: Ovidio, *Metamorfosi*, 15, 104 », dans E. Amato, *et al.* (dir.), *ΣΗΜΕΙΟΝ ΧΑΡΙΤΟΣ*, *Scritti e memorie offerti al Liceo Classico « F. De Sanctis »*, Salerno, Liceo Ginnasio Statale F. De Sanctis, 1998, p. 81-90.
- , « Ovidio e l'*aurea aetas*: continuità di miti, continuazione di storie (a proposito di *Met. XV*, 104) », *Latomus*, 64, 2005, p. 910-918.
- ANDREONI (FONTECEDRO), E., « Echi di un discorso sacro: Pitagora nella trascrizione di Ovidio. Rifrazioni ovidiane », *Aufidus*, 65-66, 2008, p. 7-30.
- BARCHIESI, A., « Endgames: Ovid's *Metamorphoses* 15 and *Fasti* 6 », dans D. Roberts *et al.* (dir.), *Classical closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, University Press, 1997, p. 181-208.
- BARTENBACH, A., « Interpretation der Pythagorasrede », dans *Motiv-und Erzählstruktur in Ovids « Metamorphosen »*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990, p. 196-222.
- BEAGON, M., « Ordering Wonderland: Ovid's Pythagoras and the Augustan Vision », dans Ph. Hardie (dir.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, University Press, 2009, p. 288-309.
- BÖMER, F., *P. Ovidius Naso, Metamorphosen: Kommentar [7]. Buch 14-15*, Heidelberg, Winter, 1986.
- BUCHHEIT, V., « Numa-Pythagoras in der Deutung Ovids », *Hermes*, 121/1, 1993, p. 77-99.

- COLAVITO, M. M., *The Pythagorean Intertext in Ovid's « Metamorphoses ». A New Interpretation*, Lewiston/Lampeter/Queenston, The Edwin Mellen Press, 1989.
- CRAHAY, R., HUBAUX, J., « Sous le masque de Pythagore. À propos du livre XV des *Métamorphoses* », dans N. Herescu (dir.), *Ovidiana, Recherches sur Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 283-300.
- DAVIS, N. « The Problem of Closure in a *carmen perpetuum*. Aspects of Thematic Recapitulation in Ovid *Met.* 15 », *GB*, 9, 1980, p. 123-132.
- DELLA CORTE, F., « Gli *Empedoclea* e Ovidio », *Maia*, 37, 1985, p. 3-12.
- , « Il vegetarianismo di Ovidio », *C&S*, 93, 1985, p. 51-60.
- DE SAINT-DENIS, E., « Le génie d'Ovide d'après le livre XV des *Métamorphoses* », *REL*, 18, 1940, p. 111-140.
- FABRE-SERRIS, J., « Pythagore, Empédocle, Lucrèce et la nature des choses : les constructions virgiliennes (*Buc.*, 6; *Én.*, 6) et ovidiennes (*Mét.*, 15) » (à paraître).
- FERNANDEZ, J.-M., « Ideas pitagóricas en Ovidio », *Humanidades*, 10, 1958, p. 137-149.
- FREYBURGER, G., « L'initiation pythagoricienne dans le livre XV des *Métamorphoses* d'Ovide », dans A. Moreau (dir.), *L'Initiation : actes du colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1992, vol. 1, p. 261-269.
- GALINSKY, G. K., « Some Aspects of Ovid's Golden Age », *GB*, 10, 1981, p. 193-200.
- , « The Speech of Pythagoras at Ovid's *Metamorphoses* XV, 75-478 », *PLLS*, 10, 1998, p. 313-336.
- DI GERONIMO, M. G., *Ovidio tra pitagorismo, aition ed encomico. Saggio sul XV libro delle « Metamorfosi »*, Napoli/Firenze, Il Tripode, 1972.
- GUILLAUMIN, J.-Y., « Présence de l'arithmologie dans le livre 15 des *Métamorphoses* d'Ovide », dans M. Piot (dir.), *Regards sur le monde antique. Hommages à Guy Sabbah*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 105-114.
- HARDIE, Ph., « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15: Empedoclean *Epos* », *CQ*, 45, 1995, p. 204-214.
- JACOBSON H., « Ovid *Metamorphoses* 15. 88-90 », *CQ*, 55, 2005, p. 651.
- JANNACCONE, S., « El discurso de Pitágoras de Ovidio », *Revista de Educacion*, 4, 1959, p. 272-276.
- LITTLE, D. A., « The Speech of Pythagoras in *Metamorphoses* 15 and the Structure of the *Metamorphoses* », *Hermes*, 98, 1970, p. 340-360.
- , « Non-Parody in *Metamorphoses* 15 », *Prudentia*, 6, 1974, p. 17-21.
- LONGO, V., « Pitagora e Pitagorismo nel XV libro delle *Metamorfosi* di Ovidio », *Atti della Accademia di Scienze e Lettere*, 49, 1992, p. 355-369.
- MILLER, J. F., « The Memories of Ovid's Pythagoras », *Mnemosyne*, 47, 1994, p. 473-487.
- MYERS K. S., « Pythagoras, Philosophy and Paradoxography », dans *Ovid's Causes. Cosmogony and Aetiology in the « Metamorphoses »*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994, p. 133-166.
- NÉRAUDAU, J.-P., *Ovide ou les dissidences du poète. « Métamorphoses » livre XV*, Paris, Hystrix-Les Interuniversitaires, 1989.
- NEWMYER, S. T., « Ovid on the Moral Grounds for Vegetarianism », dans *Ovid. Werk und Wirkung*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, p. 477-486.
- OBERRAUCH, L., « Metempsychose, Universalgeschichte und Autopsie. Die Rede des Pythagoras in *Met.* XV als Kernstück epischer Legitimation », *Gymnasium*, 112/2, 2005, p. 107-121.

- PASCAL, C., « L'imitazione di Empedocle nelle *Metamorfosi* di Ovidio » [1902], dans *Graecia capta. Saggi sopra alcune fonti greche di scrittori latini*, Firenze, Le Monnier, 1905, p. 129-151.
- , « La dottrina pitagorica e la eraclitea nelle *Metamorfosi* ovidiane », *Atti e memoria della Reale Accademia Virgiliana di Mantova*, 2, 1909, p. 113-120, repris dans *Scritti varii di letteratura latina*, Torino, Paravia, 1920, p. 207-214.
- SCHMEKEL, A., *De Ovidiana Pythagoricae doctrinae adumbratione*, diss. Gryphus, 1885.
- SCHMITZER, U., « Reserare oracula mentis. Abermals zu Funktion der Pythagorasrede in Ovids *Metamorphosen* », *SIFC*, 99, 2006, p. 32-56.
- SEGAL, C., « Myth and Philosophy in the *Metamorphoses*. Ovid's Augustanism and the Augustan Conclusion of Book XV », *AJPh*, 90, 1969, p. 257-292.
- , « Intertextuality and Immortality: Ovid's Pythagoras and Lucretius in *Metamorphoses* 15 », *MD*, 46, 2001, p. 63-101.
- SEGL, A., *Die Pythagorasrede in 15 Buch von Ovids « Metamorphosen »*, diss. Salzbourg, 1970.
- SETAIOLI, A., « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi* », dans *Ovid. Werk und Wirkung*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, p. 487-514.
- SOUBIRAN, J., « Autour de Numa (Ovide, *Métamorphoses*, XV) », *VL*, 113, 1989, p. 11-17.
- STUCCHI, S. « Pitagora e l'ultima metamorfosi di Ovidio », *Sileno*, 31, 2005, p. 149-184.
- SWANSON, R. A., « Ovid's Pythagorean Essay », *CJ*, 54, 1958-1959, p. 21-24.
- TODINI, U., *Il pavone sparito. Ennio modello di Ovidio*, Roma, Bulzoni, 1983.
- , « L'altro Pitagora. Considerazioni sulle *Metamorfosi* di Ovidio », dans I. Gallo et L. Nicasri (dir.), *Cultura, poesia, ideologia nell'opera di Ovidio*, Napoli, Ed. scientifiche italiane, 1991, p. 99-145.
- VIAL, H., « Ambiguïté du discours de Pythagore », dans *La Métamorphose dans les « Métamorphoses » d'Ovide. Étude sur l'art de la variation*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 73-76.
- VIARRE, S., « La place de la métamorphose dans une pensée systématique. Ovide et le pythagorisme », dans *L'Image et la pensée dans les « Métamorphoses » d'Ovide*, Paris, PUF, 1964, p. 209-288.
- VIELBERG, M., « Omnia mutantur, nihil interit? Virgil's *Katabasis* and the Ideas of the Hereafter in Ovid's *Metamorphoses* », dans T. Niklas et al. (dir.), *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Tradition*, Leiden/Boston, Brill, 2010, p. 169-187.
- WICKKISER, B. L., « Famous Last Words: Putting Ovid's Sphragis back into the *Metamorphoses* », *MD*, 42, 1999, p. 113-142.
- WHEELER, S. M., « Croton, Pythagoras and the Future of Rome », dans *Narrative Dynamics in Ovid's « Metamorphoses »*, Tübingen, Narr, 2000, p. 114-127.

Études sur les *Métamorphoses* en général

- ALBRECHT, M. VON, *Das Buch der Verwandlungen. Ovid-Interpretationen*, Düsseldorf/Zürich, Artemis/Winkler, 2000.
- , « Les dieux et la religion dans les *Métamorphoses* d'Ovide », *Hommages à Henri le Bonniec: Res Sacrae*, Bruxelles, Latomus, 1988, p. 1-9.
- ALFONSI, L., « Ovidio e Posidonio », *Aevum*, 28, 1954, p. 376-377.

- , « L'inquadramento filosofico delle *Metamorphosi* ovidiane », dans N. Herescu (dir.), *Ovidiana, Recherches sur Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 265-272.
- ANDRAE, J., *Von Kosmos zum Chaos. Ovids « Metamorphosen » und Vergils « Aeneis »*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2003.
- BARCHIESI, A., « Problemi d'interpretazione in Ovidio: continuità delle storie, continuazione dei testi », *MD*, 16, 1987, p. 77-107.
- , « Voci e istanze narrative in Ovidio », *MD*, 23, 1989, p. 55-97, repris en traduction anglaise sous le titre « Voices and Narrative "Instances" in the *Metamorphoses* », dans P. KNOX (dir.), *Oxford Readings in Ovid*, Oxford, University Press, 2006, p. 274-319.
- BARTENBACH, A., *Motiv- und Erzählstruktur in Ovids « Metamorphosen »*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990.
- BLANC, B., *Les « Métamorphoses » d'Ovide*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- BOILLAT, M., *Les « Métamorphoses » d'Ovide. Thèmes majeurs et problèmes de composition*, Berne/Francfort, H. Lang/P. Lang, 1976.
- BÖMER, F., *P. Ovidius Naso, Metamorphosen: Kommentar [I]. Buch I-III*, Heidelberg, Winter, 1969.
- COLEMAN, R., « Structure and Intention in the *Metamorphoses* », *CQ*, 21, 1971, p. 461-477.
- CRABBE, A., « Structure and Content in Ovid's *Metamorphoses* », *ANRW*, II, 31, 4, 1981, p. 2274-2327.
- DUE, O., *Changing Forms. Studies in the « Métamorphoses » of Ovid*, Copenhagen, Gyldendal, 1974.
- FABRE-SERRIS, J., *Mythe et poésie dans les « Métamorphoses » d'Ovide. Fonctions et signification de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Paris, Klincksieck, 1995.
- FORNARO, P., *Metamorfosi con Ovidio. Il classico da riscrivere sempre*, Firenze, Olshcki, 1994.
- GALINSKY, G. K., *Ovid's « Métamorphoses ». An Introduction to the Basic Aspects*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1975.
- GRANOBIS, R., *Studien zur Darstellung römischer Geschichte in Ovids « Metamorphosen »*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1997.
- HARDIE, Ph., « Questions of Authority: the Invention of Tradition in Ovid *Metamorphoses* 15 », dans T. Habinek, A. Schiesaro (dir.), *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge, University Press, 1997, p. 182-198.
- HELZLE, M., « Ovid's Cosmogony. *Metamorphoses* 1. 5-88 and the Traditions of Ancient Poetry », *PLLS*, 7, 1993, p. 123-134.
- HERTER, H., « Ovids Kunstprinzip in den *Metamorphosen* », *AJPh*, 69, 1948, p. 129-148.
- HOLZBERG, N., « *Ter quinque volumina as carmen perpetuum*. The Division into Books in Ovid's *Metamorphoses* », *MD*, 40, 1998, p. 77-98.
- KNOX, P. E., *Ovid's « Metamorphoses » and the Tradition of Augustan Poetry*, Cambridge, Philological Society, 1986.
- KUHLMANN, P., « Theologie und Ethik in Ovids *Metamorphosen* », *Gymnasium*, 114, 2007, p. 317-336.
- LAFAYE, G., *Les « Métamorphoses » d'Ovide et leurs modèles grecs*, Paris, Alcan, 1904.
- LIEBERG, G., « Apotheose und Unsterblichkeit in Ovids *Metamorphosen* », dans *Silvae. Festschrift für E. Zinn*, Tübingen, Niemeyer, 1970, p. 125-135.
- LITTLE, D. A., « The Non-Augustanism of Ovid's *Metamorphoses* », *Mnemosyne*, 25, 1972, p. 389-401.

- LUDWIG, W., *Struktur und Einheit der « Metamorphosen » Ovids*, Berlin, De Gruyter, 1965.
- MACKIM, R., « Myth against Philosophy in Ovid's Account of Creation », *CJ*, 80, 1984-1985, p. 97-108.
- MAURACH, G., « Ovids Kosmogonie: Quellenbenutzung und Traditionsstiftung », *Gymnasium*, 86, 1979, p. 131-148.
- MÜLLER-REINEKE, H., *Liebesbeziehungen in Ovids « Metamorphosen » und ihr Einfluss auf den Roman Apuleius*, Göttingen, Hainholz, 2000.
- MYERS K. S., *Ovid's Causes. Cosmogony and Aetiology in the « Metamorphoses »*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994.
- OTIS, B., *Ovid as an Epic Poet*, Cambridge, University Press, 1970.
- RIEKS, R., « Zum Aufbau von Ovids *Metamorphosen* », *WJA*, 6b, 1980, p. 85-103.
- ROBBINS, F. E., « The Creation Story in Ovid *Met. I* », *CPh*, 8, 1913, p. 401-414.
- ROBINSON, T. M., « Ovid and the *Timaeus* », *Athenaeum*, 46, 1968, p. 254-260.
- SCHMIDT, E. A., *Ovids poetische Menschenwelt. Die « Metamorphosen » als Metapher und Symphonie*, Heidelberg, Winter, 1991.
- SOLODOW, J., *The World of Ovid's « Metamorphoses »*, Chapel Hill/London, University of North Carolina Press, 1988.
- STEINER, G., « Ovid's *carmen perpetuum* », *TAPhA*, 89, 1958, p. 218-236.
- TODINI, U., *L'altro Omero. Scienza e storia nelle « Metamorfosi » di Ovidio*, Napoli, Ed. scientifiche italiane, 1992.
- TRONCHET, G., *La Métamorphose à l'œuvre. Recherches sur la poétique d'Ovide dans les « Métamorphoses »*, Louvain/Paris, Peeters, 1998.
- VIAL, H., *La Métamorphose dans les « Métamorphoses » d'Ovide. Étude sur l'art de la variation*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- , « Frontières en métamorphoses : le prologue et l'épilogue des *Métamorphoses* d'Ovide », dans B. Bureau, Ch. Nicolas (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Lyon/Paris, Université Jean Moulin-Lyon 3/De Boccard, 2008, t. II, p. 393-410.
- VUARRE, S., *L'Image et la pensée dans les « Métamorphoses » d'Ovide*, Paris, PUF, 1964.
- WHEELER, S. M., « Ovid's Use of Lucretius in *Metamorphoses I. 67-68* », *CQ*, 45, 1995, p. 200-203.
- , « Imago Mundi: Another View of the Creation in Ovid's *Metamorphoses* », *AJPh*, 116, 1995, p. 95-121.
- , *A Discourse of Wonders. Audience and Performance in Ovid's « Métamorphoses »*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.
- , *Narrative Dynamics in Ovid's « Métamorphoses »*, Tübingen, Narr, 2000.

Autres études sur Ovide

- AHERN, C. F., « Ovid as *Vates* in the Proem to the *Ars Amatoria* », *CPh*, 85, 1990, p. 44-48.
- BARCHIESI, A., *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma/Bari, Laterza, 1984.
- , *Speaking Volumes. Narrative and Intertext in Ovid and Other Latin Poets*, London, Duckworth, 2001.
- DARCOS, X., *Ovide et la mort*, Paris, PUF, 2009.

- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R., « Numerosus Horatius. Aspetti della presenza oraziana in Ovidio », dans A. Setaioli (dir.), *Orazio: Umanità, politica, cultura*, Perugia, Università di Perugia, Istituto di filologia latina, 1995, p. 105-107.
- DELACY, P., « Philosophical Doctrine and Poetic Technique in Ovid », *CJ*, 43, 1947, p. 153-161.
- FITTON-BROWN, A.-M., « The Unreality of Ovid's Exile », *LCM*, 10, 1985, p. 18-22.
- FRÄNKEL, H., *Ovid, a Poet Between Two Worlds*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1945.
- FRÉCAUT, J.-M., *L'Esprit et l'Humour chez Ovide*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1972.
- GEE, E. R. G., *Ovid, Aratus and Augustus. Astronomy in Ovid's « Fasti »*, Cambridge, University Press, 2000.
- GRAF, F., « Myth in Ovid », dans Ph. Hardie (dir.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, University Press, 2002.
- GREEN, P., « Carmen et Error: the Enigma of Ovid's Exile », dans *Classical Bearings. Interpreting Ancient History and Culture*, New York, Thames and Hudson, 1989, p. 210-222.
- HOFMANN, H., « Ovid im Exil? », *Mitteilungen des Deutschen Altphilologenverbandes*, 29, 2001, p. 8-19.
- HOLZBERG, N. *Ovid. Dichter und Werk*, München, Beck, 1997.
- LÉVY, C., « Aimer et souffrir: quelques réflexions sur la "Philosophie dans le boudoir" de l'*Ars amatoria* », dans L. Boullègue et C. Lévy (dir.), *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 161-172.
- LITTLE, D. A., « Ovid's Eulogy of Augustus », *Prudentia*, 8, 1976, p. 19-35.
- MYEROWITZ, M., *Ovid's Games of Love*, Detroit, Wayne State University, 1985.
- PARATORE, E., « L'evoluzione della sphragis dalle prime alle ultime opere di Ovidio », dans *Atti del convegno internazionale ovidiano*, Roma, Istituto di studi romani, 1959, t. I, p. 173-203.
- PASCO-PRANGER, M., « Vatic Poetics and Antiquarianism in Ovid's *Fasti* », *CW*, 93/3, 2000, p. 275-291.
- PORTE, D., *L'Étiologie religieuse dans les « Fastes » d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- RONCONI, A., « Fortuna di Ovidio », *A&R*, 29, 1984, p. 1-16.
- STEUDEL, M., *Die Literaturparodie in Ovids « Ars Amatoria »*, Hidelshelm/Zürich/New York, Olms-Weidmann, 1992.
- THIBAUT, J.-C., *The Mystery of Ovid's Exile*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1964.
- TUPET, A.-M., « Ovide et la magie », dans N. Barbu et al. (dir.), *Ovidianum, Acta conventus omnium gentium Ovidianis studiis fovendis*, Bucarest, Bucurestii Typis Univ., 1976, p. 575-584.
- VAN DE WOESTYNE, P., « Un ami d'Ovide, C. Iulius Hyginus », *MB*, 33, 1929, p. 31-45.
- VERDIERE, R., *Le Secret du voltigeur d'amour ou le mystère de la relégation d'Ovide*, Bruxelles, Latomus, 1992.
- WILDBERGER, J., *Ovids Schule der « elegischen » Liebe. Erotodidaxe und Psychagogie in der « Ars Amatoria »*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern, Peter Lang, 1999.

- ASSMANN, J., « Pythagoras und Lucius: zwei Formen ägyptischer Mysterien », dans J. Assmann, M. Bommas (dir.), *Ägyptische Mysterien?*, München, Fink, 2002, p. 58-75.
- BECK, R., « Lucius and the Sundial: A Hidden Chronotopic Template in *Metamorphoses* 11 » dans M. Zimmerman and R. van der Paardt (dir.), *Metamorphotic Reflections: Essays presented to Ben Hijmans at his 75th Birthday*, Leuven, Peeters, p. 309-318.
- , « *Divino quodam stellarum consortio coniunctum*. The Astrological Relationship of Lucius to the Priest of Isis as a 'Chronotopic' Template for Apuleius, *Metamorphoses* 11 », dans C. Santini, L. Zurli, L. Cardinali (dir.), *Concentus ex dissonis: Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2006, t. I, p. 85-96.
- BEER, B., « Lucius bei den Phäaken: Zum Nostos-Motiv in Apuleius, *Met.* 11 », *AncNarr*, 9, 2011, p. 77-98.
- BERGMAN, J., « *Decem illis diebus*: zum Sinn der Enthaltbarkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius », dans *Ex Orbe Religionum: Studia G. Windengren oblata*, Leiden, Brill, 1972, t. I, p. 332-346.
- , « *Per omnia vectus elementa remeavi* (Apul. *Met.* 11, 23, 7): Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque », dans U. Bianchi et M. Vermaseren (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, Brill, 1982, p. 671-708.
- BERRETH, J., *Studien zum Isisbuch in Apuleius' « Metamorphosen »*, diss. Tübingen, Ellwangen, 1931.
- BEX, S. « Conversion de la rhétorique ou rhétorique de la conversion (Apulée, *Métamorphoses*, XI, 2)? Lucius ou l'apprentissage de la parole comme trajet initiatique », *Euphrosyne*, 25, 1997, p. 311-325.
- BOHM, R. K., « The Isis Episode in Apuleius », *CJ*, 68, 1972-73, p. 228-233.
- BOMMAS, M., « Das Isisbuch des Apuleius und die Rote Halle von Pergamon. Überlegungen zum Kultverlauf in den Heiligtümern für ägyptische Gottheiten und seinen Ursprüngen », dans A. Hoffmann (dir.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des römischen Reiches*, Istanbul, Ege Yayinlari, 2005, p. 227-245.
- BOSCOLO, V., « L'invocazione ad Iside (*Met.* XI, 2) », *Acmé*, 39, 1986, p. 25-42.
- CITATI, P., « La luce nella notte », *MD*, 25, 1990, p. 165-177.
- DOMINGUES, J., « A anuência de um predestinado », *Humanitas*, 46, 1994, p. 199-216.
- DOWDEN, K., « Geography and Direction in *Metamorphoses* 11 », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 156-167.
- DREWS, F., « ASINUS PHILOSOPHANS: Allegory's Fate and Isis' Providence in the *Metamorphoses* », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 107-131.
- EGELHAAF-GAISER, U., *Kultträume im römischen Alltag: das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im Kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, Steiner, 2000.
- , « The Gleaming Pate of the Pastophorus: Masquerade or Embodied Lifestyle? », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 42-72.
- FESTUGIÈRE, A.-J., « Vraisemblance psychologique et forme littéraire », *Philologus*, 102, 1958, p. 21-42, repris dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972, p. 249-270.

- FICK N., « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », *RBP*, 65, 1987, p. 31-51.
- FINKELPEARL, E. D., « Lucius and Aesop Gain a Voice: Apuleius *Met.* 11. 1-2 and *Vita Aesopi* 7 », dans S. Panayotakis, M. Zimmerman, W. Kenler (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 37-51.
- , « The Ends of the *Metamorphoses*, Apuleius *Met.* 11.26.4 - 11.30 », dans *Metamorphic Reflections, Essays Presented to Ben Hijmans at his 75th Birthday*, Leuven, Peeters, 2004, p. 319-340.
- , « Egyptian Religion in *Met.* 11 and Plutarch's *DIO*: Culture, Philosophy, and The Ineffable », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 183-201.
- FRANGOULIDIS, S., « Rewriting *Metamorphoses* 1-10: The Isis Book », dans *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' « Metamorphoses »*, Berlin/New York, De Gruyter, 2008, p. 175-204.
- FREDOUILLE, J.-C., *Apulée, Métamorphose en livre XI*, Paris, PUF, coll. « Érasme », 1975.
- GIANOTTI, G. F., « Gli 'anteludia' della processione isiacca in Apuleio », *CCC*, 2, 1981, p. 315-331.
- GRAGG, D. L., « Do the Multiple Initiations of Lucius in Apuleius' *Metamorphoses* Falsify the Ritual Form Hypothesis? », dans L. Martin, J. Sorensen (dir.), *Past Minds. Studies in cognitive historiography*, London, Equinox, 2011, p. 125-130.
- GRAVERINI, L., « *Prudentia* and *Providentia*. Book 11 in Context », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser, (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 86-106.
- GRIFFITHS, J. G., *Apuleius of Madauros, The Isis-Book (« Metamorphoses », Book XI)*, Leiden, Brill, 1975.
- HARRISON, S., « Narrative Subversion and Religious Satire in *Metamorphoses* 11 », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 73-85.
- HELLER, S., « Apuleius, Platonic Dualism and Eleven », *AJPh*, 104, 1983, p. 321-339.
- JAMES, P., O'BRIEN, M., « To Baldly Go. A Last Look at Lucius and his Counter-humiliation Strategies », dans W. Keulen, T. Nanta, S. Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' « Metamorphoses » in Honour of Maaike Zimmerman*, Groningen, Barkhuis, University library, 2006, p. 234-251.
- KEULEN, W., EGELHAAF-GAISER, U. (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012.
- KRÄMER, H., « Die Isisformel des Apuleius? (*Met.* XI, 23, 7): eine Anmerkung zur Methode der Mysterienforschung », *W&D*, 12, 1973, p. 91-104.
- MAGNANI, A., « Iside, Apuleio ed il P. Oxy. XI 1380 », *APapyrol*, 13, 2001, p. 107-113.
- MARANGONI, C., « Il nome Asinio Marcello e i misteri di Osiride (Apul. *Metam.* XI 27) », *AAPat*, 87, 3, 1974-1975, p. 333-337.
- , « Corinto simbolo isiacco nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *AIV*, 136, 1978, p. 221-226.
- MARÍN CEBALLOS, M. C., « La religión de Isis en las *Metamorfosis* de Apuleyo », *Habis*, 4, 1973, p. 127-179.
- MASON, H. J., « Lucius at Corinth », *Phoenix*, 25, 1971, p. 160-165.
- MARTIN, R., « La religion isiaque dans le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée », dans F. Lecocq (dir.), *L'Égypte à Rome*, Caen, Maison de la Recherche en sciences humaines de Caen, 2005, p. 277-287.

- MAZZOLI, G., « L'oro dell'asino », *Aufidus*, 10, 1992, p. 75-92.
- MÉTHY, N., « Le personnage d'Isis dans l'œuvre d'Apulée : essai d'interprétation », *REA*, 101, 1999, p. 125-142.
- MURGATROYD, P., « The Ending of Apuleius' *Metamorphoses* », *CQ*, 54, 2004, p. 319-321.
- NICOLINI, L., « In Spite of Isis: Worldplay in *Metamorphoses* XI (an Answer to Wytse Keulen) », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III : *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 28-41.
- PENWILL, J. L., « Slavish Pleasures and Profitless Curiosity: Fall and Redemption in Apuleius' *Metamorphoses* », *Ramus*, 4, 1975, p. 49-82.
- , « *Ambages reciprocae*: Reviewing Apuleius' *Metamorphoses* », *Ramus*, 19, 1990, p. 1-25.
- , « On Choosing a Life: Variations on an Epic Theme in Apuleius' *Met.* 10 & 11 », *Ramus*, 38, 2009, p. 85-108.
- PIGEAUD, J., « La représentation d'une déesse : imaginaire et rhétorique (Apulée, *Métamorphoses*, XI, 3, 4) », *Helmantica*, 34, 1983, p. 523-532.
- PIZZOLATO, L., « La data dell'iniziazione isiaica di Apuleio », *Aevum*, 63, 1989, p. 77-79.
- PUCCINI-DELBAY, G., « Amour et religion isiaque », dans *Amour et désir dans les « Métamorphoses » d'Apulée*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 244-269.
- SANDY, G. N., « Book 11: Ballast or Anchor? », dans B. Hijmans Jr. et R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, Groningen, Bouma, 1978, p. 123-140.
- SANZI, E., « La trasmissione dei sistemi religiosi complessi nel secondo ellenismo. Qualche esemplificazione dal XI libro de le *Metamorfosi* di Apuleio », dans C. Bonnet et al. (dir.), *Religioni in Contatto nel Mediterraneo Antico. Modalità di Diffusione e Processi di Interferenza*, Pisa/Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008, p. 33-48.
- SMITH, W. S., « Apuleius and Luke: Prologue and Epilogue in Conversion Contexts », dans A. Kahane, A. Laird (dir.), *A Companion to the Prologue of Apuleius' « Metamorphoses »*, Oxford, University Press, 2001, p. 88-98.
- , « Apuleius and the New Testament: Lucius Conversion Experience », *AncNarr*, 7, 2009, p. 51-73.
- , « An Author Intrudes Into His Narrative: Lucius 'Becomes' Apuleius », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser, *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III : *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 202-219.
- , « Apuleius' *Metamorphoses* and Jewish/Christian Literature », *AncNarr*, 10, 2013.
- TILG, S., « Aspects of a Literary Rationale of *Metamorphoses* 11 », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III : *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 132-155.
- VAN DER PAARDT, R., « The Unmasked "I", Apuleius *Met.* XI 27 », *Mnemosyne*, 34/4, 1981, p. 96-106, repris dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 237-246.
- VAN DER STOCKT, L., « Plutarch and Apuleius: Laborious Routes to Isis », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III : *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 168-182.
- VAN MAL-MAEDER, D., « *Lector, intende: laetaberis*. The Enigma of the Last Book of Apuleius' *Metamorphoses* », *GCN*, 8, 1997, p. 87-118.
- , « Lucius descripteur : quelques remarques sur le livre 11 des *Métamorphoses* d'Apulée », dans W. Keulen et al. (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text*

- and Interpretation of Apuleius' « *Metamorphoses* » in Honour of Maaike Zimmerman, Groningen, Barkhuis, University Library, 2006, p. 252-265.
- VEYNE, P., « Apulée à Cenchrées », *RPh*, 91, 1965, p. 241-251.
- WITTE, A., « Calendar and Calendar Motifs in Apuleius' *Metamorphoses* Book 11 », *GCN*, 8, 1997, p. 41-58.
- WITTMANN, W., *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938.
- ZIMMERMAN, M., « Text and Interpretation, Interpretation and Text », dans W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser, (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*. Volume III: *The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 1-27.

Études générales sur les *Métamorphoses*

484

- ALPERS, K., « Innere Beziehungen und Kontraste als hermeneutische Zeichen in den *Metamorphosen* des Apuleius von Madaura », *WJA*, 6a, 1980, p. 197-207.
- , « *Metamorphosen* als 'hermeneutische Zeichen' Entschlüsselung bisher unerkannter versteckter Handlungsstrukturen im Goldenen Esel des Apuleius », *Abhandlung der BGW*, 56, 2005, p. 9-50.
- ANNEQUIN, J., « Rêve, roman, initiation dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *DHA*, 22/1, 1996, p. 133-201.
- BENARDETE, S., « Metamorphosis and Conversion: Apuleius' *Metamorphoses* », dans T. Breyfolge (dir.), *Literary Imagination, Ancient and Modern. Essays in Honor of David Grene*, Chicago, University Press, 1999, p. 155-176.
- BIANCO, G., *La fonte greca delle « Metamorfosi » di Apuleio*, Brescia, Paideia, 1971.
- BITTEL, A. P., « Quis ille *Asinus aureus*? The *Metamorphoses* of Apuleius' Title », dans *AncNarr*, 1, 2000-2001, p. 208-244.
- BRADLEY, K., « Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass », *Phoenix*, 52, 1998, p. 315-334.
- BRETHES, R., « Who Knows What? The Access to Knowledge in Ancient Novels: the Strange Cases of Chariton and Apuleius », dans M. Paschalis *et al.* (dir.), *The Greek and the Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2007, p. 171-192.
- CALLARI, L. A., « *Curiositas*. Simbologia religiosa nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Orpheus*, 10, 1989, p. 162-166.
- CALLEBAT, L., « *Sermo cotidianus* » dans les « *Métamorphoses* » d'Apulée, Caen, PUC, 1968.
- CARLISLE, D., « *Vigilans somniabar*: Some Narrative Uses of Dreams in Apuleius' *Metamorphoses* », dans W. Riess (dir.), *Paideia at Play: Learning and Wit in Apuleius*, Groningen, Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2008, p. 215-233.
- COOPER, G., « Sexual and Ethical Reversal in Apuleius: the *Metamorphoses* as Anti-Epic », dans C. Deroux (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, Latomus, 1980, t. II, p. 436-460.
- CORSARO, F., « Le *Metamorfosi* di Apuleio: un progetto di salvazione nel paganism del II secolo D. C. », dans *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 2006, p. 395-405.
- DE FILIPPO, J. G., « *Curiositas* and the Platonism of Apuleius' *Golden Ass* », *AJPh*, 111, 1990, p. 471-492, repris dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 269-289.
- DERCHAIN P., HUBAUX, J., « L'affaire du marché d'Hypata dans la "Métamorphose" d'Apulée », *AC*, 1958, p. 100-104.

- DE SMET, R., « The Erotic Adventure of Lucius and Fotis in Apuleius' *Metamorphoses* », *Latomus*, 46, 1987, p. 613-627.
- , « La notion de lumière et sa fonction dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans *Studia varia Bruxellensia ad orbem Graeco-Latinum pertinentia*, Leuven, Peeters, 1987, t. I, p. 29-41.
- DORNSEIFF, F., « Lukios' und Apuleius' Metamorphosen », *Hermes*, 73, 1938, p. 222-238.
- DOWDEN, K., « Psyche and the Gnostics », dans *Symposium Apuleianum Groningenum*, Groningen, s.n., 1981, p. 157-164.
- , « Psyche on the Rock », *Latomus*, 41, 1982, p. 336-352.
- , « The Roman Audience of *The Golden Ass* », dans J. Tatum (dir.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 419-434.
- , « Cupid and Psyche: a Question of the Vision of Apuleius », dans M. Zimmerman *et al.* (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass » II. Cupid and Psyche*, Groningen, Forsten, 1998, p. 1-22.
- , « A Tale of Two Texts: Apuleius' *sermo Milesius* and Plato's *Symposium* », dans W. Keulen, *et al.* (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' « Metamorphoses » in Honour of Maaike Zimmerman*, Groningen, Barkhuis, University library, 2006, p. 42-58.
- DRAKE, G. C., « Candidus: a Unifying Theme in Apuleius' *Metamorphoses* », *CJ*, 64, 1968, p. 102-109.
- EDWARDS, M. J., « The Tale of Cupid and Psyche », *ZPE*, 94, 1992, p. 77-94.
- ENGLERT J., & LONG E., « Functions of Hair in Apuleius' *Metamorphoses*' », *CJ*, 68, 1972, p. 236-239.
- FICK-MICHEL, N., « Du palais d'Éros à la robe olympienne de Lucius », *REL*, 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 », *REL*, 63, 1985, p. 132-147.
- , « Fortuna, la déesse aveugle dans le roman latin », dans *Roman et Romanesque de l'Antiquité à nos jours*, Actes du colloque de Dijon, juin 1986, p. 33-57.
- , « La métamorphose initiatique », dans A. Moreau (dir.), *L'Initiation: actes du colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1992, t. I, p. 271-292.
- , « Pythias et le rituel égyptien du marché d'Hypata », dans N. Fick., J.-C. Carrière (dir.), *Mélanges Étienne Bernard*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 251-263.
- , *Art et mystique dans les « Métamorphoses » d'Apulée*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- FINKELPEARL, E. D., *Metamorphosis of Language in Apuleius: a Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- , « Apuleius, The Onos, and Rome », dans M. Paschalis *et al.* (dir.), *The Greek and Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, Barkhuis, University library, 2007, p. 263-276.
- FRANGOULIDIS, S., « A Pivotal Metaphor in Apuleius' *Metamorphoses*: Aristomenes' and Lucius' Death and Rebirth », dans S. Harrison *et al.* (dir.), *Ancient Narrative. Metaphor and the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2005, p. 197-204.
- , *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' « Metamorphoses »*, Berlin/ New York, De Gruyter, 2008.

- FREUDENBURG, K., « Leering for the Plot: Visual Curiosity in Apuleius and Others », dans M. Paschalis *et al.* (dir.), *The Greek and Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, Barkhuis, University library, 2007, p. 238-262.
- FRY, G., « Philosophie et mystique de la destinée. Étude du thème de la Fortune dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *QUCC*, 47, 1984, p. 137-177.
- GIANOTTI, G. F., *'Romanzo' e ideologia. Studi sulle « Metamorfosi » di Apuleio*, Napoli, Liguori Editore, 1986.
- , « In viaggio con l'asino », dans F. Rosa, F. Zambon (dir.), *Pothos: il viaggio, la nostalgia*, Trento, Università di Trento, 1995, p. 107-132.
- GOLLNICK, J., *The Religious Dreamworld of Apuleius' « Metamorphoses »: Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1999.
- GRAVERINI, L., *Le « Metamorfosi » di Apuleio. Letteratura e identità*, Pisa, Pacini Editore, 2007.
- GREENE, E. M., « Social Commentary in the *Metamorphoses*: Apuleius' Play with Satire », dans W. Riess (dir.), *Paideia at Play: Learning and Wit in Apuleius*, Groningen, Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2008, p. 175-193.
- GRIFFITHS, J. G., « Luna and Ceres », *CPh*, 63, 1968, p. 143-145.
- , « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans B. Hijmans Jr. et R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, Groningen, Bouma, 1978, p. 141-166.
- GRILLI, A., « Titolo e struttura interna del romanzo d'Apuleio », *A&R*, 45, 2000, p. 121-134.
- GRIMAL, P., *Apulée, Métamorphoseis, IV, 28 - VI, 24 (« Métamorphoses », IV, 28 - VI, 24): le conte d'Amour et Psyché*, Paris, PUF, [1963], 1976.
- , « Le calame égyptien d'Apulée », *REA*, 73, 1971, p. 343-355.
- , « La fête du rire dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania, Edigraf, 1972, t. III, p. 457-465.
- , « Le conte d'amour de Psyché », *VL*, 71, 1979, p. 2-9.
- , « Apulée, conteur romain », *VL*, 99, 1985, p. 2-10.
- , « Anatomie d'une conversion », *Aug*, 32, 1987, p. 73-78.
- HABINEK, T. N., « Lucius' Rite of Passage », *MD*, 25, 1990, p. 49-69.
- HANI, J., « L'Âne d'or d'Apulée et l'Égypte », *RPh*, 47, 1973, p. 274-280.
- HARRISON, S. J., « The Speaking Book: The Prologue to Apuleius' *Metamorphoses* », *CQ*, 40, 1990, p. 507-513.
- , « Some Epic Structures in Cupid and Psyche » dans M. Zimmerman *et al.* (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass » II. Cupid and Psyche*, Groningen, Forsten, 1998, p. 51-68.
- , « Apuleius, Aelius Aristides and Religious Autobiography », *AncNarr*, 1, 2000-2001, p. 245-259.
- , « Epic Extremities: The Openings and Closures of Books in Apuleius' *Metamorphoses* », dans S. Panayotakis, M. Zimmermann, W. Keulen (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden, Brill, 2003, p. 239-254.
- , « Apuleius' *Metamorphoses* », dans G. Schmeling (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, Brill, 2003, p. 491-516.
- , « Parallel Cults? Religion and Narrative in Apuleius' *Metamorphoses* and Some Greek Novels », dans M. Paschalis *et al.*, (dir.), *The Greek and the Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2007, p. 204-218.
- HÄUSSLER, A., « Der Prolog der *Metamorphosen* des Apuleius als Spiegel des Gesamtwerkes », *AncNarr*, 4, 2005, p. 30-65.

- HEINE, R. « Picaresque Novel versus Allegory », dans B. Hijmans Jr., R. Th. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, Groningen, Bouma, 1978, p. 25-42.
- HELLER, S., « Apuleius, Platonic Dualism and Eleven », *AJPh*, 104, 1983, p. 321-339.
- HICTER, M., « L'autobiographie dans l'Âne d'Or d'Apulée », *AC*, 13, 1944, p. 95-111 ; 14, 1945, p. 61-68.
- HIJMANS, B. L., « Significant Names and their Function in Apuleius' *Metamorphoses* », dans B. Hijmans Jr., R. Th. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, Groningen, Bouma, 1978, p. 107-122.
- , *et al.* (dir.), *Apuleius Madaurensis « Metamorphoses » Book IX*, Groningen, Forsten, 1995.
- HINDERMANN, J., « The Elegiac Ass: The Concept of *seruitium amoris* in Apuleius' *Metamorphoses* », *Ramus*, 38, 2009, p. 75-84.
- HOOKE, W., « Apuleius' *Cupid and Psyche* as a Platonic Myth », *Bucknell Review*, 5, 1955, p. 24-38.
- HOOPER, R. W., « Structural Unity in the *Golden Ass* », *Latomus*, 44, 1985, p. 398-401.
- HUNINK, V., « The Date of Apuleius' *Metamorphoses* », dans P. Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux. Volume 2 : Prose et Linguistique, Médecine*, Bruxelles, Latomus, 2002, p. 224-235.
- , « Dreams in Apuleius' *Metamorphoses* », dans A. Lardinois, M. van der Poel, V. Hunink (dir.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A. H. M. Kessels*, Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 18-31.
- JAMES, P., *Unity in Diversity. A Study of Apuleius' « Metamorphoses »*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms-Weidmann, 1987.
- , « Fool's Gold...Renaming the Ass », *GCN*, 4, 1991, p. 155-172.
- JONES, F., « Punishment and the Dual Plan of the World in the *Metamorphoses* of Apuleius », *LCM*, 20, 1-2, 1995, p. 13-19.
- KAHANE, A., LAIRD, A., (dir.), *A Companion to the Prologue of Apuleius' « Metamorphoses »*, Oxford, University Press, 2001.
- KENNEY, E. J., *Apuleius: Cupid and Psyche*, Cambridge, University Press, 1990.
- , « Psyche and her Mysterious Husband », dans D. Russell (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 175-188.
- KENNY, B., « The Reader's Role in the *Golden Ass* », *Arethusa*, 7, 1974, p. 187-209.
- KEULEN, W. H., « Lucius's Kinship Diplomacy: Plutarchean Reflections in an Apuleian Character », dans L. De Blois *et al.* (dir.), *The Statesman in Plutarch's Works. Vol. I, Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical and Literary Aspects*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 261-273.
- KIRICHENKO, A., « *Lectores in fabula*: Apuleius' *Metamorphoses* Between Pleasure and Instruction », *Prometheus*, 33, 2007, p. 254-276.
- , « *Asinus philosophans*: Platonic Philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107.
- , « Satire, Propaganda and the Pleasure of Reading: Apuleius' Stories of Curiosity in Context », *HSCP*, 104, 2008, p. 339-371.
- KRABBE, J. K., *The « Metamorphoses » of Apuleius*, New York, Peter Lang, 1989.
- LAIRD, A., « Description and Divinity in Apuleius' *Metamorphoses* », *GCN*, 8, 1987, p. 59-85.
- , « Paradox and Transcendence: The Prologue as the End », dans A. Kahane, A. Laird (dir.), *A Companion to the Prologue of Apuleius' « Metamorphoses »*, Oxford, University Press, 2001, p. 267-281.

- MAGNANI, A., « Sensum tantum retinebam humanum », *Vichiana*, 2003, 4a ser. 5/1, p. 3-37.
- MARANGONI, C., « Per un'interpretazione delle *Metamorfosi* di Apuleio: l'episodio degli otri (II, 32) e la *ekphrasis* dell'atrio di Birrena (II, 4) », *AAPat*, 89, 3, 1976-1977, p. 97-104.
- MARTIN, R., « Le sens de l'expression *asinus aureus* et la signification du roman apuléien », *REL*, 48, 1970, p. 332-354.
- MASON, H. J. « *Fabula graecanica*: Apuleius and his Greek Sources », dans B. Hijmans Jr. et R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, Groningen, Bouma, 1978, p. 1-15, repris dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 217-236.
- , « The Distinction of Lucius in Apuleius' *Metamorphoses* », *Phoenix*, 37, 1983, p. 135-143.
- , « Greek and Latin Versions of the Ass-Story », *ANRW*, II. 34. 2, 1994, p. 1665-1707.
- , « The *Metamorphoses* of Apuleius and its Greek Sources », dans H. Hofmann (dir.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 103-112.
- MAY, R., *Apuleius and Drama. The Ass on Stage*, Oxford, University Press, 2006.
- MERKELBACH, R., « EROS und Psyche », *Philologus*, 102, 1958, p. 103-116.
- MERLIER-ESPENEL, V., « *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, 2001, p. 135-148.
- MÉTHY, N., « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidolon*, 46, 1996, p. 39-53, repris dans *LEC*, 67, 1999, p. 43-56.
- MIMBU KILOL, M., « Structure et thèmes initiatiques de l'*Âne d'or* d'Apulée », *AncSoc*, 25, 1994, p. 303-330.
- MILLAR, F., « The World of the Golden Ass », *JRS*, 71, 1981, p. 63-75, repris dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 247-268.
- MONTEDURO ROCCAVINI, A., « La nozione di fortuna nelle *Metamorfosi* », dans A. Pennacini, et al., (dir.) *Apuleio, letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora, 1979, p. 167-177.
- MORESCHINI, C., « La demonologia e le *Metamorfosi* di Apuleio: la *curiositas* », *Maia*, 17, 1965, p. 30-46, repris dans *Apuleio e il platonismo*, p. 19-42.
- , « Ancora sulla *curiositas* in Apuleio », dans *Studi classici in onore di Qunitino Cataudella*, Catania, Edigraf, 1972, t. III, p. 517-524 (repris dans *Apuleio e il platonismo*, Firenze, Olschki, 1978, p. 43-50).
- , « Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio » *Augustinianum*, 27, 1987, p. 219-225.
- , « Elementi filosofici nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Koinonia*, 17, 1993, p. 109-123.
- , *Il mito di Amore e Psyche in Apuleio*, Napoli, D'Auria, 1994.
- , « Amore e Psyche. Novella, filosofia, allegoria », *Fontes*, 3, 2000, p. 21-44.
- MÜLLER-REINEKE, H., *Liebesbeziehungen in Ovids « Metamorphosen » und ihr Einfluss auf den Roman Apuleius*, Göttingen, Hainholz, 2000.
- MÜNSTERMANN, H., *Apuleius: Metamorphosen literarischer Vorlagen. Untersuchung dreier Episoden des Romans unter Berücksichtigung der Philosophie und Theologie des Apuleius*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1995.

- O'BRIEN, M. C., *Apuleius' Debt to Plato in the « Metamorphoses »*, New York, Edwin Mellen Press, 2002.
- , « “For every tatter in its mortal dress”: Love, the Soul and her Sisters », dans M. Zimmerman *et al.* (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass » II. Cupid and Psyche*, Groningen, Forsten, 1998, p. 23-34.
- PANAYOTAKIS, C., « Vision and Light in Apuleius' Tale of Psyche and her Mysterious Husband », *CQ*, 51, 2001, p. 576-583.
- PASSETTI, L., « La morfologia della preghiera nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Eikasmos*, 10, 1999, p. 247-271.
- PEDEN, R. G., « The Statues in Apuleius' *Metamorphoses* 2.4 », *Phoenix*, 39, 1985, p. 380-383.
- PENWILL, J. L., « Reflections on a “Happy Ending”: The Case of Cupid and Psyche », *Ramus*, 27, 1998, p. 160-182.
- PUCCHINI-DELBEY, G., *Amour et désir dans les « Metamorphoses » d'Apulée*, Bruxelles, Latomus, 2003.
- , « De la campagne à la plage: symbolique des espaces dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans B. Pouderon (dir.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2005, p. 289-298.
- , « La vertu de silence dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans R. Poignault (dir.), *Présence du roman grec et latin*, Clermont-Ferrand, Centre de recherches A. Piganiol, 2011, p. 225-235.
- SANDY, G. N., « Knowledge and Curiosity in Apuleius' *Metamorphoses* », *Latomus*, 31, 1972, p. 179-183.
- , « Foreshadowing and Suspense in Apuleius' *Metamorphoses* », *CJ*, 68, 1973, p. 232-235.
- , « *Serviles uoluptates* in Apuleius' *Metamorphoses* », *Phoenix*, 28, 1974, p. 234-244.
- , « Apuleius' *Metamorphoses* and the Ancient Novel », *ANRW*, II. 34. 2, 1994, p. 1511-1574.
- , « Apuleius' *Golden Ass*: from Miletus to Egypt », dans H. Hofmann (dir.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 81-102.
- , « The Tale of Cupid and Psyche », dans H. Hofmann (dir.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 126-138.
- SAURON, G., « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », *REL*, 85, 2007, p. 131-154.
- SCHLAM, C. C., « The Curiosity of the Golden Ass », *CJ*, 64, 1968, p. 120-125.
- , « Platonica in the *Metamorphoses* of Apuleius », *TAPA*, 101, 1970, p. 477-481.
- , *Cupid and Psyche: Apuleius and the Monuments*, University Park, American Philological Association, 1976.
- , « Sex and Sanctity: The Relationship of Male and Female in the *Metamorphoses* », dans B. Hijmans Jr., R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, Groningen, Bouma, 1978, p. 141-166.
- , *The « Metamorphoses » of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.
- SCHMELING, G., MONTIGLIO, S., « Riding the Waves of Passion: An Exploration of an Image of Appetites in Apuleius' *Metamorphoses* », dans W. Keulen, R. Nauta, S. Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' « Metamorphoses » in Honour of Maaike Zimmerman*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2006, p. 28-41.

- SCHMIDT, V., « Die Dea Syria und Isis in Apuleius *Metamorphosen* », dans B. Hijmans, V. Schmidt (dir.), *Symposium Apuleianum Groningantum*, Groningen, Forsten, 1981, p. 70-76.
- , « Apuleius *Met.* 3, 15 f.: die Einweihung in die falschen Mysterien », *Mnemosyne*, 35, 1982, p. 269-282.
- , « *Revelare* und *Curiositas* bei Apuleius und Tertullian », *GCN*, 6, 1995, p. 127-135.
- , « Reaktionen auf das Christentum in den *Metamorphosen* des Apuleius », *VChr*, 51, 1997, p. 51-71.
- SCOBIE, A., « The Structure of Apuleius' *Metamorphoses* », dans B. Hijmans Jr. et R. van der Paardt (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass »*, Groningen, Bouma, 1978, p. 43-61.
- SHUMATE, N. J., *Crisis and Conversion in Apuleius' « Metamorphoses »*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- , « The Augustinian Pursuit of False Values as a Conversion Motif in Apuleius' *Metamorphoses* », *Phoenix*, 42, 1988, p. 35-60.
- , « Apuleius' *Metamorphoses*: the Inserted Tales », dans H. Hofmann (dir.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 113-125.
- SKULSKY, H., « The Golden Ass: Metamorphosis as Satire », dans *Metamorphosis: The Mind in Exile*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 62-106; 229-231.
- SLATER, N. W., « Passion and Petrification: the Gaze in Apuleius », *CPh*, 93, 1998, p. 18-48.
- , « Spectator and Spectacles in Apuleius », dans S. Panayotakis *et al.* (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 85-100.
- SMITH JR., W. S., « The Narrative Voice in Apuleius' *Metamorphoses* », *TAPA*, 103, 1972, p. 513-534, repris dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 195-216.
- , « Cupid and Psyche Tale: Mirror of the Novel », dans M. Zimmerman *et al.* (dir.), *Aspects of Apuleius' « Golden Ass » II. Cupid and Psyche*, Groningen, Forsten, 1998, p. 69-82.
- SOLER, J., « Lucius, parent de Plutarque, ou: comment lire les *Métamorphoses* », *RPh*, 82/2, 2008, p. 385-403.
- SPEYER, W., « Das "Märchen" von Amor und Psyche als Offenbarungstext mit einem Ausblick auf Goethes "Selige Sehnsucht" », dans C. Reinhold *et al.* (dir.), *Aiakeion. Beiträge zur klassischen Altertumswissenschaft zu Ehren von Florens Felten*, Wien, Phoibos, 2009, p. 161-170.
- STABRYLA, S., « The Function of the Tale of Cupid and Psyche in the Structure of the *Metamorphoses* », *Eos*, 61, 1973, p. 261-271.
- STEPHENSON, W. G., « The Comedy of Evil in Apuleius », *Arion*, 3, 1964, p. 87-93.
- TARRANT, H., « Shadows of Justice in Apuleius' *Metamorphoses* », *Hermathena*, 67, 1999, p. 71-89.
- TASINATO, M., *Sulla curiosità. Apuleio e Agostino*, Parma, Pratiche, 1994 (traduit en français sous le titre *La Curiosité. Apulée et Augustin*, Paris, Verdier, 1999).
- , « La métamorphose du curieux. À propos de l'Âne d'or », dans B. Cassin, J.-L. Labarrière (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 483-490.
- TATUM, J., *Apuleius and the « Golden Ass »*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1979.

- , « The Tales in Apuleius' *Metamorphoses* », *TAPhA*, 100, 1969, p. 487-527, repris dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 157-194.
- , « Apuleius and Metamorphosis », *AJPh*, 93, 1972, p. 306-313.
- , « Apuleius », dans T. Luce (dir.), *Ancient Writers: Greece and Rome*, New York, Scribner's sons, 1982, p. 1099-1116.
- TERNES, CH.-M., « De la métamorphose à l'initiation. L'itinéraire de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans J. Ries (dir.), *Les Rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve, Centre d'études des religions, 1986, p. 363-376.
- THIBAU, R., « Les *Métamorphoses* d'Apulée et la théorie platonicienne de l'Éros », *Studia Phil. Gand.*, 3, 1965, p. 85-144.
- TRIPP, D., « The Baker's Wife and her Confidante in Apuleius, *Met.*, IX, 14 ff. Some Liturgical (sic) Considerations », *Emerita*, 56, 1988, p. 245-254.
- VANDEN POPPEN, R. E., « A Festival of Laughter: Lucius, Milo and Isis Playing the Game of Hospitium », dans W. Riess (dir.), *Paideia at Play: Learning and Wit in Apuleius*, Groningen, Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2008, p. 157-174.
- WALSH, P. G., *The Roman Novel. The « Satyricon » of Petronius and the « Metamorphoses » of Apuleius*, Cambridge, University Press, 1970.
- , *Apuleius, The « Golden Ass »*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- , « Spes Romana, spes Christiana », *Prudentia*, 6, 1974, p. 33-42.
- , « Apuleius and Plutarch », dans H. Blumenthal, R. Markus (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, Variorum publications, 1981, p. 20-32.
- WINKLER, J. J., *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius' « Golden Ass »*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1985.
- WLOSOK, A., « Zur Einheit der *Metamorphosen* des Apuleius », *Philologus*, 113, 1969, p. 68-84, repris en traduction anglaise sous le titre « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », dans S. Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, University Press, 1999, p. 142-156.
- ZIMMERMAN, M., « Les grandes villes dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans B. Pouderon (dir.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2005, p. 29-41.
- , « Awe and Opposition: the Ambivalent Presence of Lucretius in Apuleius' *Metamorphoses* », dans S. Byrne, E. Cueva, J. Alvares (dir.), *Authors, Authorities, and Interpreters in the Ancient Novel. Essays in Honor of G. L. Schmeling*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2006, p. 317-339.
- , « "Food for Thought" for Readers of Apuleius' *The Golden Ass* », dans M. Paschalis, S. Panatotakis, G. Schmeling (dir.), *Readers and Writers in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis, University Library, 2009, p. 218-240.

Autres études sur Apulée

- ABT, A., *Die Apologie von Apuleius von Madaura und die antike Zauberei: Beiträge zur Erläuterung der Schrift « De Magia »*, Giessen, Töpelmann, 1908.
- BAKHOUCHE, B., « Platonisme et magie dans l'*Apologie* d'Apulée », *VL*, 170, 2004, p. 147-160.
- BEAUJEU, J., « Sérieux et frivolité au II^e siècle de notre ère : Apulée », *BAGB*, 1975, p. 83-97.

- , « Les dieux d'Apulée », dans *Symposium Apuleianum Groninganaum*, Groningen, s.n., 1981, p. 78-95, repris dans *RHR*, 200, 1983, p. 385-406.
- BELAYCHE, N., « *Deus deum...summorum maximus* (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine in the Imperial Period », dans S. Mitchell & P. van Nuffelen (dir.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 2010, p. 141-166.
- BERNARD, W., « Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura », *RhM*, 137, 1994, p. 358-373.
- CALLEBAT, L., « Formes et modes d'expression dans les œuvres d'Apulée », *ANRW*, II, 34, 2, 1994, p. 1600-1664.
- CIZEK, E., « Le pythagorisme dans les *Florides* d'Apulée », dans C.-M. Ternes (dir.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre-Wiltheim, 1998, p. 5-18.
- DE'CONNO, R., « Posizione e significato dei *Florida* nell'opera di Apuleio », *Annali della facoltà di lettere e filosofia di Napoli*, 8, 1958-1959, p. 58-76.
- DONINI, P.L., « Apuleio e il platonismo medio », dans A. Pennacini *et al.* (dir.), *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora, 1979, p. 103-111.
- FICK-MICHEL, N., « Magie et religion dans l'*Apologie* d'Apulée », *VL*, 124, 1991, p. 14-31.
- FINAMORE, F., « Apuleius on the Platonic Gods », dans H. Tarrant & D. Baltzly (dir.), *Reading Plato in Antiquity*, London, Duckworth, 2006, p. 33-48.
- FINKELPEARL, E. D., « Marsyas the Satyr and Apuleius of Madauros », *Ramus*, 38/1, 2009, p. 7-42.
- GIANOTTI, G. F., « Le opere filosofice », dans G. Magnaldi, G. Gianotti (dir.), *Apuleio. Storia del testo e interpretazioni*, Alessandria, Ed. dell'Orso, 2000, p. 117-129.
- HARRISON S. J., *Apuleius, a Latin Sophist*, Oxford, University Press, 2000.
- HERMANN, L., « Le Dieu Roi d'Apulée », *Latomus*, 18, 1959, p. 110-116.
- HIJMANS, B. L., « *Apuleius, Philosophus Platonicus* », *ANRW*, II, 36, 1, 1987, p. 395-475.
- HORSFALL SCOTTI, M., « The *Asclepius*: Thoughts on a Re-opened Debate », *VChr*, 54, 2000, p. 396-416.
- HUNINK, V., « Apuleius and the *Asclepius* », *VChr*, 50, 1996, p. 288-308.
- , *Apuleius of Madauros. Pro se de magia (Apologia): edited with a Commentary*, 2 vol., Amsterdam, Gieben, 1997.
- , « Plutarch and Apuleius », dans L. De Blois *et al.* (dir.), *The Statesman in Plutarch's Works. Vol. I, Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical and Literary Aspects*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 251-260.
- LANCEL, S., « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *RHR*, 160, 1961, p. 25-46.
- LEE, B. T., *Apuleius' « Florida ». A Commentary*, Berlin/New York, De Gruyter, 2005.
- LÉVI, N., « La chronologie de la vie et des œuvres d'Apulée : essai de synthèse et nouvelles hypothèses », à paraître en 2014 dans la revue *Latomus*.
- MARCHETTA, A., *L'autenticità apuleiana del « De mundo »*, L'Aquila, Japadre, 1991.
- MÉTHY, N., « La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée », *REL*, 74, 1996, p. 247-269.
- , « *Deus exsuperantissimus*: une divinité nouvelle? À propos de quelques passages d'Apulée », *AC*, 68, 1999, p. 99-117.
- , « Magie, religion, et philosophie au 2^e siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », dans J.-C. Turpin (dir.), *La Magie. Du monde latin au monde contemporain*, Montpellier, Université Paul Valéry, Montpellier III, 2000, t. III, p. 85-107.

- MORESCHINI, C., *Apuleio e il platonismo*, Firenze, Olschki, 1978.
- MORTLEY, R., « Apuleius and Platonic Theology », *AJPh*, 93, 1972, p. 584-590.
- PORTOLANO, A., *Cristianesimo e religioni misteriche in Apuleio*, Napoli, Federico e Ardia, 1972.
- REGEN, F., *Apuleius Philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (« De magia ») und zu « De mundo »*, Berlin/New York, De Gruyter, 1971.
- RIVES, J. B., « The Priesthood of Apuleius », *AJPh*, 115, 1994, p. 273-290.
- SANDY, G. N., *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1998.
- SIMON, M., « Apulée et le christianisme », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, p. 299-305.
- VAN DEN BROEK, R., « Apuleius on the Nature of God (*De Plat.*, 190-191) », dans J. der Boeft, A. Kessels (dir.), *Actus, Studies in Honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, Instituut voor Klassieke Talen, 1982, p. 57-72, repris et mis à jour sous le titre « Apuleius, Gnostics and Magicians on the Nature of God », dans R. van den Broek (dir.), *Studies in Gnosticism & Alexandrian Christianity*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996, p. 42-55.
- WOLFF, É., « L'objet magique chez Apulée », dans Ch. Delattre (dir.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2007, p. 95-102.

Idées religieuses de l'Antiquité (à l'exception des études portant spécifiquement sur le platonisme, le pythagorisme ou la religion isiaque)

- ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^e siècles après J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- ATHANASSIASI, P., & FREDE, M., (dir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, [1999], 2002.
- ATTRIDGE, H. W., « Greek and Latin Apocalypses », *Semeia*, 14, 1979, p. 159-186.
- BALDRY, H. C., « Who Invented the Golden Age? », *CQ*, n. s., 2, 1952, p. 83-92.
- BEAUJEU, J., *La Politique religieuse des Antonins*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- BECK, R., « Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel », dans G. Schmeling (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996, p. 131-150.
- BETZ, H. D., « The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature: The Case of the Oracle of Trophonius », dans D. Hellholm (dir.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 577-597.
- BICKEL, E., « Vates bei Varro und Vergil », *RhM*, 94, 1951, p. 257-314.
- BIDEZ, J., CUMONT F., *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, [1938], 1973.
- BIELER, L., *Theios aner. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, Wien, Höfel, 1935.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Paris, Leroux, 1889-1882, rééd. Grenoble, Millon, 2003.
- BOULANGER, A., « L'orphisme à Rome », *REL*, 15, 1937, p. 121-135.
- BOUQUET, M., MORZADEC, F., (dir.), *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes, PUR, 2004.
- BRENK, F. E., « A Gleaming Ray. Blessed Afterlife in the Mysteries », *ICS*, 18, 1993, p. 147-164, repris dans *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature*,

- Religion and Philosophy and in the New Testament Background*, Stuttgart, Steiner, 1998, p. 291-308.
- BURKERT, W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987 (trad. française, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003).
- CAILLOIS, R., *Les Démons de midi* [1937], Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1991.
- CAMBRONNE, P., « L'universel et le singulier. L'Hymne à Zeus de Cléanthe. Notes de lecture », *REA*, 100, 1998, p. 89-114.
- CARCOPINO, J., *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, L'Artisan du livre, 1941.
- CHIRASSI, I., SEPPILLI, T., (dir.), *Sibille e linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione*, PISA Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998.
- CLARK, R. J., *Catabasis: Vergil and the Wisdom Tradition*, Amsterdam, Grüner, 1979.
- CLINTON, K., « The Eleusinian Mysteries. Roman Initiates and Benefactors, Second Century BC to AD 267 », *ANRW*, II, 18, 2, 1989, p. 1494-1539.
- COLLINS, J. J., « Towards the Morphology of a Genre », *Semeia*, 14, « Apocalypse: The Morphology of a Genre », 1979, p. 1-19.
- COPENHAVER, B. P., *Hermetica: The Greek « Corpus Hermeticum » and the Latin « Asclepius »*, Cambridge, University Press, 1992.
- CUMONT, F., « Jupiter summus exsuperantissimus », *Arch. f. Relig.-Wiss.*, 9, 1906, p. 323-336.
- , *After Life in Roman Paganism*, New Haven, Yale University Press, 1922.
- *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Geuthner, 4^e éd., 1929 (réimpr. Torino, Arago, 2006).
- , *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, [1942], 1966.
- , *Lux Perpetua*, Paris, Geuthner, 1949.
- DAHLMAN, H., « Vates », *Philologus*, 97, 1948, p. 337-353.
- DÉTIENNE, M., *Les Maîtres de Vérité en Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.
- DICKIE, M. W., « The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore », dans D. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen, (dir.), *The World of Ancient Magic*, Athens, Bergen, 1999, p. 163-193.
- , *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York, Routledge, 2001.
- DIETERICH, A., *Nekyia*, Leipzig, Teubner, 1893.
- Festugiere, A.-J., *Personal Religion Among the Greeks*, Berkeley, University of California Press, 1954.
- , *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1944-1954; rééd. en 1 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- FOWDEN, G., *The Egyptian Hermes: a Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, University Press, 1986 (trad. en français par J.-M. Mandosio, *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Paris, Les Belles Lettres, 2000).
- FREYBURGER, G., (avec FREYBURGER-GALLAND, M.-L., TAUTIL J.-C.), *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, Les Belles Lettres, [1986], 2006.
- FUGIER, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- GRAF, F., *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, [1994], 1999.
- HADOT, P., « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », dans M. Tardieu (dir.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 13-34.

- HARDIE, A., « The *Georgics*, the Mysteries and the Muses at Rome », *PCPhS*, 48, 2002, p. 184-192.
- HARRIS, W. V., *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.
- , « Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams », *JRS*, 93, 2003, p. 18-34.
- HERSHBELL, J. P., « Democritus and the Beginnings of Greek Alchemy », *Ambix*, 35, 1987, p. 5-20.
- HOURIEZ, A., « La catabase d'Énée: épopée et apocalypse », dans M. Woronoff (dir.), *L'Univers épique: rencontre avec l'Antiquité classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 201-215.
- HOVEN, R., *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- JONES, R. M., « Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe », *CPh*, 21, 1926, p. 97-113 (repris dans *The Platonism of Plutarch and Selected Papers*, New York/London, Garland, 1980).
- KERÉNYI, K., *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen, Mohr, 1927.
- KESSELS, A. H. M., « Ancient Systems of Dream-Classification », *Mnemosyne*, 22, 1969, p. 389-424.
- LEAVITT, J., (dir.), *Poetry and Prophecy. The Anthropology of Inspiration*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.
- LÉVI, N., « Sénèque et Marc-Aurèle: l'intrusion du doute face à la providence? », *VL*, 176, 2007, p. 39-49.
- , « L'élaboration d'une forme littéraire à Rome: la révélation finale (Cicéron, Ovide, Apulée) », dans F. Toulze-Morisset (dir.), *Formes de l'écriture, figures de la pensée dans la culture gréco-romaine*, Lille, Université Charles-de-Gaulle Lille 3, 2009, p. 215-224.
- MERKELBACH, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin, Beck'sche, 1962.
- , « Novel and Aretalogy », dans J. Tatum (dir.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 273-295.
- MITCHELL, S., *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven, Peeters, 2010.
- MITCHELL, S., VON NUFFELEN P., (dir.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2010.
- MORESCHINI, C., *Dall'« Asclepius » al « Crater Hermetis »*. *Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985.
- , *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- NEWMAN, J. K., *The Concept of Vates in Augustan Poetry*, Bruxelles, Latomus, 1987.
- NOCK, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933, rééd. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- PAPANGHELIS, T. D., « About the Hour of Noon: Ovid, *Amores*, 1, 5 », *Mnemosyne*, 42, 1989, p. 54-61.
- PARATORE, E., « Motivi soteriologici nella letteratura latina della tarda età repubblicana e della prima età imperiale », dans U. Bianchi et M. Vermaseren (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, Brill, 1982, p. 333-350.
- PARRI, I., *La via filosofica di Ermete. Studio sull'« Asclepius »*, Firenze, Polistampa, 2005.
- PIGEAUD, J., (dir.), *Les Sibylles*, Paris, Institut universitaire de France, 2005.
- PUGLIESE CARRATELLI, G., *Les Lamelles d'or orphiques: instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

- REICHE, H. A., « Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revised », *TAPhA*, 123, 1993, p. 161-180.
- RIEDWEG, C., « Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un discours sacré dans les lamelles d'or », *RHR*, 219, 2002, p. 459-481.
- SAURON, G., « *Quis deum?* » *L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome/Paris, École française de Rome/De Boccard, 1994.
- TUPET, A.-M., *La Magie dans la poésie latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- TURCAN, R., « La catabase orphique du papyrus de Bologne », *RHR*, 150, 1956, p. 136-172.
- , « Le roman initiatique : à propos d'un livre récent », *RHR*, 162, 1963, p. 149-199.
- , *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- , « Les démons et la crise du paganisme gréco-romain », *RPhA*, 21, 2003, p. 33-54.
- VAN DER HORST, P. W., *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leyden, Brill, 1984.
- VERSNEL, H. S., *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, Brill, 1981.
- , *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1990.
- , « Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness », dans B. Nevling Porter (dir.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Chebeague, Casco Bay Assyriological Institute, 2000, p. 79-164.
- VEYNE, P., « Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou 'oracles' », *Latomus*, 45, 1986, p. 259-283.
- , « La nouvelle piété sous l'Empire : s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples », *RPh*, 63, 1989, p. 175-194.

Platonisme et pythagorisme

- ARCESE, L., « La condanna del suicidio nell'etica pitagorica », *Helikon*, 6, 1966, p. 679-684.
- ARMISEN-MARCHETTI, M., « Symbolisme et néoplatonisme : les images de la connaissance dans le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe », *Paideia*, 58, 2003, p. 10-25.
- , « L'autorité des Anciens dans le *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe, dans V. Naas (dir.), *En deçà et au-delà de la ratio*, Lille, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2004, p. 127-141.
- AURIGEMMA, S., *La Basilica sotterranea neopitagorica di Porta Maggiore in Roma*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1961.
- BAKHOUCHE, B. « La transmission du *Timée* dans le monde latin », dans D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque*, Genève/Paris, Droz/Champion, 1997, p. 1-31.
- BALAUDÉ, J.-F., « Parenté du vivant et végétarisme radical. Le "défi" d'Empédocle », dans B. Cassin et J.-L. Labarrière (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 31-53.
- BARBONE, A., *Musica e filosofia nel pitagorismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2009.
- BARNES, J. « Antiochus of Ascalon », dans M. Griffin, J. Barnes (dir.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 51-96.
- BARTALUCCI, A., « Il neopitagorismo di Germanico », *SCO*, 33, 1983, p. 133-169.
- BASTET, F. L., « Quelques remarques relatives à l'hypogée de la Porte Majeure », *BVAB*, 45, 1970, p. 148-174.

- BERTHELOT, K., « Philo and Kindness Towards Animals (*De Virtutibus* 125-147) », *Studia Philonica*, 14, 2002, p. 48-65.
- BEUTLER, R., « Okellos », *RE*, 17, 1936, p. 2361-2380.
- BEWS, P., « Philosophical Revelation and its Function in *Aeneid* Six », dans A. Bonanno (dir.), *Laurea Corona. Studies in Honour of Edward Coleiro*, Amsterdam, Grüner, 1987, p. 91-98.
- BICKEL, E., « Neupythagoreische Kosmologie bei den Römern », *Ph*, 79, 1924, p. 355-369.
- BIONDI, G., *La favola di Euforbo e Pitagora*, Roma, Manifestolibri, 2009.
- BOSCHERINI, S., « Tracce di scienza 'pitagorica' nelle *Georgiche* », dans *Atti del convegno virgiliano di Brindisi nel bimillenario della morte*, Perugia, 1983, p. 303-307.
- BOUSQUET, J., « Les confrères de la Porte Majeure et l'arithmologie pythagoricienne », *REG*, 64, 1951, p. 466-471.
- BOYANCÉ, P., « Sur quelques vers de Virgile (*Géorgiques* II, v. 490-492) », *RA*, 25, 1927, p. 361-379.
- , « Leucas », *Revue Archéologique*, 30, 1929, p. 211-219.
- , *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuse*, Toulouse/Paris, F. Boisseau/ E. de Boccard, 1937 (rééd. Paris, De Boccard, 1972).
- , « Sur la vie pythagoricienne », *REG*, 52, 1939, p. 36-50.
- , « Les Muses et l'harmonie des sphères », dans *Mélanges F. Grat*, Paris, 1946, t. I, p. 3-16.
- , « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG*, 65, 1952, p. 312-349.
- , « Le sens cosmique de Virgile », *REL*, 32, 1954, p. 220-249.
- , « Sur le discours d'Anchise (*Énéide*, VI, 724-751) » *Latomus*, 45, « Hommages à Georges Dumézil », 1960, p. 70-76.
- , « Sur l'exégèse hellénistique du *Phèdre* (*Phèdre*, p. 246c) », dans *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1963, p. 45-53.
- , « Études philoniennes », *REG*, 76, 1963, p. 64-110.
- , « Fulvius Nobilior et le dieu ineffable », *RPh*, 81, 1965, p. 172-192.
- , « L'influence pythagoricienne sur Platon », dans *Filosofia e Scienze in Magna Grecia*, Napoli, l'Arte tipografica, 1966, p. 73-113.
- , « Virgile et Atlas », dans *Mélanges d'Histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, De Boccard, 1974, p. 49-58.
- , « Étymologie et théologie chez Varron », *REL*, 53, 1975, p. 99-115.
- , « La religion des *Géorgiques* à la lumière des travaux récents », *ANRW*, II, 31, 1, 1980, p. 549-573.
- BREGLIA PULCI DORIA, L., « Le Sirene di Pitagora », dans A. Cassio, P. Poccetti (dir.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Pisa/Roma, Istituto editoriale poligrafici internazionale, 1994, p. 55-77.
- BRENK, F. E., « Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul », dans S. Gersh, Ch. Kannengiesser (dir.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, p. 39-60.
- BRISSON, L., « Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien », dans P. Dujardin (dir.), *Le Secret*, Paris/Lyon, Centre national de la recherche scientifique/PUL, 1987, p. 87-101.
- BRITAIN C., *Philo of Larissa: the Last of Academic Sceptics*, Oxford, University Press, 2001.
- BURKERT, W., « Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" », *Hermes*, 88, 1960, p. 159-177.

- , *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972 (version enrichie et traduite en anglais par E. Milnar Jr. de *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, Carl, 1962).
- CALVETTI, G., « Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo a. C. », *RFN*, 69, 1977, p. 3-19.
- CARCOPINO, J., *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Chartres/Paris, Durand/L'Artisan du livre, 1926.
- , *Virgile et le mystère de la IV^e « Églogue »*, Paris, L'Artisan du livre, 1930, 1943.
- , *De Pythagore aux apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, Flammarion, 1956.
- CASADIO, G., « La metempsychosi tra Orfeo e Pitagora », dans Ph. Borgeaud (dir.), *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhart*, Genève, Droz, 1991, p. 119-155.
- CASERTANO, G. « Pitagora », dans *Orazio: enciclopedia oraziana*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1996, t. I, p. 856-857.
- CENTRONE, B., « L'VIII libro delle 'Vite' di Diogene Laerzio », *ANRW*, II, 36, 6, 1992, p. 4183-4217.
- , *Introduzione a I Pitagorici*, Bari, Laterza, 1996.
- , « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo », dans A. Brancacci (dir.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 137-168.
- , « La letteratura pseudopitagorica: origini, diffusione e finalità », dans G. Cerri (dir.), *La letteratura pseudepigrafica nella cultura greca e romana*, Napoli, Istituto universitario orientale, 2000, p. 429-452.
- CHEVALIER, J., *Étude critique de l'« Axiochos »*, Paris, Alcan, 1915.
- CRUCIANI, C., « Il suicidio di Saffo nell'abside della basilica sotterranea di Porta Maggiore », *Ostraka*, 9/1, 2000, p. 165-173.
- CUMONT, F., « La Basilique souterraine de la Porta Maggiore », *RA*, 8, 1918, p. 52-73.
- , « À propos de Properce III, 18, 31 et de Pythagore », *RPh*, 44, 1920, p. 75-78.
- , « Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers », *RPh*, 44, 1920, p. 229-240.
- D'ANGOUR, A., « Drowning by Numbers. Pythagoreans and Poetry in Horace *Odes* I. 28 », *G&R*, 50/2, 2003, p. 206-219.
- D'ANNA, N., *Mistero e Profezia. La IV^e « egloga » di Virgilio e il rinnovamento del mondo*, Cosenza, Giordano, 2007.
- , *Publio Nigidio Figulo. Un pitagorico a Roma nel I^o secolo a. C.*, Milano/San Donato, Archè/PiZeta, 2008.
- DE CALLATAÏ, G., *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1996.
- DELATTE, A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915.
- , *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, Lamertin, 1922.
- , « Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa », *Bull. Ac. Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 23, 1936, p. 19-40.
- DELATTE, L. *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- DELATTRE, C., « La caverne de Pythagore », dans D. Auger et E. Wolff (dir.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris, Picard, 2008, p. 179-190.
- DELLA CASA, A., *Nigidio Figulo*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1962.

- DESCHAMPS, L., « L'harmonie des sphères dans les *Satires Ménippées* de Varron », *Latomus*, 38, 1979, p. 9-27.
- , « La salle à manger de Varron à Casinum ou “Dis-moi où tu manges, je te dirai qui tu es” », *Bulletin de la société toulousaine d'études classiques*, 191-192, 1987, p. 63-93.
- DÉTIENNE, M., « Ulysse sur le stuc central de la Basilique de la Porta Maggiore », *Latomus*, 17, 1958, p. 270-286.
- , « Héraclès, héros pythagoricien », *RHR*, 156, 1960, p. 19-53.
- , *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, Latomus, 1962.
- , *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- , « La cuisine de Pythagore », *ASR*, 29, 1970, p. 141-162 (repris dans *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, p. 78 sq.).
- DILLON, J., *The Middle Platonists*, London, Duckworth, 1977, rééd. Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- , « A Platonic *Ars Amatoria* », *CQ*, 44, 1994, p. 387-392.
- DÖRRIE, H., « Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 28, 1974, p. 13-29.
- ÉTIENNE, R., « La volière cosmique de Varron à Casinum (Italie) », *REA*, 108, 2006, p. 299-312.
- FEDERICO, E., « Euforbo/Pitagora genealogico dell'anima », dans M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 367-396.
- FERRERO, L., *Storia del pitagorismo nel mondo romano dalle origini alle fine della repubblica*, Torino, Università di Torino, 1955, rééd. Forlì, Victrix ed., 2008.
- FESTUGIÈRE, A.-J., « Les *Mémoires pythagoriques* cités par Alexandre Polyhistor », *REG*, 58, 1945, p. 1-65, repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 371-436.
- FREDE, M., « Numenius », *ANRW*, II, 36, 2, 1987, p. 1034-1075.
- FUCARINO, C., *Pitagora e il vegetarianismo*, Palermo, Giannone, 1982.
- GANTAR, K., « Echi di neopitagorismo in Orazio », dans *Atti dell'Accademia Pavatina di Scienze Classici, di Scienze Morali, Lettere ed Arti*, 80, 1967-1968, p. 285-307.
- GERSH, S., *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.
- GIANOLA, A., *La fortuna di Pitagora presso i Romani, dalle origini fino al tempo di Augusto*, Catania, Battiato, 1921.
- GLUCKER, J., *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1978.
- GOTTSCHALK, H. B., *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- GOUDINEAU, C., « Ἱεραὶ τράπεζαι », *MEFRA*, 79, 1967, p. 81-84 et 124-133.
- GRILLI, A., « Sul numero sette », dans *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina. Scritti in onore di B. Riposati*, Rieti/Milano, Centro di studi varroniani/Università cattolica S. Cuore, 1979, t. I, p. 203-219.
- , « Pitagorismo e non nella IV *Ecloga* », dans *Atti del Convegno virgiliano di Brindisi, nel bimillenario della morte*, Napoli, 1983, p. 285-302.
- GRIMAL, P., « Notes sur Properce. I – La composition de l'éloge à Vertumne », *REL*, 23, 1945, p. 110-119.
- HADOT, I., « Versuch einer doktrinalen Neueinordnung der Schule der Sextier », *RbM*, 15, 2007, p. 179-210.

- HARDER, R., *Ocellus Lucanus*, Berlin, Weidmann, 1926.
- HARRISON, E. L., « Metempsychosis in *Aeneid* Six », *CJ*, 73, 1978, p. 193-197.
- HENDRY, M., « Pythagoras' Previous Parents: why Euphorbus? », *Mnemosyne*, 48, 1995, p. 210-211.
- HERSHBELL, J. P., *Pseudo-Plato, Axiochus*, Chico, Scholars Press, 1981.
- , « Plutarch's Pythagorean Friends », *CB*, 60, 1984, p. 73-79.
- HUBAUX, J., « Le plongeon rituel et le bas-relief de l'abside de la Porta Maggiore à Rome », *MB*, 27, 1923, p. 5-19.
- , « La 'fatale' basilique de la Porta Maggiore », *AC*, 1, 1932, p. 375-384.
- JOLY, R., « Platon ou Pythagore? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli », dans *Hommage à Marie Delcourt*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 136-148.
- KAHN, C. H., *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2001.
- KENNEY, J. P., *Mystical Monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology*, Hanover/London, Brown University Press, 1991.
- KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (traduit en français par G. Lacaze sous le titre *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Paris, Les Belles Lettres, 2010).
- LAMBERTON, R., *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986.
- LANA, I., « La scuola dei Sestii », dans *La Langue latine, langue de la philosophie*, Rome/Paris, École française de Rome/De Boccard, 1992, p. 109-124.
- LANTERNARI, D., « A proposito dell'incidenza pitagorica sulla poetica oraziana », dans *Letterature comparate, problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna, Patron, 1981, t. II, p. 487-491.
- , « L'aspetto neo-pitagorico della IV *Ecloga* di Virgilio », *SMSR*, 13, 1989, p. 213-221.
- LANZETTA, D., *Roma orfica e dionisiaca nella Basilica « pitagorica » di Porta Maggiore*, Roma, Simmetria, 2007.
- LE GRELLE, G., « Le premier livre des *Géorgiques*, poème pythagoricien », *CJ*, 17, 1949, p. 139-235.
- LEHMANN, Y., *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997.
- , « Pythagorisme et encyclopédisme chez Varron », dans Ch.-M. Ternes (dir.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre Wiltheim, 1998, p. 81-88.
- LÉVI, N., « Le *De Rerum natura* de Lucrèce, ou la subversion épicurienne de la révélation pythagoricienne des *Annales* d'Ennius », *RPh*, 82/1, 2008, p. 113-132.
- , « L'*Épicharme* et le prologue des *Annales* d'Ennius, ou les débuts de la révélation pythagoricienne dans la littérature latine », *VL*, 187-188, 2013, p. 17-37.
- LIEBERG, G., « L'harmonie des sphères chez Virgile? Remarques sur l'épilogue de la sixième *Églogue* », *BAGB*, 1978, p. 343-358.
- LIUZZI, D., *Nigidio Figulo « astrologo et mago ». Testimonianze et frammenti*, Lecce, Milella, 1981.
- LONG, H.-S., *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton, University Press, 1948.
- LUCHTE, J., *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration. Wandering Souls*, London, Continuum, 2009.

- MACRIS, C. « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », dans G. Filoramo (dir.), *Come nasce una religione: il carisma profetico come fattore di innovazione*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 235-264.
- , « Autorità carismatica, direzione spirituale e genere di vita nella tradizione pitagorica », dans G. Filoramo (dir.), *Storia della direzione spirituale*, t. I, *L'età antica*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 75-102.
- MAGUIRE, J. P., « The Sources of Ps.-Arist. *De mundo* », *YCS*, 6, 1939, p. 109-167.
- MANNING, C. E., « The Sextii », *Prudentia*, 19/2, 1987, p. 16-27.
- MARCOVICH, M., « Pythagoras as Cock », *AJPh*, 97, 1976, p. 331-335.
- MATHIEU, B., « Le voyage de Platon en Égypte », *ASAE*, 71, 1987, p. 153-167.
- MAURY, P., « Le secret de Virgile et l'architecture des *Bucoliques* », *Lettres d'Humanité*, III, 1944, p. 71-147.
- MCEVOY, J., « Platon et la sagesse de l'Égypte », *Kernos*, 6, 1993, p. 245-275.
- MÉAUTIS, G., *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, Attinger, 1922.
- METTE, H., « Philon von Larissa und Antiochos von Askalon », *Lustrum*, 28-29, 1986-1987, p. 25-63.
- MICHEL, A., « À propos de la tradition doxographique : épicurisme et platonisme chez Virgile », dans W. Wimmel (dir.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*, Wiesbaden, Steiner, 1970, p. 197-205.
- MOLYVIATI-TOPTIS, U., « Virgil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After Life », *Mnemosyne*, 47, 1994, p. 33-46.
- MUSIAL, D., « *Sodalitium Nigidiani* : les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *RHR*, 218, 2001, p. 339-367.
- NEWMYER, S. T., « Plutarch on the Moral Grounds for Vegetarianism », *CO*, 72, 1995, p. 41-43.
- NOCK, A. D., « The Exegesis of *Timaeus* 28C », *VChr*, 16, 1962, p. 79-86.
- PANITSCHKE, P., « Numa Pompilius als Schüler des Pythagoras », *GB*, 17, 1990, p. 49-65.
- PATERLINI, M., *Septem discrimina vocum. Orfeo e la musica delle sfere*, Bologna, Patron, 1992.
- PÉPIN, J., « L'arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne », dans N. Badaloni et al. (dir.), *La storia della filosofia come sapere critico: studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Angeli, 1984, p. 18-35.
- PETIT, A., « Le pythagorisme à Rome à la fin de la République et au début de l'Empire », *ALMArv*, 15, 1988, p. 23-32.
- , « Le silence pythagoricien », dans C. Lévy et L. Pernot (dir.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 287-296.
- PHILIP, J. A., « Aristotle's Monograph *On the Pythagoreans* », *TAPhA*, 94, 1963, p. 185-198.
- , « Aristotle's Sources for Pythagorean Doctrine », *Phoenix*, 17, 1963, p. 251-265.
- PREAUX, J.-G., « Constatations sur la composition de la 4^e *Bucolique* de Virgile », *RBPh*, 41, 1963, p. 63-79.
- REYDAMS-SCHILS, G., « Posidonius and the *Timaeus* », *CQ*, 47/2, 1997, p. 455-476, repris dans *Demiurge and Providence*, p. 85-115.
- , *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's « Timaeus »*, Turnhout, Brepols, 1999.
- (dir.), *Plato's « Timaeus » as a Cultural Icon*, Notre Dame, University Press, 2003.
- RIEDWEG, C., *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München, Beck, 2002.

- RIST, J. M., « Neopythagoreanism and Plato's Second Letter », *Phronesis*, 10, 1965, p. 78-81.
- ROBBINS, F. E., « Posidonius and the Sources of Pythagorean Arithmology », *CPh*, 15, 1920, p. 309-322.
- ROCHETTE, B., « Une évocation pythagoricienne des Enfers chez Tibulle (I, 3, 59-66) », *LEC*, 71/2, 2003, p. 175-180.
- ROSTAGNI, A., *Il Verbo di Pitagora*, Torino, Bocca, 1924, rééd. Forli, Victrix, 2005.
- ROUGIER, L., *L'Origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1933.
- , *La Religion astrale des pythagoriciens*, Paris, PUF, 1959, rééd. Monaco/Paris, Éd. du Rocher, 1984.
- RUNIA, R., « Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean?' » dans *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden, Brill, 1995, p. 54-76.
- SACERDOTI, N., « È pitagorica la concezione dell'età dell'oro? », dans *ANTIΔΙΩPON*, H. H. Paoli oblatum, Genova, Istituto di filologia classica, 1956, p. 265-273.
- SAURON, G., « Visite à la Porte Majeure : un exemple de transposition ornementale d'une imagerie narrative », dans P. Ceccarini *et al.* (dir.), *Histoires d'ornement*, Paris/Rome, Klincksieck/Académie de France à Rome Villa Médicis, 2000, p. 51-73.
- SCARBOROUGH, J., « Beans, Pythagoras, Taboos, and Ancient Dietetics », *CW*, 75, 1982, p. 355-358.
- SCHMELING, G., « A Pythagorean Element of the Subterranean Basilica at the Porta Maggiore », *Latomus*, 28, 1969, p. 1071-1073.
- SETAIOLI, A., « Il libro VI dell'*Eneide* », dans B. Amata (dir.), *Cultura e lingue classiche III*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993, p. 323-334.
- , *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt, Peter Lang, 1995.
- , « Il destino dell'anima nella letteratura consolatoria pagana », dans C. Alono del Real (dir.), *Consolatio. Nueve estudios*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 31-67.
- , « The Fate of the Soul in Ancient 'Consolations': Rhetorical Handbooks and the Writers », *Prometheus*, 31, 2005, p. 253-262.
- SFAMENI GASPARRO, G., « Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I. La tradizione pitagorica, Empedocle, l'orfismo », dans F. Vattioni (dir.), *Sangue e antropologia. Riti e culto*, Roma, Pia unione preziosissimo sangue, 1987, t. I, p. 107-155.
- SMITH, R., « The Pythagorean Letter and Virgil's Golden Bough », *Dionysius*, 18, 2000, p. 7-24.
- SOLE, G., *Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.
- SOLMSEN, F., « Eratosthenes as a Platonist and Poet », *TAPhA*, 73, 1942, p. 192-213.
- STEGEN, G., « Virgile et la métempsycose, (*Aen.*, VI, 724-751) », *AC*, 36, 1967, p. 144-158.
- STROHM, H., « Studien zur Schrift *von der Welt* », *MH*, 9, 1952, p. 137-175.
- TARRANT, H., *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, London/ New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1985.
- TERNES, CH.-M., (dir.) *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre Wiltheim, 1998.
- THEILER, W., c. r. de R. Harder, *Ocellus Lucanus*, Berlin, Weidmann, 1926 dans *Gnomon*, 2, 1926, p. 585-597.

- THESLEFF, H., *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademi, 1961.
- , *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademi, 1965.
- THOM, J. C., *The Pythagorean « Golden Verses »*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1995.
- TORJUSSEN, S., « The “Orphic-pythagorean” Eschatology of the Gold Tablets from Thurii and the Sixth Book of Virgil’s *Aeneid* », *SO*, 83, 2008, p. 68-83.
- TSEKOURAKIS, D., « Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch’s *Moralia* », *ANRW*, II, 36, 1, 1987, p. 366-393.
- VEGLERIS, E., « Platon et le rêve de la nuit », *Ktèma*, 7, 1982, p. 53-65.
- VERNIERE, Y., *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- WLOSOK, A., « *Et poeticae figmentum et philosophiae ueritatem*: Bemerkungen zum 6 Aeneisbuch, insbesondere zur Funktion der Rede des Anchises (724 ff.) », *L.F.*, 106, 1983, p. 13-19.

La religion isiaque

- ALVAR, J., *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden/Boston, Brill, 2008.
- BERGMAN, J., *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogie*, Lund/Uppsala, 1968.
- , « I Overcome Fate, Fate Harkens to Me », dans H. Ringgren (dir.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1967, p. 35-50.
- BERNARD, É., *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- BIANCHI, U., « Iside dea misterica. Quando? », dans *Perennitas. Studi in in onore di Angelo Brelich*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1980, p. 9-36.
- BLEEKER, C. J., « Isis as Saviour Goddess », dans *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E. O. James*, Manchester, University Press, 1963, p. 1-16.
- BOULOGNE, J., « Typhon, une figure du Mal chez Plutarque », dans M. Watthee-Delmotte, P.-A. Deproost (dir.), *Imaginaires du mal*, Paris/Louvain-la-Neuve, Éd. du Cerf/ Université catholique de Louvain, 2000, p. 43-53.
- BRENK, F. E., « “Isis is a Greek Word”. Plutarch’s Allegorization of Egyptian Religion », dans A. Perez Jimenez, J. Garcia Lopez et R. Aguilar (dir.), *Plutarco, Platon, y Aristoteles*, Madrid, Ed. clásicas, 1999, p. 227-238.
- , « In the Image, Reflection and Reason of Osiris. Plutarch and the Egyptian Cults », dans A. Pérez Jiménez et F. Casadesús Bordoy (dir.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Madrid, Ed. clásicas Malaga, 2001, p. 83-98 (repris dans *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy and in the New Testament Background*, Stuttgart, Steiner, 2007, p. 144-159).
- BRICAULT, L., *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d’Isis, de Sarapis, et d’Anubis*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1996.
- , *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Paris, Institut de France, De Boccard, 2001.
- , (éd.) *De Memphis à Rome. Actes du 1^{er} Colloque international sur les études isiaques*, Poitiers, Futuroscope, 8-10 avril 1999, Leiden, Brill, 2000.

- , (éd.) *Isis en Occident, Actes du II^e Colloque international sur les études isiaques*, Leiden, Brill, 2004.
- , *Isis, Dame des flots*, Liège, C. I. P. L., 2006.
- , (éd. avec avec VERSLUYS, M., et MEYBOOM, P.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies*, Leiden/Boston, Brill, 2007.
- , « Isis Myrionyme », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (dir.), *Hommages à Jean Leclant, III, Études isiaques*, Le Caire/Paris, IFAO/Imprimerie nationale, 1994, p. 67-86.
- , (avec LE BOHEC, Y., et PODVIN, J.-L.), « Cultes isiaques en Proconsulaire », dans *Isis en Occident*, p. 221-241.
- BROUT, N., « Au carrefour entre la philosophie grecque et les religions barbares : Typhon dans le *De Iside* de Plutarque », *RPhA*, 22/1, 2004, p. 71-94.
- DERCHAIN P., « La couronne de la justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque », *CE*, 30, 1955, p. 225-287.
- DILLERY, J., « Aesop, Isis, and the Heliconian Muses », *CPh*, 94, 1999, p. 268-280.
- DONALSON, M. D., *The Cult of Isis in the Roman Empire: Isis Invicta*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003.
- DUNAND, F., *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée aux époques hellénistique et romaine*, 3 vol., Leiden, Brill, 1973.
- , « Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique et romaine », dans *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, PUF, 1973, p. 79-93.
- , « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », dans *Mystères et syncrétismes*, Paris, Geuthner, 1976, p. 15-28.
- , *Isis, mère des dieux*, Paris, Éd. Errance, 2000.
- FESTUGIÈRE, A.-J., « À propos des arétalogies d'Isis », *HThR*, 42, 1949, p. 209-234, repris dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972, p. 138-163.
- GRANDJEAN, Y., *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden, Brill, 1975.
- GRIFFITHS, J. G., *Plutarch's « De Iside et Osiride »*, Cardiff, University of Wales Press, 1970.
- , « Xenophon of Ephesus on Isis and Alexandria », dans M. de Boer (dir.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden, Brill, 1978, t. I, p. 409-437.
- HANI, J., *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- KÁKOSY, L., « Isis Regina », *Studia Aegyptiaca*, 1, 1974, p. 221-230.
- , « Egypt in Ancient Greek and Roman Thought », dans J. M. Sasson *et al.* (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, C. Scribner's sons, 1995, t. I, p. 3-14.
- , « Mysteries in the Isiac Religion », *AAntHung*, 29, 1999, p. 159-163.
- LAFAYE, G., « La litanie grecque d'Isis », *RPh*, 40, 1916, p. 55-103.
- LECOCQ, F. (dir.), *L'Égypte à Rome*, Caen, Maison de la recherche en sciences humaines de Caen, 2005.
- LE CORSU, F., *Isis, mythes et mystères*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- MALAISE, M., *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972.
- , « La piété personnelle dans la religion isiaque », dans H. Limet, J. Ries (dir.), *L'Expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1980, t. V, p. 83-116.
- , « Contenus et effets de l'initiation isiaque », *AC*, 50, 1981, p. 483-498.

- , « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans J. Ries, M. Malaise *et al.* (dir.), *L'Expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, t. III, p. 25-107.
- , « Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque », dans J. Ries (dir.), *Les Rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, p. 355-362.
- , « Le problème de l'hellénisation d'Isis », dans L. Bricault (dir.), *De Memphis à Rome*, Leiden, Brill, 2000, 1-17.
- , *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, Classe des lettres, Académie royale de Belgique, 2005.
- MERKELBACH, R., *Isis regina, Zeus Sarapis: die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, München/Leipzig, Saur, 2001.
- PEEK, W., *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin, Weidmann, 1930.
- PÉPIN, J., « Utilisations philosophiques du mythe d'Isis et d'Osiris dans la tradition platonicienne », dans *Sagesse et religion*, Paris, PUF, 1977, p. 51-64.
- ROSSIGNOLI, B., « Le aretologie: i manifesti propagandistici della religione isiaica », *Patavium*, 9, 1997, p. 65-92.
- ROUSSEL, P., « Un nouvel hymne à Isis », *REG*, 42, 1929, p. 137-168.
- SEAMENI GASPARRO, G., « Iside Fortuna: Fatalismo e divinità sovrane del destino nel mondo ellenistico-romano », dans *Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e la loro posterità*, Palestrina, s.n., 1997, p. 301-323, repris dans *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, LAS, 2002, p. 303-325.
- , « Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari tra radici egiziane e metamorfosi ellenica », dans N. Blanc et A. Buisson (dir.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographies du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris, De Boccard, 1999, p. 403-415, repris dans *Oracoli Profeti Sibille*, p. 327-342.
- , « The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess », dans L. Bricault, M. Versluys, P. Meyboom (dir.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 40-72.
- SOLMSEN, F., *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979.
- TOTTI, M., *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-religion*, Hildesheim, Olms, 1985.
- TSCHUDIN, P. F., *Isis in Rom*, Aarau, Keller, 1962.
- TURCAN, R., « Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin », dans L. Bricault, M. Versluys et P. Meyboom (dir.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 73-88.
- VANDERLIP, V. F., *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, Hakkert, 1972.
- VERSLUYS, M. J., *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, Leiden/Boston, Brill, 2002.
- VIDMAN, L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, De Gruyter, 1969.
- , *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, De Gruyter, 1970.
- WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman World*, London/Southampton, Cornell University Press, 1971, rééd. sous le titre *Isis in the Ancient World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997.

- AGOSTI, G., « Presenza di Eratostene nella poesia tardoantica », dans Ch. Cusset, H. Frangoulidis (dir.), *Ératosthène : un athlète du savoir*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2008, p. 149-165.
- ANDRÉ, J.-M., « Les Romains et l'Égypte », *EPh*, 1987, p. 189-206.
- ARENDT, H., *La Crise de la culture* [1954], Paris, Gallimard, 1972.
- BAUZA, H., « La natura del canto di Sileno », *Sileno*, 13, 1987, p. 21-31.
- BILLAULT, A., *La Création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*, Paris, PUF, 1991.
- BOWIE, E. L., & HARRISON, S. J., « The Romance of the Novel », *JRS*, 83, 1993, p. 159-178.
- BOWIE, E. « The Chronology of the Earlier Greek Novels since B. E. Perry: Revisions and Precisions », *AncNarr*, 2, 2002, p. 47-64.
- BUFFIÈRE, F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, [1956], 2010.
- BUREAU, B., NICOLAS Ch. (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, 2 vol., Lyon/Paris, Université Jean Moulin-Lyon 3 / De Boccard, 2008.
- BUSCH, S., « Orpheus bei Apollonios Rhodios », *Hermes*, 121, 1993, p. 301-324.
- CALLEBAT, L., « Science et irrationnel. Les *mirabilia aquarum* », *Euphrosyne*, 16, 1988, p. 155-167.
- CARCOPINO, J., *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, Paris, Flammarion, 1963.
- CARRICK, P., *Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Dordrecht, Reidel, 1985.
- CEBE, J.-P., *La Caricature et la parodie dans le monde romain antique*, Paris, De Boccard, 1966.
- COARELLI, F., *Guide archéologique de Rome*, traduit de l'italien par R. Hanoune, Paris, Hachette, 1998.
- DELEUZE G., *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.
- DOMBROWSKI, D. A., *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984.
- DURET, L., « De Lucrèce aux *Silves* de Stace (à propos des *Silves*, V, 3, 19-28) », *REL*, 58, 1980, p. 344-362.
- EDELSTEIN, L., *Ancient Medicine, selected papers of Ludwig Edelstein*, éd. par O. Temkin, C. Lilian Temkin, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1967.
- FELICE, D. (dir.), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011.
- FRITZ, K. von, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, Columbia University Press, 1954.
- FROIDEFOND, C., *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap, Ophrys, 1971.
- FUSILLO, M., « How Novels End: Some Patterns of Closure in Ancient Narrative », dans H. Roberts et al., (dir.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin literature*, Princeton, University Press, 1997, p. 209-227.
- GARBARINO, G., *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A. C.*, Torino, Paravia, 1973.

- GIANNINI, A., « Studi sulla Paradossografia Greca I. Da Omero a Callimaco: Motivi e Forma del Meraviglioso », *RIL*, 97, 1963, p. 247-266.
- , « Studi sulla Paradossografia Greca II. Da Callimaco all' 'Eta' Imperiale: la Letteratura Paradossografia », *Acme*, 17, 1964, p. 99-140.
- GOODENOUGH, E. R., « The Political Theory of Hellenistic Kingship », *YCS*, 1, 1928, p. 55-102.
- GRILLI, A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano/Roma, Fratelli Bocca, 1953, rééd. sous le titre *Vita Contemplativa: Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia, Paideia, 2002.
- GRIMAL, P., *Les Jardins romains, Essai sur le naturalisme romain*, Paris, Fayard, 1984.
- HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.
- , *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- HAMON, P., « Clausules », *Poétique*, 6, 1975, p. 495-526.
- HARDIE, Ph., « Augustan Poets and the Mutability of Rome », dans A. Powell (dir.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London, Bristol Classical Press, 1992, p. 59-82.
- , « Metamorphosis, Metaphor and Allegory in Latin Epic », dans M. Beissinger *et al.*, (dir.), *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1999, p. 89-107.
- HAUSSLEITER, J., *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, Tölpelmann, 1935.
- KAPPARIS, K., *Abortion in the Ancient World*, London, Duckworth, 2002.
- KERMODE, F., *The Sense of an Ending*, Oxford, University Press, 1967.
- KOTIN MORTIMER, A., *La Clôture narrative*, Paris, José Corti, 1985.
- KRANZ, W., « Sphragis. Ichform und Namensiegel als Eingangs- und Schlussmotiv antiker Dichtung », *RhM*, 104, 1961, p. 3-46; 97-124.
- KYRIAKOU, P., « Empedoclean Echoes in Apollonius Rhodius' *Argonautica* », *Hermes*, 122, 1994, p. 309-319.
- JOLY, R., *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956.
- , « Curiositas », *AC*, 30, 1961, p. 33-44 (repris dans *Glane de philosophie antique. Scripta minora*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 141-155).
- JONES, M., « The Wisdom of Egypt: Base and Heavenly Magic in Heliodoros' *Aithiopika* », *Ancient Narrative*, 4, 2005, p. 79-98.
- LABHARDT, A., « *Curiositas*. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion », *MH*, 17, 1960, p. 206-224.
- LÄMMLI, F., *Vom Chaos zum Kosmos: zur Geschichte einer Idee*, Basel, Reinhardt, 1962.
- LA PENNA, A., « Towards a History of the Poetic Catalogue of Philosophic Themes », dans S. Harrison (dir.), *Homage to Horace. A Bimillenary Celebration*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 314-328.
- LARROUX, G., *Le Mot de la fin. La clôture romanesque en question*, Paris, Nathan, 1995.
- LE BUEFFLE, A., *Les Noms latins d'astres et de constellations*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- LEHMANN, Y., « Le merveilleux scientifique dans le *Logistoricus Gallus Fundanius de Admirandis* de Varron », dans *Aere perennius, Hommage à Hubert Zehnacker*, Paris, PUPS, 2006, p. 553-562.
- LÉVY, C., « Philosophie et littérature à Rome. Quelques réflexions », *Topoi*, 4, 2, 1994, p. 643-650.

- , « Le philosophe et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle », dans F. Bessone, E. Malaspina (dir.), *Politica e cultura in Roma antica*, Bologna, Pàtron, 2005, p. 59-77.
- LINTOTT, A., « The Theory of Mixed Constitution at Rome », dans J. Barnes, M. Griffin (dir.), *Philosophia togata II. Plato And Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 70-85.
- METTE, H. J., « Curiositas », dans *Festschrift Bruno Snell*, München, Beck, 1956, p. 227-235.
- NAYA, E., *Rabelais. Une anthropologie humaniste des passions*, Paris, PUF, 1998.
- PÉPIN, J., *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Montaigne, 1958, 1976².
- PERRET, P., « Sileni theologia (à propos de *Buc.* 6) », dans H. Bardon, R. Verdière (dir.), *Vergiliana : recherches sur Virgile*, Leiden, Brill, 1971, p. 294-311.
- PERRY, B., *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967.
- RAWSON, E., *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.
- ROBERTS, H., DUNN, M., FOWLER, D., (dir.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, University Press, 1997.
- REINACH, T., *La Musique grecque*, Paris, Payot, 1926.
- SCHEPENS, G., DELCROIX, K., « Ancient Paradoxography : Origin, Evolution, Production and Reception », dans O. Pecere et A. Stramaglia (dir.), *La Letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino, Università degli studi di Cassino, 1996, p. 373-460.
- SCHMITZ-EMANS, M., « Metamorphose and Metempsychose : zwei konkurrierende Modelle von Verwandlung im Spiegel der Gegenwartsliteratur », *Arcadia*, 40/2, 2005, p. 390-413.
- SCOBIE, A., *Aspects of the Ancient Romance and its Heritage*, Meisenheim, Hain, 1969.
- SOREL, R., *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'origine*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- TARENTO, D., *La miktè politeia tra antico e moderno. Dal « quartum genus » alla monarchia limitata*, Milano, Angeli, 2006.
- TIMPANARO, S., *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, Pàtron, 1994.
- TODOROV, T., *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.
- WALLACE-HADRILL, A., « The Golden Age and Sin in Augustan Ideology », dans R. Osborne (dir.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, Cambridge, University Press, 2004, p. 159-176.
- WALSH, P. G., « The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine) », *G&R*, 35, 1988, p. 73-85.
- WILLE, G., *Musica Romana : die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam, Schippers, 1967.
- WORTHINGTON, I., « The Death of Scipio Aemilianus », *Hermes*, 117, 1989, p. 253-256.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, 2, Leipzig, Reisland, 1903.

INDEX LOCORUM

Les nombres en italiques renvoient au numéro des pages.

ACHILLE TATIUS

Leucippé et Clitophon, IV, 1 : 452 ; V, 14 : 322 ; V, 26 : 322.

AELIUS ARISTIDE

Discours, 48, 71 *sq.* : 362.

AETIUS

Placita Philosophorum, I, 14 : 204 ; I, 15 : 204, 339 ; II, 6 : 204.

ALBINUS

Didaskalikos, 10 : 384, 391, 393 ; 25 : 194.

ANTHOLOGIE GRECQUE

VII, 42 : 29 ; XIV, 1 : 198 ; XVI, 261 : 341.

APOLLONIOS DE RHODES

Argonautiques, I, 496-498 : 204.

APSINÈS

Rhétorique, 10, 1 : 10.

APULÉE

Apologie, 12 : 405 ; 19 : 400 ; 20 : 400 ; 22 : 401 ; 24 : 401 ; 25 : 407, 408 ; 26 : 408 ; 27 : 357, 409 ; 31 : 397, 409, 434 ; 39 : 410 ; 41 : 411, 434 ; 42 : 65, 66, 397 ; 43 : 397, 410 ; 55 : 357, 399 ; 56 : 366 ; 61 : 381, 397, 414 ; 63 : 381 ; 64 : 381, 382, 385 ; 73 : 399 ; 90 : 409.

Florides, II, 1-2 : 404 ; 7-11 : 404-405 ; VI, 1 : 413 ; XII, 2 : 446 ; XIV : 401 ; XV, 14 : 409 ; 15 : 334, 414 ; 16 : 172 ; 20 : 409 ; 23-25 : 213 ; XVI, 38 : 399 ; XVII, 20 : 409 ; XVIII, 38 : 399 ; XXII : 401 ; XXIII : 401.

Métamorphoses,

livre I, 1 : 447 *sq.* ; 2 : 349, 353 ; 6 : 349, 428 ; 7 : 422, 428 ; 8 : 422 ; 12 : 349 ; 16 : 428 ; 20 : 429 ; 22 : 331 ; 24-25 : 349.

livre II, 3 : 353, 434 ; 4-5 : 434-436 ; 6 : 355 ; 9 : 424 ; 10 : 422 ; 11 : 427 ; 12 : 331, 430 ; 13 : 428, 429 ; 16 : 424 ; 17 : 333, 422, 424 ; 28-29 : 367, 417, 436-438.

livre III, 1 *sq.* : 438-439 ; 2 : 349 ; 7 : 430 ; 11 : 439 ; 14 : 355, 357, 429 ; 15 : 9, 353, 367, 425 *sq.*, 439 ; 18 : 422 ; 19 : 355, 422 ; 21 : 349, 422, 427 ; 22-23 : 422, 426.

livre IV, 2 : 429 ; 12 : 428 ; 13 : 349 ; 15 *sq.* : 349 ; 20 : 357 ; 24 : 349 ; 27 : 349 ; 30 : 385 ; 31 : 373 ; 32 : 374 ; 33 : 323.

livre V, 5 : 428, 440 ; 6 : 357, 439 ; 9 : 428, 429, 440 ; 10 : 373 ; 11 : 440 ; 19 : 440 ; 22 : 442 ; 23 : 440 ; 24 : 444 ; 31 : 440.

livre VI, 2 : 440, 441 ; 3 : 442 ; 4 : 441, 442 ; 5 : 440 ; 10 : 440 ; 15 : 441 ; 16 : 440 ; 19 : 440 ; 20 : 367, 440, 442 ; 21 : 440 ; 22 : 367, 440 ; 23-24 : 441, 443 ; 28 : 428 ; 30 : 349.

livre VII, 2 : 429 ; 3 : 429 ; 8 : 348 ; 16 : 428 ; 17 : 428 ; 20 : 430 ; 24 *sq.* : 349 ; 25 : 429 ; 26 : 349 .

livre VIII, 2-3 : 422 ; 4-5 : 348 ; 9 : 422 ; 16 : 349 ; 20 : 349 ; 24 *sq.* : 348, 429, 431 ; 25 : 431 ; 27 : 432 ; 29 : 422.

livre IX, 1 : 430 ; 3 : 431 ; 10 : 431 ; 12 : 357 ; 13 : 357 ; 14 : 432 ; 15 : 357 ; 19 : 446 ; 27 : 431 ; 31 : 429, 431 ; 39 *sq.* : 348.

livre X, 2 sq.: 422, 445; 4: 428; 13: 431, 450; 16: 431; 18: 349; 19: 349; 33: 349; 35: 330, 422, 431.

livre XI, 1: 107, 331 sq., 427; 2: 334, 441, 442, 449; 3: 72, 320, 335, 337, 391, 424, 442; 4: 337, 338, 389, 436, 447; 5: 107, 339, 342, 343, 385, 388, 391, 394, 426, 427, 442, 450; 6: 107, 325, 343, 345, 388, 416, 424, 427; 7: 107, 320, 347, 447; 8: 348, 450; 9: 349, 350, 385; 10: 320, 349, 350, 447; 11: 350, 385, 441, 447, 449; 12: 350, 450; 13: 107, 350, 377; 14: 107, 350, 432; 15: 331, 333, 351 sq., 385, 403, 416, 424; 16: 331, 361, 432, 447, 449; 17: 360, 361; 18: 361, 370; 19: 107, 336, 362, 416; 20: 107, 362, 370; 21: 107, 331, 346, 360, 362, 363, 426, 449; 22: 336, 364, 370; 23: 317, 357, 362, 365 sq., 370, 389, 416, 427, 442, 450; 24: 107, 331, 368, 370, 424, 426, 443; 25: 107, 367, 370, 385, 426, 427, 442; 26: 336, 368; 27: 328, 368, 370, 373; 28: 368, 370, 371, 450; 29: 336, 369, 449; 30: 316, 328, 369, 370, 371, 391, 394, 443, 450.

De deo Socratis, 122-123: 411; 124: 368, 386; 125-126: 411; 128: 405; 147: 386; 153-154: 387; 156: 410; 170: 411; 174: 401; 253: 403.

De mundo, 287-288: 417-418; 291: 367; 341: 410; 342-344: 381; 350: 393, 396; 360: 393, 396.

De Platone, 186: 172, 413; 190-191: 389; 193: 405; 199: 194; 204-207: 346, 358, 390, 394, 396; 220-221: 400; 224: 402; 239-240: 407; 247: 416; 253: 390, 394, 444.

ARATOS

Phénomènes, 131-132: 219; 881: 170.

ARISTIDE QUINTILIEN

De musica, II, 18-19: 271.

ARISTOPHANE

Grenouilles, 1362: 49.

Nuées, 319: 81.

Oiseaux, 1445: 81.

ARISTOTE

Du ciel, I, 268a: 270; II, 290b-291a: 46, 90; 298a: 85.

Métaphysique, 987a-b: 172; 1054b: 446; 1072b: 203; 1073a: 451; 1073b: 87; 1084a: 451.

Météorologiques, I, 3, 339b: 85; III, 2: 170.

Petits traités d'histoire naturelle, *Des rêves* 461a-b: 72, 146; *De la divination dans le sommeil*, 463a2: 72, 146.

Physique, 206b: 451.

Poétique 1454a-b: 11.

Politique, V, 1380a: 165; VII, 1335b: 266.

Problèmes, XIX, 36: 88.

Rhétorique, III, 19: 10.

(Ps.-Aristote) *Du monde*, 391a-b: 91, 211, 418; 392a: 87; 398b: 393; 399a: 393.

ARTÉMIDORE

Onirocriticon, II, 39: 336.

ATHÉNÉE

Deipnosophistes, I, 3e: 218; IV, 161a sq.: 242; X, 418e: 220.

AUGUSTIN (saint)

Cité de Dieu, V, 13: 180; XVIII, 18: 373, 445; XXII, 28: 73.

Confessions VI, 11: 362; VIII, 11: 362.

Contra Iulianum, IV, 15: 132.

Lettres, 91, 3: 161.

AULU-GELLE

Nuits attiques, I, 9: 213; I, 20: 67; III, 10: 66, 78, 198; IV, 2: 220; IV, 9: 66; IV, 11: 226; IV, 16: 66; V, 21: 66; XIX, 14: 66.

BOËCE

Consolation de la Philosophie, II, 7: 91.

De arithmetica, I, 11 : 90.

De Musica, I, 10-11 : 90.

CALCIDIUS

Commentaire au « Timée » de Platon, 59 :
85 ; 73 : 20 ; 146 : 388 ; 256 : 103.

CASSIODORE

Institutionum libri, II, 4 : 451.

CATULLE

Carmina, 61, 98-99 : 446 ; 90, 1 : 407.

CENSORINUS

De die natali, 9, 1-3 : 203 ; 13, 2-5 : 90 ;
18, 11 sq. : 94.

CÉSAR

Guerre des Gaules, IV, 33 : 164.

CHARITON

Chéréas et Callirhoé, VIII, 15-16 : 452.

CICÉRON

De haruspicum responsione, 25 : 279.

In Vatinius, 8 : 95 ; 14 : 65.

(Ps.-Cic.), *Invective contre Salluste*, 5 : 65.

Philippiques, II, 105 : 67 ; III, 10 : 358 ;
XIV, 32 : 95, 142.

Pro Archia, 30 : 95, 125, 126.

Pro Caelio, 41 : 354.

Pro Cluentio 171 : 125.

Pro Rabirio, 29-30 : 95, 125.

Pro Scauro, 4-5 : 81, 83, 129.

Pro Sestio, 143 : 95, 125, 127-128.

Ad Atticum, II, 12 : 355 ; IV, 14 : 114 ; IV,
16 : 99, 114 ; VIII, 11 : 164 ; XIII, 12 : 62 ;
XIII, 19 : 115 ; XV, 4 : 115 ; XV, 27 : 115 ;
XVI, 2 : 115.

Ad familiares, I, 8 : 116 ; II, 6 : 164 ; IV, 13 :
65 ; V, 16 : 126.

Ad Quintum fratrem, II, 9 : 118 ; II, 12 :
114, 118 ; III, 4 : 116 ; III, 5 : 114, 115, 160.

Académiques, livre I, 9 : 114 ; 12 : 62 ; 15 :
63, 170 ; 28-29 : 359 ; 44 : 60 ; livre II,
7-9 : 122 ; 12 : 62 ; 72-76 : 44 ; 118 : 78,
297 ; 126 : 87, 88 ; 127 : 85.

Aratea, 232-233 : 94.

Brutus, 78 : 174 ; 120 : 192 ; 306 : 121 ; 315 :
62.

Cato Maior (De senectute), 38 : 193 ; 43 :
100 ; 49 : 174 ; 73 : 83 ; 77-78 : 97, 139 ;
81 : 143, 152 ; 82 : 95 ; 85 : 126, 139.

Hortensius, éd. Grilli, frgs. 78 : 91 ; 90 : 91 ;
112 : 132 ; 114-115 : 100, 126, 132.

Laelius (De amicitia), 13-14 : 81, 126, 140,
141, 152 ; 54 : 358.

De finibus, livre II, 102 : 94 ; livre III, 64 :
173 ; livre IV, 11 : 85 ; livre V, 1 : 62 ; 49 :
355 ; 50 : 190 ; 79 : 135 ; 87 : 172, 415, 416.

De inuentione, II, 10 : 122.

De legibus, livre I, 23 : 173 ; 26-27 : 297 ;
38 : 192 ; 39 : 122, 124, 150 ; livre II,
26-27 : 83, 131, 407 ; 36 : 29, 108, 127,
130.

De officiis, I, 108 : 172 ; II, 77 : 278.

De oratore, livre I, 24 : 155 ; 211 : 164 ; livre
II, 154 : 140, 245 ; livre III, 36 : 60 ; 63 :
88 ; 139 : 140.

Partitions oratoires, 52-60 : 10.

De natura deorum, livre I, 6 : 61 ; 10 : 136,
149 ; 11 : 122 ; 18 : 135 ; 27 : 206 ; 34 : 19 ;
36 : 87 ; 43 : 407 ; 45 : 392 ; 52 : 392 ; 77 :
377 ; 107 : 25 ; livre II, 11 : 155 ; 14 : 170 ;
36-37 : 297 ; 41-42 : 297 ; 49 : 88 ; 51 sq. :
94 ; 52-53 : 87, 94 ; 62 : 130 ; 84 : 230 ;
90 : 97 ; 91 : 297 ; 92 : 88 ; 118 : 93 ; 140 :
297 ; 154 : 173 ; livre III, 27 : 60, 90 ; 29
: 60 ; 95 : 149.

De diuinatione, livre I, 17 sq. : 123 ; 39 sq. :
150 ; 45 : 72 ; 46 : 19, 150, 407 ; 47 : 150 ;
52-53 : 150 ; 55 : 150 ; 58-59 : 72, 147,
150 ; 60-62 : 144, 150, 151, 152 ; 63 : 151 ;
64 : 103, 105 ; 70-71 : 151 ; 91 : 407 ; livre
II, 3 : 116 ; 9 : 144 ; 48 : 144 ; 51 : 144 ; 86 :
279 ; 87 : 144 ; 97 : 114 ; 91 : 87 ; 119 : 26,
144, 151 ; 125 : 145 ; 126 : 145 ; 127 : 145 ;
128 : 72, 145, 146 ; 129 : 145 ; 130 : 145 ;
132 : 145 ; 135 : 145 ; 136 : 145 ; 138 : 145 ;
140 : 146, 147 ; 142 : 146 ; 148-149 : 153 ;
150 : 122, 133, 144, 148.

De republica,

livre I, 1 : 161 ; 12 : 161 ; 14 : 157 ; 15 : 170 ;
16 : 63, 171-172, 415, 416 ; 19 : 173 ; 20 :
174 ; 21-22 : 174 ; 23 : 174 ; 24 : 175 ; 25 :
88, 94, 175 ; 26-28 : 174, 177, 181 ; 30 :
178 ; 31 : 162 ; 32 : 179 ; 33 : 158, 179 ; 34 :
88, 158, 175 ; 37 : 158 ; 41 : 164, 182 ; 42 :
164 ; 45 : 88, 164 ; 47 : 164 ; 53 : 164 ; 56 :
166 ; 64 : 167 ; 68 : 182 ; 69 : 88, 167 ; 71 :
158.

livre II, 1 : 172 ; 5 : 182 ; 15 : 164 ; 17-20 :
94, 176 ; 27 : 182 ; 28-29 : 140, 245 ; 32 :
88 ; 33 : 164 ; 45 : 165 ; 46 : 88 ; 51 : 163 ;
57 : 182 ; 62 : 182 ; 69 : 88, 168.

livre III, 3 : 183 ; 7 : 182 ; 19 : 194, 218, 220 ;
33 : 183 ; 34 : 182 ; 36 : 181 ; 41 : 182 ; 42 :
159.

livre V, 5 : 164 ; 6 : 88, 164, 180 ; 8 : 164, 180 ;
12 : 180.

livre VI, 1 : 164, 165 ; 4 : 155-156 ; 9 : 70-71 ;
10 : 21, 70-72, 74, 111, 278 ; 11 : 74-75,
84 ; 12 : 72, 76, 77, 118 ; 13 : 79, 118, 128,
162, 182 ; 14 : 71, 81, 111 ; 15 : 67, 80, 82,
182, 184 ; 16 : 79, 83-85, 100, 111, 161, 184,
234 ; 17 : 67, 71, 80, 85, 86, 106, 118, 182,
234 ; 18 : 21, 71, 79, 89, 110, 111, 167 ; 19 :
71, 91 ; 20 : 91, 92, 111 ; 23 : 93 ; 24 : 93,
110 ; 25 : 95, 110, 182 ; 26 : 67, 80, 96, 110,
118, 119, 128, 291 ; 27 : 97, 182 ; 28 : 97,
182 ; 29 : 97, 99, 119, 225.

Timée, 1-2 : 65 ; 6 : 300, 383 ; 7 : 300 ; 12 :
300 ; 21 : 392 ; 32-33 : 94.

Tusculanes, livre I, 17 : 135 ; 20 : 78 ; 23 :
135 ; 26-36 : 138 ; 28 : 138 ; 35 : 151 ;
38-39 : 98, 136, 137, 140 ; 40 : 137 ; 43 :
100 ; 49 : 98, 138, 152 ; 52 : 97 ; 53-54 :
97, 98, 137 ; 55 : 98 ; 59 : 152 ; 63 : 174 ;
65 : 97 ; 66 : 134, 137 ; 68 : 88 ; 72 : 100 ;
74 : 81, 83 ; 75 : 100 ; 118 : 81 ; livre II,
48 : 81 ; livre III, 8 : 170 ; livre IV, 2-4 :
140, 245 ; 37 : 85 ; livre V, 8-10 : 140, 170,
222 ; 11 : 122 ; 69-71 : 85 ; 113 : 61.

CLAUDIANUS MAMERTUS

De statu animae, II, 8 : 194.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Stromates, V, 597e : 21.

CLÉOMÈDE

De motu circulari corporum caelestium, I,
3 : 87 ; II : 85 ; II, 3 : 85.

CORNUTUS

Theologiae Graecae compendium, 28 : 325.

CORPUS HERMETICUM

I, 25 : 223 ; I, 28 : 359 ; I, 31 : 396, 398 ; IV,
1 : 396 ; V, 10 : 396 ; VI, 1 : 396 ; VII, 2 :
396, 398, 412 ; VII, 3 : 356, 412 ; X, 8 :
354, 412 ; XI, 5-14 : 396 ; XI, 17 : 396 ;
XI, 18 : 392 ; XVI, 1 : 399 ; XVIII, 8 :
396 ; XXIII, 6 : 399 ; XXVI, 9 : 399.

Asclépios, 7 : 412 ; 8 : 396 ; 12 : 412 ; 14 :
356, 412 ; 24 : 397 ; 34 : 405 ; 37 : 398 ;
41 : 393, 396.

Korè Kosmou, 28 : 438 ; 44 : 356.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

Contre Julien, IV, 95 : 417.

DIODORE DE SICILE

Bibliothèque historique, I, 11 : 332 ; 25 :
336 ; 27 : 398 ; 96 : 415 ; V, 46 : 21 ; X, 3 :
214 ; X, 6 : 226.

DIOGÈNE LAËRCE

Proom., I, 7 : 195 ; 109 : 19 ; livre II, 12 :
195 ; 26 : 195 ; livre III, 6 : 415, 417 ; livre
V, 86 : 195 ; livre VII, 34 : 251 ; 130 : 251 ;
136-137 : 297, 299 ; 155 : 297 ; 157 : 291 ;
175 : 251 ; livre VIII, 3 : 209, 258, 415 ;
4-5 : 27, 226 ; 6-7 : 214 ; 10 : 213, 231 ; 11 :
222 ; 12 : 220 ; 13 : 194, 220 ; 20 : 220 ;
21 : 222, 224 ; 23 : 219 ; 24-32 : 64, 150 ;
25 : 230 ; 28-29 : 266 ; 30 : 270 ; 32 : 263 ;
34 : 150 ; 37-38 : 242 ; 46 : 136 ; 54 : 212 ;
72 : 19 ; 78 : 21 ; 85 : 300 ; livre IX, 38 :
190 ; livre X, 139 : 392.

DION CASSIUS

Histoire romaine, XL, 47: 316; XLII, 26: 316; XLVII, 15: 316; LIII, 2: 316; LIV, 6: 316; LVI, 29: 317; LIX, 27: 317.

DION CHRYSOSTOME

Discours olympique, 12: 83.
Discours LXVII, 234: 88.

ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES

2 Baruch, LXXV, 3-5: 223.
3 Baruch, VI-VIII: 223.
1 Hénoch, XVII, 1-8: 223.

ÉLIEN

De natura animalium, X, 28: 88, 329.

ÉLIEN LE SOPHISTE

Varia historia, II, 26: 222.

ÉPICTÈTE

Entretiens, III, 10, 1-4: 193; IV, 6, 32-35: 193.

ÉPICURE

Lettre à Hérodote, 63-67: 59.

EURIPIDE

Andromaque, 1226-1230: 38; 1233-1234: 39.
Électre, 177: 81; 1232-1236: 38.
Hélène, 1646 sq.: 39; 1660-1661: 40; 1678-1679: 40.
Hippolyte, 1296-1312: 38; 1327-1330: 40; 1339-1341: 40; 1435: 39.
Ion, 6: 42; 7: 42; 67-68: 42; 69-73: 42; 363: 42; 369: 42; 452 sq.: 43; 1549-1552: 38; 1556-1559: 38, 40; 1560-1568: 38; 1571-1573: 39; 1573-1588: 39; 1589-1594: 39; 1595-1600: 38; 1601-1603: 39; 1607-1608: 41; 1609-1613: 41; 1614-1615: 39.

Iphigénie à Aulis, 1610-1611: 40.

Iphigénie en Tauride, 1438-1441: 38; 1486: 40.

Oreste, 675: 81; 1665-1667: 39.

EUSÈBE

Chronique de saint Jérôme, Ol. 183, 4: 65; 188, 1: 189; 198, 56: 194.

FAVONIUS EULOGIUS

Commentaire au Songe de Scipion, I, 1: 73; 11-18: 78; 18: 90.

FLAVIUS JOSÈPHE

Antiquités juives, VI, 123: 317; XVIII, 65-80: 316.

FULGENCE LE MYTHOGRAPHE

Expositio sermonum antiquorum, 36: 445; 40: 445.
Mythologiae, 3, 6: 445.

GALIEN

De placitis Hippocratis et Platonis, IV, 425: 61.

GÉMINOS

Introduction aux Phénomènes, I, 24 sq.: 87; XVI, 29: 85.

HÉLIODORE

Éthiopiennes, III, 16: 411, 417; V, 22: 107; VIII, 17: 333; X, 41: 452.

HÉRODOTE

Enquête, livre I, 131: 87; livre II, 54-57: 23; 59: 316; 81: 415; 123: 361, 414; 156: 316; livre IV, 32-36: 68; 95: 50; livre VII, 6: 24; 72: 68.

HÉSIODE

Théogonie, 22-34: 23, 30; 178 sq.: 102; 453 sq.: 102.

HIÉROCLÈS

In carmen aureum, 20, 13: 451.

HIPPOLYTE

Refutatio, VI, 17: 392.

HOMÈRE

Illiade, XVI, 233-235: 23; XVII, 49: 227; XVII, 81: 227; XIX, 454: 81; XXII, 362: 81; XXIII, 65 sq.: 29.

Odyssée, XI, 43: 30; 90 sq.: 24, 28; 103: 28; 601-603: 224; XIV, 327-328: 23; XIX, 296-297: 23; XXIV, 529-536: 22.

HORACE

Épîtres, livre I, 12, 16-20: 215, 297; I, 12, 21: 242; I, 17, 58-61: 316; livre II, 1, 52: 73.

Art poétique, 191-192: 11.

Odes, I, 5, 9: 446; I, 28, 5-6: 213; I, 28, 10-11: 226; III, 9, 24: 372; III, 30, 1-7: 307.

Satires, II, 6, 63-64: 242.

HYGIN

De astronomia, Praef., 6: 192; livre IV, 1: 87; 2: 191; 5: 191; 14: 90, 191.

IRÉNÉE (saint)

Adversus haereses, I, 7: 190; I, 30: 392.

ISIDORE DE SÉVILLE

Étymologies, III, 2: 451; XIV, 2: 270.

ISOCRATE

Busiris, 22: 414; 28-29: 213, 415.

Nicoclès, 26: 166.

JAMBLIQUE

Protreptique, 8: 91.

Vie de Pythagore, I: 222; 7: 222; 8: 221; 12: 415; 14: 415; 19: 415; 20: 415; 26-27: 198; 28: 258; 29: 209; 30: 68, 222; 37 sq.: 213; 50: 292; 53: 136; 65-66: 90; 67: 212; 68: 194, 213, 220; 72: 213; 74: 213; 82-86: 53, 150; 85: 220; 88: 136; 89-90: 213; 90-91: 68; 94: 213; 98: 220; 106-107: 150; 108: 194; 114: 50; 140: 222; 150: 220; 166: 21; 168: 194, 220; 186: 194, 241; 209-213: 222, 267; 241: 21; 245: 397; 255: 136; 266: 21.

JEAN PHILOPON

In Aristotelis Meteora I, 8: 20.

JUVÉNAL

Satires, III, 228-229: 242; VI, 526-529: 427; XV, 171-174: 242.

LACTANCE

Institutiones divines, I, 5: 134; I, 15: 134; II, 5: 174; III, 18: 133; III, 19: 131, 134; IV, 7: 396; V, 18: 181.

Ira Dei, 10: 134.

De opificio Dei, I, 11-12: 159.

LONGUS

Daphnis et Chloé, II, 4: 107; II, 5: 107; IV, 36: 452.

LUCAIN

De bello ciuili, I, 639-645: 65; VI, 590: 280.

LUCIEN

Vies à l'encau, 4: 204.

Le coq, 18: 415; 20: 226.

(Ps.-Lucien), *L'Âne*, 15: 355; 19: 428; 35: 428; 45: 355; 47: 428; 49: 330; 54: 324; 55; 56: 324, 355.

LUCRÈCE

De la nature, livre I, 4: 333; 51: 412; 55: 208; 66: 210; 70-74: 212; 102 *sq.*: 224; 120 *sq.*: 121, 224; 126: 208; 131-135: 120; 263-264: 217; 498: 412; 581: 119; 714-716: 230; 1014: 121; 1058: 118; 1064: 121; livre II, 9-10: 223; 14: 224; 59-61: 223; 87: 234; 308: 234; 338: 234; 464: 234; 646-647: 118; 655-660: 296; 898: 234; 1090 *sq.*: 215; 1039: 121; livre III, 12: 446; 25: 121; 59-60: 119; 670-673: 226; 1034-1035: 120; 1042: 372; 1045: 372; livre IV, 34: 119; 259: 234; 595: 234; 722 *sq.*: 120; 963-965: 72, 120; livre V, 54: 208; 55: 118; 62 *sq.*: 120; 146 *sq.*: 215; 284: 118; 291: 118; 612: 118; 509 *sq.*: 215; 592: 234; 681-682: 118; 1032: 119; 1161 *sq.*: 215; 1194: 224; 1204 *sq.*: 121; 1205: 121; 1298: 164; 1436: 121; livre VI, 96 *sq.*: 215, 236; 205: 446; 219 *sq.*: 215; 527 *sq.*: 215; 535 *sq.*: 215; 639 *sq.*: 233.

LYDUS

De ostentis, 16: 384.

MACROBE

Commentaire au Songe de Scipion, livre I, 1: 155; 2: 73, 101, 102, 105; 3: 103, 104; 4: 156; 5: 78, 79; 10: 225; 12: 84, 87; 18: 174; 19: 87; livre II, 3: 87, 174; 11: 94.
Saturnales, I, 21: 438.

MANILIUS

Astronomica, livre I, 13-15: 223; 20-24: 83; 408 *sq.*: 85; 807 *sq.*: 87; livre V, 5 *sq.*: 87.

MARC-AURÈLE

Pensées, IV, 3, 2: 193.

MARTIAL

Épigrammes, XIV, 61, 1: 446.

MARTIANUS CAPELLA

Noces de Philologie et de Mercure, II, 169-199: 90; VI, 584: 85.

MAXIME DE TYR

Dissertations, XVII, 9: 384.

MINUCIUS FÉLIX

Octavius, 22: 318.

NECTARIUS

Lettres, 103: 393.

NOUVEAU TESTAMENT

Galates, V, 1: 360
Romains, I, 1: 360; XVI, 25: 8.
1 Corinthiens, I, 7: 8; V, 11: 432.
2 Corinthiens, XII, 1: 8
2 Timothée, II, 3: 360.

ORIGÈNE

Contre Celse, VI, 65: 384.

OVIDE

Amours, livre I, 1, 6: 272; I, 21-24: 272; 8, 5: 408; 15, 32: 264; 15, 35-38: 273; 15, 41-42: 260, 273, 308; livre II, 2, 25-26: 316; 13, 7-18: 316; 14, 23-26: 266; 18, 21 *sq.*: 269; livre III, 6, 17: 282; 8, 23-24: 267; 9, 17-19: 273; 9, 28: 261; 9, 33-34: 316; 9, 59-60: 261; 12, 41: 282; 15, 20: 260.
Art d'aimer, livre I, 17: 251; 25-30: 273; livre II, 744: 251; 467 *sq.*: 252; 477-483: 264; 493 *sq.*: 251, 274; 509-510: 274; livre III, 547-550: 275; 812: 251.
Fastes, livre I, 9-14: 251; 89-102: 9, 277; 227: 9, 279; 295-310: 263; 349 *sq.*: 265; 361-362: 265; 441: 265; 446: 9; 467: 9, 279; 473-474: 282; 503 *sq.*:

- 282; livre II, 457 *sq.*: 263; livre III, 151-154: 9, 246, 255, 260, 279; 167-168: 9, 279, 281; 177: 277; 261: 9, 279; 291-293: 9; 403 *sq.*: 263; 459 *sq.*; livre IV, 17: 9; 15-18: 229, 279; 193-195: 9, 279; 247: 9, 279; 413-414: 265; 729-730: 279; livre V, 191: 9; 445-450: 9, 277, 279; 635: 9; 693: 9, 280; livre VI, 3-8: 275, 280; 251-256: 280; 263-283: 174; 535-540: 9, 282; 619: 8.
- Héroïdes*, XV, 23: 268; 25: 270; 35: 270; 36: 270; 87: 270; 154-155: 270; 165-166: 200; 167-170: 270; 181: 268; 188: 268.
- De medicamine faciei feminae*, 36: 408.
- Métamorphoses*
- livre I, 1: 287; 4: 306; 9: 297; 10-14: 296; 17-20: 296, 299; 21: 297; 25: 297; 26-31: 297; 32: 296, 299; 38-40: 296; 41: 296; 52-53: 287, 296; 57: 299; 72-76: 297, 299, 300; 78 *sq.*: 296, 297, 299; 83-86: 253, 297, 299; 89 *sq.*: 294; 103-106: 289; 111-112: 289; 113 *sq.*: 288; 116-118: 287; 128-131: 289; 142-144: 289; 222 *sq.*: 289; 235: 289; 416-421: 287; 433: 297; 548 *sq.*: 301; 721-722: 302; 738-746: 287.
- livre II, 367-380: 237; 505-507: 290; 623-625: 289; 638-641: 293; 644-645: 294; 647-648: 294; 705-707: 301; 819-832: 301.
- livre III, 176: 435; 299-301: 302; 339-340: 293; 366-369: 301; 396-401: 301; 509-510: 301.
- livre IV, 277-278: 301; 285-287: 288; 432 *sq.*: 302; 539-542: 290; 750-752: 287.
- livre V, 197: 408; 341 *sq.*: 302; 346 *sq.*: 302; 478-479: 290.
- livre VII, 195: 408; 232-233: 290; 371-379: 237; 639-642: 287.
- livre VIII, 372: 290; 449: 277; 684-688: 290; 714-719: 301; 823 *sq.*: 289; 834: 289.
- livre IX, 268-272: 290, 291; 684-702: 319-320.
- livre X, 11 *sq.*: 302; 143-147: 292; 148 *sq.*; 148-149: 292; 157-158: 302; 284-286: 287; 450-451: 290.
- livre XII, 72-145: 237.
- livre XIII, 631 *sq.*: 293; 646: 293; 673-674: 302; 768: 289; 932-934: 289; 945 *sq.*: 290.
- livre XIV, 1: 302; 105 *sq.*: 302; 107: 293; 142-143: 287; 194 *sq.*: 289; 209: 289; 302-305: 287; 603-608: 290, 291; 824-828: 290; 847-851: 290.
- livre XV, 1 *sq.*: 306; 4-6: 245; 12-59: 209, 257; 60-74: 209 *sq.*, 244-246, 255, 257, 263, 292, 295, 301, 306; 75 *sq.*: 216 *sq.*, 244; 87: 289; 92-93: 289, 302; 96 *sq.*: 203, 218, 294; 99-102: 241, 265, 289; 103 *sq.*: 219, 289; 108-110: 241; 111 *sq.*: 219-220, 241, 265; 127 *sq.*: 219, 246; 139-142: 220, 244, 245, 294; 143 *sq.*: 9, 209, 221 *sq.*, 244, 269, 293, 294; 147-149: 244, 263, 302; 152: 244, 294; 153 *sq.*: 223, 238, 264, 282, 302; 160-164: 226, 238, 244; 165-171: 227, 244, 287; 172-175: 194, 228, 238, 244, 282, 308; 176-178: 209, 230, 244; 179 *sq.*: 229; 190: 302; 191: 302; 194-195: 296; 196: 302; 199 *sq.*: 229, 287; 212: 287; 214-215: 231; 219-220: 298; 231: 302; 233: 302; 234: 307; 237 *sq.*: 229, 244, 287, 296; 239-240: 246, 297; 252 *sq.*, 298: 229, 231, 244, 297; 259-260: 244, 288; 262-263: 235, 244; 273-276: 296; 278: 235; 281-284: 236, 238, 303, 307, 308; 289: 235; 291: 235; 294: 235; 309-312: 233, 235; 317: 234; 319: 288; 321-323: 234; 324-328: 235, 303; 329-331: 234; 332: 235; 337-338: 303; 340 *sq.*: 235, 236, 302; 356-361: 235, 238, 244; 362: 234; 365: 235; 373: 235; 375-376: 287; 382: 234; 385-388: 243, 302; 389: 235; 401: 235; 408: 234; 410: 234; 414: 235; 416-417: 287; 418-420: 237; 422-430: 237; 431 *sq.*: 238; 439 *sq.*: 239; 448-449: 225, 294; 450-452: 240; 453-462: 194, 209, 240, 244; 463 *sq.*: 241, 245, 289; 468-470: 241; 470-471: 241, 245, 265; 473-476: 241; 477-478:

241; 479-484: 245, 246, 261; 500-505: 257; 531-532: 302, 305; 539-540: 290; 558-559: 294; 565 *sq.*: 257; 621: 280; 622 *sq.*: 292, 294; 843-846: 291; 846-850: 290; 861-870: 10, 239, 257, 290, 294; 871 *sq.*: 10, 258, 273, 307.

Pontiques, livre I, 1, 12: 253; I, 43-51: 283; livre II, 2, 15-16: 255; livre III, 1, 125-126: 358; 2, 31-32: 260; 3, 37-38: 270; 3, 41-44: 255, 261, 270; 4, 91-94: 275, 283; livre IV, 2, 25-26: 284.

Remèdes à l'amour, 75-78: 276; 249-252: 276.

Tristes, livre I, 7, 11-26: 255-256; livre II, 8: 253; 37-40: 258; 63-64: 251, 256; 81: 258; 103: 254; 109: 254; 207: 253; 209: 254; 548: 229; 555-556: 256; livre III, 1, 65-66: 253; 3, 59-64: 255, 262; 5, 49: 254; 6, 26: 254; 6, 28: 254; 6, 35: 254; 7, 49-52: 260; 8, 39: 258; 14, 1-5: 255; 14, 19-24: 256; livre IV, 1, 23-24: 254; I, 27-31: 283; 10, 85-86: 262; 10, 88: 254; 10, 98: 254; 10, 128-130: 260, 308.

PAULIN

Lettres, 32, 12: 360.

PAUSANIAS

Description de la Grèce, I, 22: 24; VIII, 37: 24.

PERSE

Satires, V, 28-29: 282.

PHILON D'ALEXANDRIE

De aeternitate mundi, 12: 298.

De ebrietate, 101: 81.

De opificio mundi, 69-71: 211; 89 *sq.*: 78; 100: 79, 333; 101: 198.

De posteritate Caini, 151: 391.

De somniis, I, 2: 103; 67; 139: 81; II, 1-2: 103.

De uita Mosis, III, 9: 88.

De sacrificiis Abelis et Caini, 59: 391.

De specialibus legibus, I, 37: 211; 294: 393; II, 174: 393; 176: 391.

Quis rerum divinarum heres sit, 45: 225; 78: 225.

De congressu eruditionis gratia, 57: 225.

De virtutibus, 9: 393; 125-147: 241.

Legatio, 22: 317; 188: 317.

Legum allegoriae, III, 206: 391.

Quod deterius potiori insidiari soleat, 55-56: 393.

Quod deus sit immutabilis, 107: 393

PHILOSTRATE

Vie d'Apollonios de Tyane, I, 2: 411.

PHOTIUS

Bibliothèque, cod. 129: 323, 445; 189: 233.

PINDARE

Pythiques, IV, 355: 49; X, 49-56: 68.

PLATON

Alcibiade majeur, 122a: 408; 130b-e: 97.

Apologie, 40c-41c: 125.

Banquet, 180c *sq.*: 405; 201d *sq.*: 444; 202d-e: 387; 210a: 108.

Charmide, 154d-e: 404; 157a: 50.

Cratyle, 400c: 81.

Gorgias, 492a: 81; 493a-b: 108, 225; 497c: 108; 523a: 47; 524a: 45; 524b: 47; 527e: 48.

Ion, 534c-d: 23.

Lettres, II, 312e: 382; VII, 341c-d: 384, 388; 344b: 388.

Lois, I, 631b-d: 402; II, 661a-b: 402; III, 697b: 402; VI, 782c-d: 218; X, 896d-e: 97; 899b-d: 97; 903b: 383; 904a-b: 383; 905a: 81; XII, 959a-b: 97.

Phédon, 61e: 83; 62b: 81; 67a: 100; 70a: 81; 77e: 50; 79c-80a: 97; 81c: 100; 81e: 406; 82a-b: 80; 85e: 194, 391; 96a-99d: 63, 170; 107d: 45; 109e: 81; 114d: 48; 115c-d: 97.

Phèdre, 230a: 355; 244b: 23; 245c-e: 137; 246a sq.: 81, 444; 246e: 387; 247c; 248b: 108; 248c: 444; 248d: 81; 249b: 449; 249c: 108; 250b-e: 108; 251a: 108; 257a; 258e: 354, 406; 274c-275b: 448.

République, livre I, 327a: 54; 328a: 55; 330d-e: 54; 336b: 52; 348a-354c: 52; livre II, 359d: 55; 376c sq.: 53; 376d: 48; 377e-378a: 102; 378e-379a: 54; livre III, 386b-387c: 54; 397b sq.: 52; livre IV, 430e: 52; 433a-b: 355; 435d: 55; 443c-d: 355; livre V, 452c: 55; 461c: 266; 469d: 81; livre VI, 498d: 52; 501e: 48; 504b-c: 55; livre VII, 514b: 198; 517a sq.: 55; 519b: 211; 530d-531d: 52; 532e: 55; 533d: 211; 540a: 211; livre VIII, 546b: 94; 565d-e: 52; 568c: 55; livre IX, 571d-572b: 26, 144; 576c-592b: 52; 584d: 55; 587c: 354; livre X, 595a-608b: 53; 597e: 383; 600b: 218; 608c-613e: 52; 611e: 97; 613e-614a: 52; 614b-d: 45, 54, 55; 615d: 52; 616e-617a: 87; 617b-c: 46, 53, 90; 617d: 46; 619b: 46; 619b-c: 52; 619e: 55; 620a-d: 52; 621b-c: 48.

Sophiste, 231b: 49.

Théétète, 173e-174a: 84; 199c: 49.

Timée, 21e sq.: 414; 22c: 93; 28b: 299; 28c: 299, 300, 383; 28d: 299, 383; 29a: 299, 300, 383; 30b-c: 383; 30d: 300; 34c: 97; 35a-b: 61; 38c-d: 87; 39d: 94; 41c: 299; 47b-c: 100, 299; 52a: 194; 52e-53a: 299; 58a: 393; 81d: 81.

(Ps.-Platon), *Axiochos*, 365e: 81, 97; 371a: 68.

PLINE L'ANCIEN

Histoire naturelle, livre II, 22: 358; 31: 170; 32-41: 87; 83-88: 87, 90, 174; livre VII, 161: 78; 180: 372; 188: 224; livre IX, 115: 233; livre XIII, 119: 233; livre XVI, 16: 233; livre XVIII, 118: 150; livre XIX, 19: 190; livre XXIV, 156: 190; 160: 190; livre XXV, 13: 190; 154: 190; livre XXVIII, 180: 190; livre XXX, 9; 74: 190; livre XXXI, 51: 233; livre

XXXII, 20: 199; 141: 190; livre XXXV, 160: 66; 175: 190.

PLINE LE JEUNE

Lettres, II, 20: 78, 446.

PLOTIN

Ennéades, I, 1: 224; VI, 4: 224.

PLUTARQUE

Contre Colotès, 1122A: 60.

Camille, 22: 19.

Numa, 8: 21.

Pyrrhus, 20: 100.

Tibérius Gracchus, 14: 49.

De curiositate, 1: 356.

De facie, 942C: 22; 943C: 207.

De Iside et Osiride, 351C-D: 326;

351E-352A: 326, 364, 398; 352B-C:

327, 356; 352C-E: 371, 415; 353C-E:

433; 354E-F: 334, 415; 358B: 433;

360D-E: 334; 361D-E: 364, 367, 388;

362E: 328, 446; 363C: 328; 363D-F:

433; 364A: 334, 433; 364D: 449;

367E: 334; 368C: 332; 370E: 334;

371B: 328; 371C-E: 328; 372D: 332;

372E: 341; 374C-D: 370; 381E-382A:

334; 382C: 338; 382F: 389; 384A: 334.

De tranquillitate animi, 477C: 83.

Epitome libri de animae procreatione in

Timaeo, II, 6: 300.

Propos de table, VIII, 719B: 172; 729A-B:

415, 433; 729C: 220; 730B: 220.

De sollertia animalium, II, 959F: 241.

De esu carniuum, II, 3, 998A-B: 218, 219.

De la superstition, 164E: 413.

(Ps.-Plutarque), *De uita et poesia Homeri*, 114: 391.

(Ps.-Plutarque), *De fato*, 572F: 388; 574E: 388.

PORPHYRE

De abstinentia, livre I, 3: 218; 11: 219;

26: 220; livre II, 9-10: 220; 22: 219;

282 : 220 ; livre III, 19 : 217, 220 ; 26 : 194.
Vie de Pythagore, 2 : 221 ; 6-8 : 415 ; 9 : 198, 258 ; 15 : 220 ; 16 : 258 ; 18 : 209 ; 19 : 213, 216 ; 26 : 226 ; 28 : 222 ; 30-31 : 90, 212 ; 33 : 50 ; 36 : 218, 220 ; 39 : 219 ; 40 : 193 ; 43 : 220 ; 45 : 226.
De antro Nympharum, 8 : 198 ; 28 : 84.

PROCLUS

In Platonis rem publicam commentaria, II, 119 : 19 ; 130 : 84 ; XVI, 105 : 73.
In Platonis Timaeum commentaria, I, 117 : 397 ; I, 290 : 224 ; II, 327 sq. : 224 ; III, 62 : 87 ; III, 236 : 270.

PROPERCE

Élégies, II, 28, 61-62 : 316, 365 ; II, 33, 1-20 : 316, 365 ; II, 34, 51-54 : 215 ; III, 2, 25-26 : 307 ; III, 5, 25-46 : 215 ; IV, 5, 33-34 : 316.

PRUDENCE

Cathémérinon, II, 103 : 354.

PTOLÉMÉE

Almageste, IX, 1, 102 : 87.

QUINTILIEN

Institution oratoire, I, 10 : 90 ; I, 12 : 415, 416.

RHÉTORIQUE À HERENNIUS

II, 47 : 10.

RUTILIUS NAMATIENUS

Sur son retour, 373-376 : 318.

SÉNÈQUE

Consolation à Helvia, 16 : 266.
Consolation à Marcia, 26 : 8
Consolation à Polybe, 9, 3 : 81.
De la brièveté de la vie, 13 : 355.

De la tranquillité de l'âme, 9 : 355.

De la vie heureuse, 15 : 360 ; 26 : 107.

Des bienfaits, VII, 7 : 83.

Lettres à Lucilius, 26, 10 : 81 ; 47, 17 : 360 ; 49, 2 : 194, 196 ; 58, 26 : 377 ; 59, 7 : 192 ; 83, 2 : 193 ; 83, 9 : 192 ; 88, 2 : 355 ; 88, 6 sq. : 355 ; 88, 36 sq. : 355 ; 90, 28 ; 108, 17-22 : 192, 193, 195, 196.

Questions naturelles, I, 11 : 170 ; III, 29 : 93 ; VII, 32 : 192.

De ira, III, 36 : 192.

SÉNÈQUE LE RHÉTEUR

Controversiae, II, 2 : 250.

SERVIUS

In Vergilii Aeneida, I, 269 : 94 ; III, 98 : 68 ; III, 284 : 94 ; IV, 654 : 224 ; V, 295 : 270 ; X, 175 : 66 ; X, 388 : 64.

In Vergilii Bucolica, IV, 10 : 203.

In Vergilii Georgica, I, 34 : 20 ; II, 380 : 220 ; IV, 219 : 206.

SEXTUS EMPIRICUS

Contre les Mathématiciens, VII, 93 : 61 ; IX, 127 : 194, 218, 220.

SIDOINE APOLLINAIRE

Carmina, 15, 51-70 : 90.

SILIUS ITALICUS

Punica, I, 49 : 222 ; VII, 436 : 222 ; VII, 494 : 222 ; XIII, 724 : 280.

SIMPLICIUS

Commentaire de la Physique d'Aristote, 887, 1 : 230.

SOPHOCLE

Philoctète, 1415 : 38 ; 1434 : 39 ; 1440-1441 : 39 ; 1441-1442 : 40.

STOBÉE

Florilegium, IV, 24 : 266.

STRABON

Géographie, XIV, 1 : 415.

SUÉTONE

De grammaticis, 20 : 64, 190-191.

Auguste, 53 : 259 ; 94 : 65.

Caligula, 16 : 317 ; 57 : 317.

Domitien, 1 : 317.

Galba, 7 : 8.

Orthon, 12 : 317.

Tibère, 36 : 316.

SYMMAQUE

Lettres, I, 4 : 66.

TACITE

Annales, II, 85 : 316 ; VI, 49 : 354 ; XII, 59 : 200 ; XIV, 56 : 354.

Dialogue des orateurs, 16 : 94.

Germanie, 31 : 8.

Histoires, III, 71 : 317.

TÉRENCE

Hécyre, 852

TERTULLIEN

Ad Nationes, I, 10 : 316.

Adversus Marcionem, IV, 25 : 8.

Apologétique, 6 : 316.

De anima, 46 : 19 ; 57 : 19.

De pudicitia, 20 : 377.

THÉOCRITE

Idylles, VII, 19-20 : 107 ; 42 : 107 ; 128 : 107 ; 156 : 107.

THÉON DE SMYRNE

Expositio rerum mathematicarum, 103 : 61 ; 139-140 : 90 ; 142 *sq.* : 21, 90.

THUCYDIDE

Histoire de la guerre du Péloponnèse, II, 65 : 175.

TIBULLE

Élégies, I, 3, 23-30 : 316 ; I, 7, 23-54 : 316 ; 8, 24 : 408 ; II, 4, 17-18 : 215.

TITE-LIVE

Histoire romaine, I, 18 : 245 ; V, 39 : 372 ; X, 27 : 277 ; XXVI, 19 : 279 ; XXXI, 47 : 108 ; XXXIX, 9 : 365 ; XLIV, 37 : 174.

VALÉRIUS FLACCUS

Argonautiques, I, 5 : 279 ; II, 428 : 222.

VARRON

De lingua Latina, V, 11 : 297 ; V, 57 : 325 ; V, 65 : 230 ; V, 79 ; VII, 83 : 446.

De re rustica, I, 12 : 220 ; II, 1 : 298 ; II, 4 : 108, 220 ; III, 1 : 108 ; III, 5 : 67.

VIRGILE

Bucoliques, IV, 5-61 : 202-203 ; VI, 30-33 : 204 ; 41 *sq.* : 204 ; 82-84 : 204 ; VIII, 68 : 408.

Géorgiques, II, 175 : 222 ; 380 : 220 ; 475-482 : 215 ; 490 : 263 ; 536-540 : 218 ; IV, 219-227 : 206.

Énéide, livre I, 742-746 : 215 ; livre III, 252 : 208 ; 286-288 : 227 ; 355 *sq.* : 238 ; 374 : 239 ; 377-380 : 240 ; 479 : 208 ; livre IV, 493 : 408 ; livre V, 80-81 : 224 ; livre VI, 267 : 208 ; 723 ; 724-751 : 206-208 ; 734 : 81 ; 792-797 : 240 ; 851-853 : 207 ; livre VII, 41 : 279 ; 641 : 208.

Catalepton, V, 8-10 : 201.

VITRUVÉ

De architectura, II, 2 : 204 ; VIII, *Praef.*, 1 : 204 ; VIII, 3 : 233 ; IX, 1 : 87.

XÉNOPHON

Mémoires, I, 1 : 49, 63, 170 ; I, 4 : 49 ; IV,
7 : 63, 170.

Cyropédie, VIII, 7 : 143.

Anabase, VI, 1 : 49.

XÉNOPHON D'ÉPHÈSE

Épithètes, I, 6 : 322, 323 ; IV, 3 : 322 ; V,
4 : 322 ; V, 13 : 322, 452.

INDEX NOMINUM ET RERUM

- Abas : 226-227.
 abstinence : 144, 193, 194-196, 216-220, 241, 288, 289, 323, 326, 362-365, 368, 369, 377, 402, 416, 433, 450, 457.
 Accius : 72, 150.
 Achille : 18, 29, 54, 270.
 Achille Tatius : 322, 450, 452.
 Acousmatiques : 53, 214.
 Actéon : 435, 453.
 âge d'or : 44, 200, 202, 203, 218, 219, 240, 265, 286, 288-289, 294, 296, 300, 310, 459.
 âges de la vie : 77-78, 229-231, 270.
 Aglauros : 301.
 Agrippa : 254, 316.
 Agrippa Postumus : 254.
 Albinus : 380, 393, 407.
 Alexandre Polyhistor : 63-64, 190, 230, 233, 262, 263, 266, 270, 417, 455.
 Alexis : 213.
 allégorie : 55, 199-201, 248, 271, 303-305, 311, 327, 329, 364, 367, 369, 373, 377, 399, 407, 421, 433, 443-444, 455, 457, 459, 460.
 Âme du monde : 61, 300, 328, 359, 431.
 amour : 14, 42, 44, 199, 202, 205, 251-253, 264, 265, 267, 268, 273-276, 304, 322, 326, 337-338, 372, 386, 405-407, 426, 443, 444, 454, 462
 Amphiaräus : 387.
 Amphitrite : 296.
 anabase : voir voyage céleste.
 Anaxagore : 60, 175, 409.
 Anaxilaos de Larissa : 65, 189-190, 455.
 Anchise : 8, 29, 82, 206-208, 240, 292, 302, 309.
 Andromède : 270, 287.
 âne : 7, 88, 325, 329, 334, 348, 349, 363, 368, 376, 406, 408, 439, 449, 451.
 Anius : 293, 302.
anteludia : 348-349.
 Antiochus d'Ascalon : 61-63, 66, 78, 114, 121-124.
 Anubis : 319, 350, 385, 395.
 Apollon : 7, 36-43, 68, 135, 141, 189, 199, 200, 202, 204, 205, 221, 237, 251, 252, 267-269, 271, 274-276, 282, 291, 293, 294, 311, 316.
 Apollonios de Rhodes : 204, 450.
 Apollonios de Tyane : 23, 222, 411, 450.
 apothéose : 10, 39, 94, 159, 165, 176-178, 185, 202, 231, 239, 240, 246, 251, 290, 291, 294, 395, 307, 308, 310, 441, 456, 459.
 Aphrodite/Vénus : 40, 86, 87, 106, 174, 251, 264, 274, 279, 291, 302, 316, 332-334, 338, 342, 348, 354, 385, 400, 405-407, 413, 424, 425, 438, 440-443, 452, 454.
 Apulée : 7-15, 31, 33, 36, 72, 88, 101, 107, 108, 172, 194, 211, 252, 300-305, 313-454, 456-461, 465.
 Aratos : 219, 263.
 Arcas : 290.
 Arcésilas : 59, 121, 122.
 Archias : 126.
 Archimède : 87, 174.
 Archytas : 171, 201, 212, 214.
 Arellius Fuscus : 250.
 arétalogie : 318, 321, 323, 325, 337, 339-342, 346, 394, 398.
 argent : 323, 360, 369-371.
 Aristide Quintilien : 271.
 Aristippe le Cyrénaïque : 222.
 Aristote, aristotélisme : 10, 11, 18, 46, 72, 91, 114, 115, 146, 150, 151, 163, 165, 172, 203, 211, 214, 222, 230, 266, 298, 407, 450, 451.
 Aristoxène : 220, 222.
 arithmologie : voir nombre.

- Artémidore : 18, 103, 336.
 Artémis/Diane : 36, 38, 40, 41, 54, 302, 316, 332, 334, 342, 435, 436, 452.
 Asclépios/Esculape : 77, 294, 305, 316, 362, 396, 387, 399, 459.
 assimilation à Dieu : 444, 464.
 astrologie/astronomie : 20-21, 45, 46, 52-53, 63, 66, 75-94, 173-179, 191-192, 202-203, 210, 214, 215, 263, 413, 414, 416.
 Atargatis : 348, 423, 431, 454.
 Athéna/Minerve : 22, 35, 36-43, 331, 342.
 Athènes : 19, 41, 43, 44, 62, 117, 130, 237, 257, 288, 316, 433.
 Atlas : 221, 240, 302, 304, 311.
 Atticus : 130, 164, 355.
 Attis : 438.
 Auguste : 10, 11, 64, 189-191, 200, 225, 231, 239, 240, 245, 246, 250, 251, 253-255, 257-259, 290, 294, 305, 306, 310, 457.
 Augustin (saint) : 73, 132, 133, 180, 362, 373, 377, 393.
 Aulu-Gelle : 66, 67, 78.
 autobiographie : 250, 260, 325, 330, 367, 373, 374.
 avortement : 246, 266-267, 276.
 Ba'al Samîn : 393.
 Balbus : 87, 88, 97, 130, 149, 173.
 Basilique de la Porte Majeure : 63, 197-201, 205, 235, 268, 271, 304, 311, 455.
 Battus : 301.
 Baucis et Philémon : 290, 301.
 Bellérophon : 348, 349, 450.
 Bible : 8, 103, 298, 360, 432, 461.
 biens (hiérarchie des) : 400-413.
 Boèce : 90.
 Bolos de Mendès : 190.
 Byrrhène (personnage d'Apulée) : 433-436, 453.
 Caelius : 116.
 Caius Iulius Caesar Strabo : 417.
 Calcidius : 20, 21, 85, 103, 388.
 Calchas : 24.
 Caligula : 316, 317.
 Callimaque : 29, 216, 226, 232, 260.
 Calliope : voir Muses.
 Callisto : 251, 290.
 Capitole : 75, 316, 317.
 Caracalla : 317.
 Carmentis : 282.
 Carnéade : 18, 59, 60, 121, 122, 144.
 Carthage : 22, 75.
 Castor et Pollux : voir Dioscures.
 catabase : voir Enfers.
 catastérisme : 66, 191, 202, 231, 263, 290.
 Caton l'Ancien : 139, 141, 143, 152, 172, 173, 193.
 Celse (médecin) : 192, 194.
 Celse (philosophe) : 380, 432.
 Cenchrées : 329-331, 422, 431.
 Censorinus : 91, 94, 203.
 Centaures : 270, 293, 303.
 César : 10, 116, 132, 190, 231, 251, 290, 291, 305, 306.
 Chaldéens : 77, 78, 87, 174.
 Champs Élysées : 207, 261, 262, 345.
 changement universel : voir fluidité.
 Chariclo : 293.
 Chariton : 450, 452.
 châtiments (post mortem) : 51, 119, 125, 132, 142, 183, 206, 224, 225, 304.
 Chérémon d'Alexandrie : 325.
 Chiron : voir Centaures.
 chresmologue : 22-24, 26-28, 31, 409.
 christianisme : 8, 9, 17, 81, 103, 223, 318, 355, 356, 360, 364, 375, 377, 380, 384, 425, 432, 461.
 Chrysippe : 61, 87, 93, 108, 145, 150, 252, 291.
 Cicéron : 7-15, 18, 20, 21, 29, 36, 59-186, 192, 203, 206-208, 233, 234, 245, 252, 263, 297, 298, 300, 305, 309, 310, 355, 358, 379, 383, 392, 407, 450, 455-462.
 Cipus : 257, 305.
 cire : 227, 228, 287.
 Claudianus Mamertus : 194.
 Claudien : 174.
 Cléanthe : 88, 108, 252, 342.
 Clément d'Alexandrie : 380.
 Cléomède : 85, 87.
 Cléopâtre : 200.
 climactères : 77-78.
 Clitorium (fontaine) : 235, 236, 303.
 Clodius : 116.
 connaissance de soi : 96-97, 252, 253, 274-275.

consolation : 8, 41, 68, 133, 134, 137, 142, 207.
 constitutions : 37, 88, 115, 157, 163-169, 178, 459.
 contemplation : 7, 20, 55, 67, 68, 76, 80, 84-86, 91, 92, 94, 95, 99, 100, 106, 109, 146, 168, 169-179, 181, 183, 185, 186, 246, 281, 299, 304, 308, 344, 355, 363, 384, 389, 391-393, 397, 401, 403, 404, 406, 407, 424, 436, 443, 449, 457, 459, 462.
 conversion : 28, 85, 96, 245, 362, 377-378, 443, 459.
 Corinthe : 330, 331, 335, 349, 373, 422, 431, 449.
 Cornélie : 75, 77.
 Cornélius Saturninus : 381, 397.
 Cornutus : 325.
 corps : 14, 30, 45, 47, 52, 78, 81-83, 96, 97, 99, 100, 104, 110, 119, 127-129, 131, 132, 140, 141, 143, 146, 151, 152, 159, 165, 182, 193-196, 206, 207, 211, 216, 217, 219, 223-228, 231, 232, 234, 235, 240, 241, 243, 245, 246, 248, 249, 251, 253, 256, 260, 262, 264, 265, 275, 289-291, 294, 298, 299, 301, 307, 321, 328, 331-333, 335, 337, 338, 343, 344, 354, 356, 359, 363-365, 386-392, 396, 400-402, 404-407, 409, 412-414, 434, 437, 438, 464.
 cosmogonie : 50, 204, 205, 252, 253, 287, 288, 294, 295-300, 310, 311.
 Cotta : 60, 149.
 Crassicius Passicle : 192, 194.
 Crassus : 116, 157.
 Cratès (aristocrate thébain) : 401.
 Cratès (grammairien) : 64.
 Cratès de Mallos : 92.
 Cratippe : 151.
 Crémutius Cordus : 8.
 Cronos/Saturne : 44, 86, 87, 102, 106, 174, 202, 205, 433.
 Crotone : 209, 210, 257, 292, 306.
 curiosité : 149, 351, 354-357, 359, 361, 365-367, 376, 407, 408, 410, 412, 426, 428, 434, 435, 439, 440, 444, 453.
cursus mixtus : 380.
 Cybèle : 348, 438.
 cyclopes : 28, 289, 302.
 Cycnus : 237.
 Cyrus : 143, 152.
 Daphné : 251, 270, 301.
 Daphnis : 205, 301.
 décade : voir nombre.
 déesse syrienne : voir Atagartis.
 Delphes : 23, 37, 38, 42, 43, 53, 140, 141, 221, 222, 244, 275, 294.
 Déméter/Cérès : 130, 290, 316, 334, 342, 441-443, 449, 454.
 Démocrite : 60, 190, 409.
 démon, démonologie : 19, 263, 328, 386-389, 393-395, 398, 409-411, 418, 462.
 demiurge : 44, 299, 300, 380, 383, 387, 392.
 destin : 30, 38-40, 64, 67, 76-78, 90, 104, 221, 282, 293, 294, 318, 332, 333, 345, 346, 358, 359, 363, 375, 429, 435.
 Deucalion : 199, 270.
 devin : voir divination.
 Dicéarque : 172, 213, 214, 216.
 Diodore de Sicile : 214, 336.
 Diodote : 61-62.
 Diogène le Cynique : 401.
 Dioscures : 35, 36, 38, 40, 41, 290.
 Diotime : 25.
 discours sacrés (*hieroi logoi*) : 24, 68.
 divination : 22-28, 31, 60, 65, 66, 123, 132, 133, 145, 142-153, 192, 238-240, 254, 255, 272, 281, 410, 411, 455, 464.
 dogmatisme : 25, 60, 62, 63, 98, 121-124, 126, 131, 133, 135-137, 139, 140, 142, 148, 150, 152, 153, 171, 196, 213, 244, 246, 247, 261, 263.
 Domitien : 317.
 Donat : 202.
 dualisme : 97, 128, 291, 307, 328, 330, 431, 436.
 Edfou : 433, 434.
 Égérie : 10, 247, 261.
 Égypte : 39, 75, 87, 171, 190, 315 sq.
ekpyrosis : 59.
 Éleusis : 29, 46, 108, 130, 133, 138, 342, 441, 442, 449, 458.
 Empédocle : 23, 27, 46, 60, 203, 204, 212, 214, 218, 224, 230, 231, 241-243, 297, 409, 410, 418.
 Empédotime : 19, 20, 26, 27, 29, 59.
 Énée : 26, 225, 227, 238, 240, 246, 290.

- Ennius : 8, 21, 28, 29, 59, 71-74, 82, 83, 119-121, 138, 147, 150, 203, 207, 208, 222, 224, 226, 230, 243, 251, 280, 292, 309, 384, 410, 455.
- Enfers : 8, 18, 19, 24, 26, 28, 46, 54, 55, 73, 84, 206, 207, 224, 225, 240, 261, 262, 267, 302-305, 309, 311, 317, 339, 341, 345, 361-363, 367, 437, 440, 442, 449.
- Épicharme : 21, 28, 82, 203, 207, 230, 231, 455.
- Épicure, épicurisme : 18, 59, 72, 73, 92, 100, 117-120, 135, 137, 141, 152, 161, 201, 204, 208, 210, 212, 215, 217, 219, 224, 234, 243, 263, 266, 355, 392, 393, 409, 446.
- Épiménide : 18, 19, 23, 26, 28, 409, 418.
- épiphanie : 10, 18-20, 22, 25, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 49, 69, 71, 74, 80, 81, 108, 120, 123, 174, 274, 275, 278-282, 320-323, 327, 329, 330, 332, 334, 335-338, 347, 350, 372, 375, 376, 391, 393, 395, 398, 424, 427, 435, 442, 456, 460, 462.
- époque : 59.
- Er le Pamphylie : 8, 13, 33, 44-55, 59, 73, 87, 90, 102, 105, 109, 110, 155, 157, 184, 207, 461.
- Ératosthène de Cyrène : 20-21, 28, 90.
- Éros/Cupidon : 270, 272, 439-445, 449, 451.
- Érysiichthon : 289.
- eschatologie : 8, 13, 15, 19, 22, 25-27, 29-31, 33, 35, 38, 41-55, 59-61, 64, 67-69, 98, 100, 110, 111, 115, 153, 155, 157, 165, 181, 184, 185, 207, 246, 248, 309, 345, 455, 460.
- Eschyle : 36.
- Ésope : 101, 319-321.
- éternité : 66, 79, 82, 86, 95-98, 118, 125, 126, 128, 134, 136, 137, 159, 168, 177-183, 185, 186, 234, 237, 245, 260, 297, 298, 300, 325, 343, 369, 382, 392, 399, 447, 449, 459.
- étiologie : 28, 31, 215, 252, 277, 310.
- Etna : 236, 302, 310.
- Eudore d'Alexandrie : 63.
- Eudoxe : 87.
- Euphorbe : 226, 227, 238.
- Euripide : 11, 13, 33, 35-43, 81, 97, 460.
- Évhémère, evhémérisme : 22, 26, 27, 177.
- examen de conscience : 192-193.
- extase : 17.
- Fabricius : 120, 127.
- Favonius Eulogius : 73, 78.
- fèves : 144, 150.
- fluidité : 10, 216, 229-242, 245, 279, 286-288, 456.
- Fortune : 7, 333, 351, 352, 357-359, 361, 363, 376, 401, 428-431, 436, 440, 451, 453.
- Fronton : 432.
- Fulvius Nobilior : 384.
- Galien : 266, 432.
- Gallus (Caïus Sulpicius) : 174-175.
- Gallus (dédicataire de la X^e *Bucolique*) : 205, 260
- géographie : 46, 66, 92, 110, 191.
- génération spontanée : 287.
- genres de vie : 30, 45, 48, 52, 92, 100, 169-179, 218, 245, 375, 377, 401.
- Germanicus : 201, 251, 254.
- gloire : 41, 72, 85, 91-96, 106, 110, 126-128, 131, 156, 157, 176, 178-181, 186, 207, 260, 345, 373, 402, 459.
- gnose : 380, 392.
- Gobryès : 68.
- Gracques : 75-77, 162.
- grammaire : 63, 64, 66, 191, 192.
- grande année : 93-95, 110, 202, 207.
- Grande Grèce : 140, 141, 172.
- Hadès/Pluton : 19, 20, 26, 251, 316.
- Hadrien : 317, 337.
- harmonie : 21, 46, 52, 53, 62, 79, 80, 88, 90, 112, 167-169, 171, 172, 194, 203-205, 231, 288, 293, 329, 391, 459.
- Hécate : 316, 342.
- Hélène : 35, 36, 38-41, 269, 302.
- Hélénus : 225, 238-240, 246, 290, 457.
- Héliodore : 107, 322, 333, 411, 417, 450, 452.
- hénothéisme : 316, 341, 353, 377, 391, 432, 457.
- Héraclès/Hercule : 36, 38, 40-42, 127, 128, 209, 236, 257, 290, 291, 302, 303.
- Héraclide du Pont : 19, 20, 27, 29, 59, 63, 84, 115, 138, 150.
- Héraclite : 81, 94, 230.
- Hermanubis : 385.

- Hermaproditos : 219.
- Hermès/Mercure : 20, 21, 28, 37, 38, 42, 86, 87, 106, 174, 278, 364, 381, 382, 384, 385, 395-397.
- Hermès Trismégiste, hermétisme : 17, 223, 225, 245, 337, 354, 356, 359, 369, 373, 374, 380, 385, 392, 393, 395-400, 402, 412, 413, 438, 448, 457-459.
- Hermotime de Clazomènes : 27.
- Hérodote : 24, 68, 316.
- Hésiode : 23, 29, 30, 102, 224, 251, 260, 274, 288, 295.
- Hiéronym de Rhodes : 224.
- Hilaria* : 348, 438.
- Hippocrate* : 267.
- Hippolyte (personnage mythologique) : 257, 290, 302, 305.
- Homère : 18, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 36, 54, 59, 71, 72, 74, 82, 147, 199, 203, 207, 224, 226, 227, 251, 260, 209, 331, 392.
- Horace : 11, 73, 201, 212, 242, 297, 307, 450.
- Horus : 370, 415, 427.
- Hygin : 64, 190-192, 255, 263, 455.
- Hypata : 349, 362, 423, 430, 433, 434, 438, 445, 453.
- Hyperboréens : 68, 222, 235.
- immortalité : 7, 8, 10, 13, 14, 21, 29, 48, 50, 59-61, 63-66, 68, 69, 71-73, 80, 81, 84, 90, 92, 94-100, 105, 106, 108-110, 113, 117, 119, 120, 123-143, 150, 151-153, 155, 159, 164, 169, 178, 182, 186, 191, 199, 203, 208, 213, 216, 217, 224-227, 230, 231, 245, 246, 248, 255, 259-263, 269, 271, 273, 277, 290-291, 299-301, 306-308, 310, 344, 359, 361, 368, 372, 375, 377, 386, 436, 441, 455-459.
- initiation : voir mystères (cultes).
- inspiration : 7, 8, 10, 22-27, 30, 31, 135, 189, 209, 221, 222, 228, 229, 232, 235, 241, 244, 246, 253, 269, 271-284, 291-294, 307, 308, 310, 311, 350, 375, 409, 410, 418, 431, 453, 456, 458-460, 462.
- interpretatio (Graeca, Romana)* : 340.
- Iphis : 319-320.
- Iseum Campense* : 317.
- Isidôros : 339, 341, 342, 370.
- Isis : 7, 9, 11-14, 33, 36, 107, 110, 315-454, 455-460, 465.
- Jamblique : 50, 105, 136, 198, 221, 222, 224, 258, 267, 322, 397.
- Janus : 277-278.
- judaïsme : 316, 317, 432.
- Julie (fille d'Auguste / petite-fille d'Auguste) : 254, 257.
- justice : 19, 20, 26, 28, 40-42, 46, 50, 51, 53, 79, 83, 100, 110, 119, 155, 158, 169, 181-184, 186, 202, 387, 402, 429, 456.
- Lactance : 133, 134, 159, 181, 396.
- Laelius : 77, 140, 141, 143, 152, 155, 156, 158, 159, 162, 166, 173, 174, 178, 179, 181-184, 186.
- Lemuria* : 278.
- Léon (prince de Phlionte) : 138.
- Léthé : 46, 207.
- Leucade : 199, 200, 205, 268.
- Leucippe : 409.
- Livie : 254, 257.
- Lucain : 450.
- Lucien : 324, 325, 330, 331, 355, 415, 433, 450, 452.
- Lucius (pythagoricien élève de Modératus de Gadès) : 433.
- Lucius (héros d'Apulée) : 7, 8, 31, 72, 317, 321, 323, 324, 326-378, 385, 388, 389, 392, 398-401, 403, 404, 406-408, 410, 412, 415-417, 421-454.
- Lucius de Patras : 319, 323-325, 434, 445, 452.
- Lucrece : 72, 114, 117-121, 208, 210, 212, 215, 217, 223-226, 230, 233, 234, 236, 243, 248, 251, 252, 260, 280, 296, 333, 348, 412, 446, 450.
- Longus : 107, 322, 450, 452.
- lune : 20, 21, 67, 86, 87, 106, 174, 175, 296, 302, 319, 328, 331, 332, 335, 452.
- Lycaon : 289.
- Lycurgue (législateur de Sparte) : 23, 30.
- Lysis : 214.
- Macrobe : 18, 69, 73, 77, 78, 91, 92, 94, 101-105, 155, 156, 174.
- Madaure : 373, 374, 395.
- magie : 9, 50, 68, 190, 192, 200, 235, 276, 277, 301, 335, 349, 354, 355, 357, 359,

- 380-382, 384, 387, 397, 398, 407-413, 422, 425-428, 435, 436, 440, 451, 454.
 manifestation : voir épiphanie.
 Manilius : 223, 450.
 Marc-Antoine : 200, 316.
 Marc-Aurèle : 193, 317, 346, 393.
 Marius : 72, 125, 147, 149.
 Mars : 86, 87, 106, 174, 251, 281.
 Marsyas : 270, 271.
 Massinissa : 69-71, 105.
 Maxime de Tyr : 380.
 médioplatonisme : 14, 63, 172, 211, 212, 300, 337, 346, 380, 383, 384, 391, 393, 395, 396, 402, 458.
 Mélampus : 236.
 Memphis : 316, 437.
 Ménandre : 101.
 Ménélas : 35, 38, 39, 41, 227, 238.
 Méroé (cité de Nubie) : 427.
 Méroé (personnage d'Apulée) : 349, 422, 427, 454.
 Mésomède : 337.
 métamorphose : 10, 228, 229, 252, 256, 258, 286, 287, 290, 292, 301, 303, 305, 306, 311, 324, 338, 431, 448.
 métensomatose : voir métempyscose.
 métempyscose : 7, 10, 21, 45, 52, 63, 110, 134, 193-197, 201, 207, 209, 213, 216, 217, 221, 224-230, 240, 241, 243, 245, 253, 260-265, 270, 287, 290, 301, 303, 305, 308, 309, 311, 331, 334, 361, 364, 406, 412, 415, 449, 455-457.
 Milon (homme politique) : 116.
 Milon (sportif) : 302.
 Milon (personnage d'Apulée) : 423, 438.
 Minos : 23.
mirabilia naturae : voir paradoxographie.
 Mithra (dieu) : 107, 322, 364.
 Mithra (personnage d'Apulée) : 364, 417, 426, 428, 432, 450.
 Modératus de Gadès : 433.
 monothéisme : 8, 298, 340, 377, 391, 432.
 Mopsus : 387.
 Musée : 23.
 Muses : 23, 29, 123, 247, 256, 267, 269-271, 274, 279, 280, 291-294, 306, 310.
 musique : 21, 52, 53, 60, 62, 66, 78, 85, 88, 89-91, 95, 106, 167-169, 191, 202, 204, 205, 255, 268, 271, 293.
 Musonius Rufus : 266.
 Mycènes : 237.
 myrionyme : 316, 321, 341.
 mystères (cultes) : 7, 10, 14, 24-27, 29, 30, 31, 44-46, 49, 65, 66, 81, 82, 85, 95, 102, 103, 105-109, 111, 114, 130-133, 138, 142, 198, 199, 248, 283, 292, 317, 318, 322, 323, 325-328, 330, 344, 349, 350, 353, 357, 360, 361-373, 375-377, 389, 392, 399, 403, 406-408, 411, 414, 416, 425-428, 437, 438, 441-443, 445, 448, 449-451, 454-456, 458.
 myste, mystagogue : voir mystères (cultes).
 mythe : 7, 8, 11, 13, 15, 19, 20, 22, 24, 25, 27, 29, 33, 35, 36, 40, 42-55, 59, 61, 68, 69, 73, 87, 90, 98, 102, 105, 109, 110, 115, 155, 157, 160, 184, 191, 197, 199-201, 203, 204, 207, 236, 237, 248, 251, 268-271, 282, 285, 287, 289, 295-298, 300-307, 309-311, 319, 322, 325-328, 344, 346, 349, 362, 370, 376, 387, 388, 392, 393, 435, 442, 444, 455, 456, 459-461, 463.
naugium Isidis : 329, 330, 344, 347, 348, 361, 375, 450.
nekyia : voir Enfers.
 Némésius : 388.
 néoplatonisme : 103, 105, 201, 219, 222, 224, 303, 325.
 néopythagorisme : 63, 68, 192, 197, 211, 212, 224, 225, 233, 254, 259, 271, 304, 383.
 Nicomaque de Gérase : 304, 451.
 Nigidius Figulus : 59, 65-66, 189-192, 202, 203, 215, 233, 263, 300, 455.
 Nil : 437, 447, 448.
 nombre : 53, 61, 62, 66, 67, 76, 78, 79, 89-91, 84, 95, 110, 171, 172, 183, 185, 186, 191, 198, 200, 203, 205, 214, 231, 246, 250, 255, 270, 293, 297, 304, 332-334, 343, 349, 365, 368, 369, 399, 414, 415, 431, 441, 442, 450-452, 454, 462.
 Nouvelle Académie : 18, 59, 60, 62, 63, 113, 114, 121, 122, 127, 133, 135, 138, 140, 148-151, 171, 172, 222, 458.

Numa : 10, 140, 209, 237, 244, 245, 247, 261, 270, 306, 457.
 Numénius : 172, 380, 384.
 Ocellos (pseudo-) : 230, 242, 298.
 Ocyrhoé : 293-294.
 Oinopidès : 88.
 Ombos : 446.
 Onomacrite : 24.
 Ophites : 392.
 oracles chaldaïques : 380.
 Orphée, orphisme : 23, 24, 29, 30, 46, 48, 50, 68, 81, 83, 102, 103, 105, 132, 202, 204, 218, 223, 252, 267, 270, 271, 287, 291-294, 302, 310, 361, 409, 414, 418.
 Osiris : 316, 318, 319, 322, 327, 328, 330, 344, 360, 361, 367-371, 373, 375-377, 380, 385, 387-389, 391-399, 401, 403, 433, 434, 438, 443, 449, 457-459.
 Ostanès : 409, 418.
 Othon : 317.
 Ouranos : 102.
 Ovide : 7-14, 28, 33, 34, 187-311, 319-320, 325, 334, 365, 372, 417, 435, 450, 455-463.
 Pacuvius : 358.
 Pamphile (personnage d'Apulée) : 9, 355, 408, 423, 425-427, 430, 435, 440, 442, 454.
 Pan : 452.
 Panchaïe : 22.
 Panétius : 60, 61, 158, 170.
 Panthia (personnage d'Apulée) : 427, 428, 454.
 Papirius Fabianus : 192, 194.
 paradoxographie : 63, 195, 197, 201, 229, 232-236, 238, 243, 244, 303.
 parénèse : 29, 31, 39, 46, 47, 79, 80, 84, 93, 94, 96, 100, 102, 107, 110, 207, 245, 320, 339, 343-345, 353, 359, 375, 376, 457.
 parhélie : 170, 173.
 Parménide : 28, 60, 212.
 passions : 50, 97, 99, 199, 205, 304, 354, 360, 363, 386, 412, 423, 453, 464.
 Patrocle : 29.
 Paul (saint) : 360, 432.
 Paul-Émile : 7, 69, 71, 80-83, 85, 94, 104, 106, 109, 111, 129, 174, 203.
 Paulin : 360.
 Périclès : 175.
 péroration : 10, 96, 126-128.
 Persée (général macédonien) : 174.
 Persée (héros mythologique) : 270, 287.
 Perséphone/Proserpine : 19, 20, 26, 251, 302, 317, 334, 342, 366.
 Pétrone : 101.
 Phaon : 199, 268.
 Pharaons : 315, 427.
 Phèdre (personnage de la mythologie) : 38, 257, 423.
 Philocalus : 438.
 Philolaos : 81, 83, 132, 171, 214, 297, 298, 300.
 Philodème de Gadara : 201, 393.
 Philon d'Alexandrie : 62, 63, 78, 81, 103, 166, 198, 201, 211, 225, 241, 298, 333, 380, 391-393.
 Philon de Larissa : 60-62, 114, 121-124, 130.
 Philostrate : 222, 411, 450.
 Philus : 158, 159, 173, 174, 179.
 Phoebé : 296.
 Photis (personnage d'Apulée) : 332, 333, 338, 353, 354, 360, 372, 406, 423, 424-426, 428, 442, 443, 454.
 Photius : 323.
 Pindare : 46, 68, 84.
 plaisir : voir volupté.
 Platon, platonisme : *passim*.
 Pline l'Ancien : 174, 190, 199, 224, 233, 234, 268.
 Pline le Jeune : 446.
 Plotin : 201, 224.
 Plutarque : 22, 29, 39, 61, 73, 100, 191, 201, 207, 219, 220, 241, 300, 325-329, 334, 338, 344, 349, 353, 355, 356, 359, 364, 367, 370, 380, 388, 413, 415, 433, 434, 431, 446, 456.
 Polybe : 158.
 Polycrate : 258.
 Pompée : 61, 65, 116.
 Pompéi : 316.
 Porphyre : 50, 73, 91, 105, 193, 198, 201, 213, 216-221, 224, 258, 266.
 Poséidon : 28.
 Posidonius : 60-62, 103, 105, 151, 455.
 Pouzzoles : 316.
 prescience divine : 345, 430.

- Prométhée : 44, 296.
 prophète, prophétie, prophétisme : 10, 17, 19, 23, 28, 30, 31, 39, 42, 46, 72, 74-76, 78, 80, 90, 104, 106, 110, 132, 151, 153, 157, 162, 202, 203, 205, 207, 221, 225, 229, 238-240, 243, 246, 248, 253, 267, 272, 274-277, 279, 282, 283, 290, 293, 294, 339, 344, 345, 362, 375, 376, 397, 411, 413-418, 433, 436, 437, 457, 458, 461.
 protreptique : 91, 132.
 providence : 7, 26, 39-43, 60, 100, 121, 123, 149, 321-324, 331, 333, 336, 342-344, 346, 351, 358, 359, 363, 370, 375, 376, 379, 380, 383, 385, 387, 390, 391, 394, 396, 409, 410, 424, 427, 429-431, 434-438, 441, 451-453, 457, 460.
 Pseudo-X : voir X.
 Ptolémées : 317
 Properce : 201, 365, 450.
 Pygmalion : 287.
 Pythagore, pythagoriciens, pythagorisme : *passim*.
 Pythias (personnage d'Apulée) : 349, 433-434.
 Pythie : 22, 23, 37, 42, 43, 222.
 Quintilien : 450.
 Quintus Cicéron : 72, 114, 117, 123, 143, 144, 147, 149-152, 160.
 Rabelais : 369, 463-464.
 raison, rationalisme : 18, 26, 34, 35, 43, 44, 47-51, 60, 61, 68, 72, 73, 89, 90, 97-99, 117, 120, 127, 128, 130, 132, 133, 135-142, 146-153, 168, 174, 177, 182-186, 196, 221, 223, 234, 263, 303, 306, 326-328, 354, 377, 382, 402, 412, 414, 464.
rector rei publicae : 165, 185, 459.
 régimes politiques : voir constitutions.
 réincarnation : voir métempsycose.
 religion personnelle : 375.
 réminiscence : 226-227, 406.
 résurrection : 73, 90, 205, 302, 325, 344, 367, 377, 438, 445, 449, 452.
 rêve : voir songe.
 Rhadamante : 23.
 Romulus : 93, 94, 128, 138, 175-178, 185, 290, 459.
 royauté : voir constitutions.
 Rutilius Namatianus : 318.
 sacrifice animal : 218-220, 246, 247, 265, 276, 290, 324.
 Salluste : 243.
 Sallustius (Cnaeus) : 115.
 saisons : 229, 231, 287.
 Salmacis : 288.
 salut divin : 7, 30-32, 41, 50, 68, 76, 268, 294, 315, 318-325, 327, 329-378, 389, 395, 398, 426, 428, 430-447, 449, 452-454, 456, 465.
 Samos : 210, 257, 258.
 Sappho : 199, 205, 251, 268-270, 304.
 Sarapis : 107, 315, 385.
 scepticisme : 59, 60, 62, 63, 98, 105, 113, 121-124, 130, 132-134, 137, 139, 140, 142, 148-153, 172, 176-178, 196, 235, 276, 281, 458.
 Scipion Émilien : 7, 69-111, 140, 141, 155-186, 234, 278, 459.
 Scipion l'Africain : 7, 26, 69-100, 101, 104, 106, 107, 109-111, 118-120, 141, 147, 162, 175, 176, 181, 186, 203, 278.
 Selloi : 23.
 Sémélé : 251, 302.
 Sempronia : 77.
 Sénèque : 8, 61, 107, 173, 192, 194-197, 217, 233, 234, 250, 346, 355, 360, 377.
 Sestius : 116, 128.
 Seth : 325, 326, 328, 329, 344, 355, 359, 360, 361, 376, 429, 433, 434, 446, 447.
 Sextius (Quintus), école des Sextii : 63, 192-196, 217, 455.
 Sextius (Niger) : 192, 194.
 Sextus (neveu de Plutarque) : 349, 353.
 sibylle : 22, 23, 202, 203, 205, 287, 293.
 Silène : 202, 204, 205.
 silence : 22, 30, 40, 43, 50, 100, 107, 213, 246, 319, 366, 367, 425, 426, 437, 441.
 Silius Italicus : 250.
 Simon le Mage : 392.
 simulacre : 35, 86, 372, 400, 403, 413, 424, 425, 428, 454, 460.
 Sirènes : 53, 90.
 Siron : 201.
 Socrate : 35, 44-55, 60, 63, 68, 98, 105, 125, 126, 129, 131, 132, 135-137, 139-141, 144, 150, 152, 157, 170-172, 213, 275, 349, 401, 404-406, 409, 410, 413, 416, 418, 422, 458.

soleil : 20, 30, 70, 71, 76, 86-88, 91, 93-95, 106, 118, 165, 170, 174-176, 302, 328, 342, 347, 350, 366, 368, 389, 427, 452.
 songe : 7, 10, 18-21, 26, 29, 31, 64, 66, 69-74, 80, 102-105, 107-109, 120, 123, 142-153, 319-320, 330-336, 362, 364, 368, 369, 373, 375, 389, 455, 456, 461, 462.
 Sophocle : 13, 31, 35, 36, 40, 42, 372.
 Sotion (précepteur de Sénèque) : 192-197, 201, 217, 233, 234, 242, 243, 455.
 Sotion (doxographe alexandrin) : 195.
 Sothis : 437.
 Sparte : 23, 237, 447, 449.
 Speusippe : 63, 451.
sphragis : 10, 259, 291, 305, 374.
 Stace : 450.
 Statilius Taurus : 200.
 Stobée : 266, 300.
 stoïcisme, stoïciens : 8, 59-63, 87, 88, 92, 93, 97, 108, 111, 123, 130, 135, 144, 145, 149, 150, 166, 173, 192, 193, 206, 230, 252, 263, 266, 291, 297-299, 342, 345, 358, 360, 430.
 suicide : 77, 82, 83, 129, 131, 184, 205, 267.
 Sylla : 64, 316, 371.
 Symplogades : 303.
 Tagès : 24, 294.
 Tarquin le Superbe : 163.
 Tat : 399.
 Ténare : 447, 449.
 Tertullien : 8, 9, 377.
 tétractys : 53, 451.
 thaumaturgie : 7, 18, 23, 269.
 Thèbes : 237, 288.
 Thélyphron (personnage d'Apulée) : 430, 433, 436, 438, 453.
 Théocrite : 107.
 Théodore de Cyrène : 414.
 théophanie : voir épiphanie.
 Théophraste : 219.
 Thésée : 38, 41, 257.
 Thessalie : 362, 436.
 Thétis : 36, 38, 41.
 Thiouis : 341, 342.
 Theuth/Thot : 395, 448.
 Thucydide : 175, 450.
 Tibère : 245, 254, 316.
 Tibérius Gracchus : voir Gracques.
 Tibulle : 201, 260-262, 272, 273, 277.
 Timée : 25, 171, 225.
 Timée de Taormine : 212.
 Tirésias : 24, 25, 28, 30, 31, 82, 207, 293.
 Titans : 132, 296.
 transmigration : voir métempsycose.
 Troie : 39, 41, 226, 237-239, 288.
 Tubéron : 114, 170-174, 179.
 Typhée : 302.
 Typhon : voir Seth.
uates : 223-225, 228, 236-238, 271-284, 292-294, 303, 307-308, 311.
 Ulysse : 18, 22, 24-26, 28, 30, 36, 40, 54, 199, 269, 287, 331.
 Uranie : voir Muses.
 Varius : 90.
 Varron : 59, 62, 63, 66-67, 78, 88, 108, 114, 189, 191, 198, 200, 203, 215, 233, 242, 270, 297, 325, 329, 455.
 Varron d'Atax : 90.
 Vatinius : 65.
 végétarisme : 7, 192-197, 201, 209, 216-220, 228, 230, 240-243, 245, 290, 301, 364-365, 456.
 Velleius : 135, 149.
 Vespasien : 317.
 Vesta : 280, 281, 342.
 Vierge : 202.
 Virbius : 302, 305.
 Virgile : 8, 29, 61, 62, 82, 201-208, 218, 224, 227, 238, 239, 243, 250, 251, 260, 263, 280, 309, 450, 455.
 vision : 10, 18-21, 24, 28, 31, 42, 49, 55, 69-111, 117, 144-146, 151, 166, 169, 212, 234, 281, 320, 335, 337, 367, 392, 406, 412, 426, 442, 444, 459, 461, 462.
 Vitellius : 317.
 Vitruve : 230, 233, 234.
 Voie lactée : 20, 83, 84, 106.
 volupté : 99, 100, 110, 117, 119, 161, 264, 338, 351, 353-354, 356, 361, 364, 365, 392, 406, 412, 416, 422-425, 434, 443, 453.
 voyage céleste : 18, 20, 21, 104, 109, 222, 244, 456.
 Xénocrate : 63.
 Xénophane : 60, 303.
 Xénophon : 49, 143, 150, 152, 450.

Xénophon d'Éphèse : 319, 321-323, 450, 452.
Zalmoxis : 50.
Zatchlas (personnage d'Apulée) : 417, 427, 430, 436-438.
Zénon de Citium : 61, 87, 93, 135, 252.
Zeus/Jupiter : 19, 22, 23, 38, 40, 86, 87, 102, 106, 118, 174, 210, 215, 251, 257, 258, 278, 289, 301, 302, 307, 316, 341, 387, 393, 441, 443.
Zoroastre : 409.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Remerciements.....	16
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE	
La « révélation finale » : Essai de caractérisation et antécédents dans la littérature grecque.....	17
La révélation finale : caractéristiques constitutives.....	17
L'expérience de la révélation.....	17
La révélation <i>finale</i> : fonctions spécifiques.....	32
Deux exemples grecs de la forme de la révélation finale	35
Le <i>deus ex machina</i> chez Euripide et Sophocle	36
Le mythe eschatologique final chez Platon.....	43

PREMIÈRE PARTIE

LE « SONGE DE SCIPION » (CICÉRON, *DE REPUBLICA*, LIVRE VI)

CHAPITRE 2	
Étude du « Songe de Scipion ».....	59
Préambule : le contexte philosophique du <i>Somnium Scipionis</i>	59
Posidonius	60
Antiochus d'Ascalon	62
Alexandre Polyhistor	63
Nigidius Figulus.....	65
Varron.....	66
L' <i>Axiochos</i> de pseudo-Platon	67
L'écriture de la révélation dans le « Songe de scipion ».....	69
Étude suivie du « Songe »	69
Deux lectures systématiques du « Songe de Scipion » à la lumière du paradigme apocalyptique : Macrobe et Wojaczek	101
Bilan de l'étude du « Songe de Scipion » comme mise en scène d'une révélation.....	108

CHAPITRE 3

Le « Songe de Scipion » dans l'œuvre de Cicéron.....	113
Le moment du <i>De republica</i> dans la vie et l'œuvre de Cicéron.....	113
Les conditions de la genèse du <i>De republica</i>	114
Le moment philosophique du <i>De Republica</i>	117
Cicéron et la question de l'immortalité de l'âme d'après ses autres œuvres.....	124
Les références cicéroniennes à l'immortalité de l'âme du <i>Pro Rabirio</i> jusqu'à l'époque du <i>De republica</i>	124
Cicéron et l'immortalité de l'âme de l' <i>Hortensius</i> au <i>De amicitia</i>	132
Cicéron et la valeur divinatoire des songes : le problème de l'interprétation du <i>De diuinatione</i>	142
Une première lecture du livre II du <i>De diuinatione</i> : Cicéron et la critique de la valeur divinatoire des songes.....	143
Une autre lecture du <i>De diuinatione</i>	148

534

CHAPITRE 4

Le « Songe de Scipion » comme révélation finale : la place du <i>Somnium</i> dans l'économie du <i>De republica</i>	155
Le <i>Somnium</i> et la figure de Scipion.....	157
Le « Songe de Scipion » et les enjeux politiques du <i>De republica</i>	160
L' <i>optimus ciuis</i> et le « Songe ».....	161
L' <i>optimus rei publicae status</i> et le « Songe ».....	165
Le « Songe de Scipion » et le problème de la vie contemplative.....	169
Le « Songe de Scipion », la question de la gloire et la dialectique de la durée et de l'éternité.....	180
Le « Songe » et la question de la gloire.....	180
Le « Songe » et la dialectique de la durée et de l'éternité.....	181
Bilan de l'étude du « Songe de Scipion » comme révélation finale.....	184

DEUXIÈME PARTIE

LE DISCOURS DE PYTHAGORE
(OVIDE, *MÉTAMORPHOSES*, LIVRE XV)

CHAPITRE 5

Étude du discours de Pythagore au livre XV des <i>Métamorphoses</i> d'Ovide.....	189
Préambule : le contexte philosophique et littéraire du discours de Pythagore.....	189
Anaxilaos de Larissa.....	189
Hygin.....	190
Quintus Sextius.....	192
Sotion.....	194
La Basilique de la Porte Majeure.....	197

L'influence du pythagorisme sur la poésie augustéenne : le cas de Virgile.....	201
L'écriture de la révélation dans le discours de Pythagore.....	208
Étude suivie du discours de Pythagore.....	209
Bilan de l'étude du discours de Pythagore comme mise en scène d'une révélation.....	243
CHAPITRE 6	
Le discours de Pythagore dans l'œuvre d'Ovide.....	249
Le moment du livre XV des <i>Métamorphoses</i> dans la vie et l'œuvre d'Ovide.....	250
Des œuvres érotiques aux <i>Métamorphoses</i> : rupture ou continuité ?.....	250
Les <i>Métamorphoses</i> et l'exil d'Ovide.....	253
Ovide et le pythagorisme.....	259
Ovide et la question de l'immortalité de l'âme.....	259
Ovide, l'unité et le respect du vivant.....	264
Ovide et la symbolique mythologique pythagoricienne.....	268
La pensée de la révélation chez Ovide : la thématique de la parole inspirée des œuvres érotiques aux <i>Fastes</i>	271
Le thème de la parole inspirée dans les œuvres érotiques.....	272
Le thème de la parole inspirée dans les <i>Fastes</i>	277
CHAPITRE 7	
Le discours de Pythagore comme révélation finale : la place du livre XV dans l'économie des <i>Métamorphoses</i>	285
Le discours de Pythagore, point de convergence des <i>Métamorphoses</i>	286
Le thème du changement.....	286
Le thème de la décadence de l'âge d'or et de la cruauté des pratiques alimentaires humaines.....	288
Le thème de l'immortalité de l'âme.....	290
Le thème de l'inspiration et de la révélation.....	291
Les ambiguïtés du dialogue entre le discours de Pythagore et le reste des <i>Métamorphoses</i>	295
Exposé cosmogonique et discours de Pythagore : cohérence ou incohérence philosophique ?.....	295
Le discours de Pythagore et les mythes des <i>Métamorphoses</i> : complémentarité ou conflit ?.....	300
Le discours de Pythagore et la suite du livre XV des <i>Métamorphoses</i>	305
Bilan de l'étude du discours de Pythagore comme révélation finale des <i>Métamorphoses</i>	309

TROISIÈME PARTIE
LA THÉOPHANIE D'ISIS
(APULÉE, *MÉTAMORPHOSES*, LIVRE XI)

CHAPITRE 8

Étude du livre XI des <i>Métamorphoses</i> d'Apulée.....	315
Préambule : le contexte religieux du livre XI des <i>Métamorphoses</i>	315
Le culte isiaque à Rome : jalons historiques.....	315
Les récits de salut isiaque dans la littérature gréco-latine impériale.....	319
Une exégèse philosophique de la religion isiaque : le <i>De Iside et Osiride</i> de Plutarque ..	325
L'écriture de la révélation au livre XI des <i>Métamorphoses</i>	329
Étude suivie du livre XI.....	329
Bilan de l'étude du livre XI des <i>Métamorphoses</i> comme mise en scène d'une révélation	375

CHAPITRE 9

536

Le livre XI des <i>Métamorphoses</i> dans l'œuvre d'Apulée.....	379
Le thème du dieu suprême chez Apulée de l' <i>Apologie</i> au <i>De Platone</i>	380
Le dieu-roi de l' <i>Apologie</i>	381
Le dieu suprême dans le <i>De Deo Socratis</i>	385
Le dieu suprême dans le <i>De Platone</i>	389
Le dieu suprême chez Apulée : bilan et hypothèses.....	395
Deux autres thèmes fédérateurs de l'ensemble de l'œuvre d'Apulée.....	399
Le thème de la hiérarchie des biens et des formes de connaissance.....	400
Apulée et la sagesse de l'Égypte.....	413

CHAPITRE 10

La théophanie d'Isis comme révélation finale :	
la place du livre XI dans l'économie des <i>Métamorphoses</i>	421
La révélation isiaque, illumination finale du parcours de Lucius.....	422
Des <i>serviiles uoluptates</i> à l' <i>inexplicabilis uoluptas</i> procurée par Isis.....	422
De la magie au vrai savoir.....	425
De la <i>Fortuna caeca</i> à la <i>Fortuna uidens</i>	428
La révélation isiaque, élucidation rétrospective du sens caché des épisodes du	
récit qui l'annonçaient.....	432
L'épisode du piétinement des poissons du marché d'Hypata (I, 24-25).....	433
L' <i>ekphrasis</i> de l'atrium de Byrrhène (II, 4-5).....	434
Le prêtre Zatchlas (II, 28-29).....	436
La fête du dieu Rire (III, 1-11).....	438
Le conte de Cupidon et Psyché (IV, 27- VI, 24).....	439

La révélation d'Isis, réponse aux énigmes du titre, du prologue et de la structure de l'œuvre	445
Le titre « l'Âne d'or » (<i>Asinus aureus</i>)	445
Le prologue	447
La structure du roman	450
Bilan de l'étude du livre XI comme révélation finale des <i>Métamorphoses</i>	452
Conclusion	455
Bibliographie générale	467
Index locorum	509
Index nominum et rerum	523
Table des matières	533

