

Nicolas Lévi

LA RÉVÉLATION FINALE À ROME

CICÉRON, OVIDE, APULÉE





Contenu de ce document :
chapitre 8. Étude du livre XI des *Métamorphoses* d'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.



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 :

979-10-231-3564-0

<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

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, Evergetes, 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. Aesop.*, 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 ὑπήκουσεν ».

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 Τυφὼν, πολέμιος ὧν τῇ θεῷ καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος, καὶ διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι 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'isiaïcisme, 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 isiaïques 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 isiaïque 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 isiaïque : 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 καθαρῶντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὥσπερ ἐν κίστῃ 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· ταύτη 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 métempsychose 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 ἀξιοῦσι δίδοναι βοηθήματα, φανερῶς 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 caelitem, 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 caelitem*) ; 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 ^{iv} 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 ⁱⁱ 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 ἔθνῶν 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 ἐγὼ εἶμι – 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'arétalogie de Kymè, qui prête à Isis les formules « Moi je suis victorieuse du destin » (Ἐγὼ τὸ ἱμαρμένον νικῶ) et « C'est à moi que le destin obéit » (Ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον 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 arétalogie, 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 *naugium 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.

350

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 magna 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*, Chapell 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 αἰ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἔχουσι· διὸ καὶ δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται (voir aussi *Rep.*, IX, 587c, où Platon parle des δούλαι 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. Tassinato, *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 delitiscentem 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 accrédi- ter 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 μυσσάρᾳ ἥδονης ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκοῦης περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ, μήτε βλέπεις 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.

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

358

175 *Apol.*, 55 : *multiuiga 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 parénétiq̄ue, 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, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ 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'acquérir 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 Bacchantales 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, studiosè 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.

370

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 uberiores ministrabat.*

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 « Metamorfoosi » di Apuleio. Letteratura e identità*, Pisa, Pacini Editore, 2007, p. 90-99 ; P. James, M. O'Brien, « To Baldly 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 obiere 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 proverbialement 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*.

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 divinatoria 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. Gryphisw, 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 »*, Hildesheim/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/L 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 genealogo 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 Heliodorus' *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

Iliade, 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 solet, 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

Éphésiaques, 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.
- étimologie : 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.

Hermarque : 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.
 Lucrèce : 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 métempsycose.
 métempsycose : 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

