XIII

LA DIVINITÉ SUPRÊME DANS L'ŒUVRE D'APULÉE

par Nicole MÉTHY

Maître de conférences à l'Université Michel de Montaigne (Bordeaux III)

SOMMAIRE. — *L'œuvre d'**Apulée** doit son unité à de multiples références convergentes à une **divinité suprême**, unique, transcendante et affranchie de toute limite. Apulée infléchit cette définition empruntée au **platonisme** dans un sens qui lui est propre en n'en tirant pas les plus extrêmes conséquences et en introduisant une **dimension religieuse**, lorsqu'il tente de préciser le rapport de cette divinité au monde et à l'humanité. Celui-ci ne peut être l'objet ni d'une formulation abstraite ni d'une appréhension intellectuelle. Le problème est résolu non dans les opuscules philosophiques mais dans une œuvre littéraire, les **Métamorphoses**, par la création du **personnage d'Isis**, qui concentre en lui-même tous les aspects du divin et satisfait des **aspirations contradictoires**. Incarnant une solution impossible à atteindre au terme d'un processus de réflexion, la déesse a la fonction d'un **mythe** platonicien.*

EPITOME. — *In Apuleii omnibus operibus plurimi reperiuntur loci in quibus de summo numine et iisdem uerbis agitur uel disputatur. Quod unum, praestantissimum immensumque dicitur. Etsi autem a Platone eiusque sectatoribus multa transferre solet, noua tamen scribere uidetur Apuleius quippe qui prorsus ineffabilem summum deum esse non putet neque quo modo ille deus mundum hominesque regat certe scire possit. Non in philosophicis scriptis sed in Metamorphoseon ultimo libro quaestiones soluuntur. Primum enim nouum in modum Lucius Isidem orat cumque ea colloquitur. Deinde Isis ipsa, quia summa dea et simul daemon est, ueri perfectique illius numinis quod neque intellectu nec ratione comprehendi potest imago habenda est.*

Rechercher dans l'œuvre d'un auteur païen l'expression à la fois consciente et cohérente d'une notion telle que celle d'un dieu suprême peut sembler paradoxal, voire incongru et voué à l'échec. Depuis plusieurs siècles, en effet, et trop souvent encore aujourd'hui, paganisme n'est synonyme que de polythéisme. Il n'est pas rare, pourtant, de voir, au hasard d'une simple lecture, mentionnée une divinité unique, ou du moins transcendante. Sans être auparavant inexistantes, ces références deviennent, au cours du second siècle de notre ère, plus nombreuses et plus importantes, à tel point que la définition de cette divinité peut véritablement apparaître comme la préoccupation essentielle et quasi constante de l'époque. Elle se manifeste avec une netteté particulière dans l'œuvre d'Apulée [1], qui,

1. Les références seront données d'après les éditions suivantes : éd. D. S. ROBERTSON & P. VALLETTE, C. U. F., Paris, 1940-1945 (pour les *Métamorphoses*) ; éd. P. VALLETTE, C. U. F., Paris, 1924 (pour l'*Apologie* et les *Florides*) ; éd. J. BEAUJEU, C. U. F., Paris, 1973 (pour les opuscules philosophiques et les fragments, où ni l'*Asclepius* ni le Περὶ Ἑρμηνείας ne sont attribués à Apulée — nous suivrons cette interprétation).

par son étendue, son état de conservation, a du reste l'avantage de fournir des données objectives relativement sûres, et dont l'étude devrait permettre de cerner la pensée d'un écrivain sans doute exceptionnel par sa virtuosité mais tout à fait représentatif de son temps, avec lequel lui-même ne prétend jamais rompre.

Or dans cette œuvre, quantitativement importante et qualitativement d'une grande variété, il n'est guère de partie qui ne fasse à quelque degré référence à l'idée de divinité, dont celle de divinité suprême est l'un des principaux aspects. Entre les diverses mentions, toutefois, les divergences ne manquent pas, que les contraintes propres à chaque genre littéraire ne suffisent pas à expliquer. La persistance d'un polythéisme d'apparence toute traditionnelle n'est, en particulier, pas exclue par la définition d'un dieu suprême unique. Quels peuvent être, dans ce cas, le contenu, le statut et la signification d'une telle affirmation ?

Le recensement, l'analyse et la comparaison des passages qui la contiennent, tous envisagés, quelle que soit leur forme, comme des témoignages, pourront apporter au moins des éléments de réponse et permettre de préciser, une fois mises en évidence les caractéristiques fondamentales et les fonctions assignées à la divinité suprême, le rapport établi entre cette dernière et les multiples formes du divin, anciennes ou nouvelles, toujours présentes dans la réflexion d'Apulée et, au-delà, sans doute, dans celle de nombre de ses contemporains.

* * *

Il est aisé de discerner, à travers les diverses parties de l'œuvre d'Apulée, et malgré leur hétérogénéité, la récurrence au moins partielle de nombre d'idées analogues, dont le rapprochement même fait apparaître une conception à la fois philosophique et religieuse cohérente, dominée par la notion d'une divinité supérieure.

Sans doute, depuis longtemps, la religion romaine invoque-t-elle Jupiter Optimus Maximus, dont la seule appellation suffit à montrer qu'il lui est attribué un rôle dominant[2]. Jupiter, cependant, demeure, *primus inter pares*, semblable aux autres divinités gréco-romaines par ses caractéristiques et par sa nature même. Chez aucun auteur cette analogie n'a jamais été mise en doute.

Les différents systèmes philosophiques, d'autre part, sont également fondés sur le principe de l'existence d'un dieu suprême et plus particulièrement ceux dont le rôle s'est révélé important dans la pensée d'Apulée : le pythagorisme et le platonisme. Divers textes contiennent des références, sou-

2. La signification de cette appellation est définie, par exemple, par Cicéron (*Nat. Deor.*, III, 36, 87). Sur cette divinité : J. MAROUZEAU, *Juppiter Optimus et Bona Dea*, dans *Eranos*, 54, 1956, p. 27-31 ; R. SCHILLING, *À propos de l'expression Juppiter Optimus Maximus*, dans *Mel. Herescu*, Rome, 1964, p. 343-348 ; G. RADKE, *Juppiter Optimus Maximus, dieu libre de toute servitude*, dans *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 64, 1986, p. 1-17.

vent directes, aux doctrines pythagoriciennes[3], dont le fondateur et les adeptes, à Rome même depuis plusieurs siècles, croient en un dieu « père ineffable de toutes choses »[4]. Plus profonde et plus durable fut sans doute l'influence de la philosophie platonicienne, qui constitue la source essentielle, reconnue et nettement affirmée comme telle, de toute l'œuvre d'Apulée[5], et dans laquelle la définition d'un dieu unique est aussi un principe fondamental. Quelles que soient les divergences qui par ailleurs les séparent, les deux systèmes, sur ce point, se rejoignent. Aucun, cependant, ne dépasse l'abstraction et la limitation qui leur sont nécessairement inhérentes.

Or, au second siècle de notre ère, la conjonction, dans les domaines politique et culturel, de divers facteurs favorables, se révèle propice à la diffusion de l'idée d'unité et à son insertion dans les croyances religieuses. L'organisation même de l'empire romain, auquel la personne de l'empereur, qui à la fois le dirige et l'incarne, confère une relative homogénéité, est, à elle seule, propre à favoriser l'apparition d'une vision unitaire du monde. Au milieu du siècle, le rhéteur Aelius Aristide peut ainsi, non dans une œuvre de fiction, mais dans un discours réellement prononcé, l'*Éloge de Rome*, considérer indifféremment le monde romain comme un reflet de l'univers ou celui-ci comme une simple extension du premier[6]. L'unification et le cosmopolitisme croissant qui en résulte ont pour évidente conséquence le déclin de l'antique *mos maiorum*, et, par là même, l'émergence de l'individu en tant que tel. Dégagé des cadres de la cité, celui-ci peut chercher une réponse à ses propres interrogations ou à ses propres aspirations hors du panthéon traditionnel, surtout auprès des divinités orientales, dont le culte, essentiellement irrationnel, exige avant tout la dévotion totale du croyant à des formes du divin sans spécificité véritable[7].

3. Cf. p. ex. K. PAWLOWSKI, *De Apuleio Madaurio philosopho et theologo*, dans *Meander*, 44, 1989, p. 339-352.

4. La formule est attribuée, dans le *De Ostentis* de Lydus (§ 16), à un certain Fulvius, à identifier avec Fulvius Nobilior, protecteur d'Ennius, selon P. BOYANCÉ (article cité *infra*, p. 172) et L. DELATTE (étude citée *infra*). Sur cet aspect : L. DELATTE, *Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa*, dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Cl. des Lettres)*, 1936, p. 19-40 ; P. BOYANCÉ, *Fulvius Nobilior et le Dieu ineffable*, dans *R. Ph.*, 29, 1955, p. 172-192). On rapprochera de cette formule Ov., *Met.*, XV, 63 sq.

5. Les affirmations d'Apulée lui-même sont assez claires (*Apol.*, 39, 2 ; 64, 3 ; 65, 8). L'importance du platonisme dans l'œuvre d'Apulée a, du reste, été soulignée dès l'Antiquité (cf. Augustin, *Ciu. Dei*, VIII, 12, 4 ; Sid. Apoll., *Epist.* IX, 13, 3). On se reportera sur ce point à : P. MONCEAUX, *Les Africains. Étude sur la littérature latine d'Afrique. Les païens*, Paris, 1894, p. 269 sq. ; C. SCHLAM, *Platonica in the Metamorphoses of Apuleius*, dans *T. A. Ph. A.*, 101, 1970, p. 477-487 ; R. MORTLEY, *Apuleius and Platonic theology*, dans *A. J. Ph.*, 93, 1972, p. 584-590 ; C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Florence, 1978 (surtout chap. 5) ; P. G. WALSH, *Apuleius and Plutarch*, dans *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A. H. ARMSTRONG*, Londres, 1981, p. 22 (art. p. 20-32), qui souligne que le platonisme, chez Apulée, n'exclut pas une piété populaire ; B. L. HIJMANS jr., *Apuleius philosophus platonicus*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.1, Berlin & New York, 1987, p. 395-475 (et les références bibliographiques citées p. 471-475)... Une opinion plus nuancée dans : R. M. PORTOGALLI, *Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio*, dans *S. C. O.*, 12, 1963, p. 227-241 (le platonisme, en particulier le Moyen Platonisme, ne serait qu'une source indirecte).

6. L'assimilation est quasi constante ; on relèvera surtout les passages suivants : § 6, § 7, § 10, § 11, § 63, § 74.

7. Voir surtout les analyses, à caractère idéologique, de J. BEAUJEU, *Religion in the second century*

Loin d'être étranger à son temps, Apulée en partage toutes les préoccupations, non seulement littéraires, mais aussi spirituelles [8], même si ces dernières ont pu être occultées par l'importance accordée aux recherches stylistiques de l'auteur. Comme ses contemporains, celui-ci aspire, dans une époque complexe, où le polythéisme traditionnel ne constitue plus la seule croyance, à un nouvel élan religieux et une ferveur nouvelle, dont l'objet serait un dieu suprême unique. La fréquence et la répartition des références à une telle divinité sont à elles seules un indice suffisant. Nombreuses tant dans des traités philosophiques que dans un roman tel que les *Métamorphoses*, où leur présence semble plus inattendue, elles sont, malgré quelques divergences inévitables [9], d'une assez grande homogénéité [10], quels que soient le genre de l'ouvrage qui les contient ou l'époque de sa rédaction [11]. Partout sont prêtées à la divinité suprême les mêmes caractéristiques, partout celle-ci est désignée de façon analogue.

Cette désignation est parfois indirecte, métaphorique. Deux séries de termes très voisins par leur signification [12], peuvent faire allusion non aux diverses fonctions de la divinité, mais à sa nature même et à sa seule suprématie : *dominus* (ou *domina*) [13] d'une part, d'autre part, plus fréquemment, *rex* (ou *regina*) [14], ainsi que, dans chacune des deux catégories, quelques termes connexes (*dominator* [15], *rector* [16]). Empruntés au vocabulaire politique, tous sont employés de manière semblable : ils ne qualifient pas

A. D., dans *Bucknell Review*, 14.2, 1966, p. 1-18 ; J. FERGUSON, *The religions of the Roman empire*, Londres, 1970 ; R. M. KRILL, *Roman paganism under the Antonines and the Severans*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16.1, 1978, p. 27-44 ; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and change in Roman religion*, Oxford, 1979 ; R. MAC MULLEN, *Paganism in the Roman empire*, New Haven & Londres, 1981 ; Y. SHOCHAT, *The change in the Roman religion at the time of the emperor Trajan*, dans *Latomus*, 44, 1985, p. 317-336 ; P. VEYNE, *La nouvelle piété sous l'Empire*, dans *R. Ph.*, 63, 1989, p. 175-194 ; ainsi que la bibliographie dressée par J. BEAUJEU, *Le paganisme romain sous le Haut Empire*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, 1, 1978, p. 3-26.

8. Voir par ex. C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, p. 254 sq.

9. Ces divergences se trouvent récapitulées dans J. BEAUJEU, *Les dieux d'Apulée*, dans *R. H. R.*, 200, 1983, p. 399-400 (art. p. 385-406).

10. Cette homogénéité a déjà été soulignée, en particulier par C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, *pass.*, surtout p. 28-29, p. 41, p. 131 ; C. SCHLAM, *op. cit.* ; J. BEAUJEU, *Les dieux d'Apulée*, p. 401-402 ; N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses d'Apulée*, dans *R. B. Ph.*, 65, 1, 1987, p. 31-51, surtout p. 37, p. 43 sq. (bien que l'interprétation donnée du texte des *Métamorphoses* ne soit pas d'ordre religieux mais esthétique).

11. La datation exacte des diverses œuvres d'Apulée n'a pu encore être établie avec une totale certitude ; le plus souvent, cependant, les *Métamorphoses* sont situées à la fin de la carrière d'Apulée, les opuscules philosophiques au début. Voir les mises au point de : J. BEAUJEU, in edit. *Opuscules philosophiques et fragments*, p. XXIX-XXXV (critiqué, pourtant, par F. PINI, *Una nuova edizione delle opere filosofiche di Apuleio*, dans *G. I. F.*, 26, 1974, p. 190-192) ; J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book of Apuleius (Metamorphoses XI)*, Coll. des Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, n° 39, Leyde, 1975, p. 7-14 ; B. L. HIJMANS jr., *op. cit.*, p. 412-414 ; H. J. MASON, *Greek and latin versions of the ass story*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 34, 2, 1994, p. 1681-1685 (art. p. 1665-1707).

12. Les termes peuvent même être appliqués simultanément à la même divinité (*Met.*, XI, 5, 1).

13. P. ex. *Met.*, XI, 5, 1.

14. P. ex. *Met.*, XI, 2, 1 ; XI, 5, 1 (sur ce passage : F. E. HOEVELS, *Wer ist die Regina Caeli des Apuleius*, dans *Hermes*, 102, 1974, p. 346-352, surtout p. 346) ; *De Mund.*, 357. On rapprochera : Justin, *Dialogue avec Tryphon*, I, 3 (qui parle de « monarchie divine »).

15. *De Deo Socr.*, 124.

16. *De Mund.*, 341 ; 342 ; 369.

un autre terme qui ferait référence à la notion de divinité, mais le remplacent [17] et sont suivis des mêmes compléments, qui font, eux, simultanément référence au monde et à l'idée d'universalité (*elementorum omnium, omnium rerum, omnium, mundi...*). Sont ainsi indifféremment désignés le dieu suprême des œuvres philosophiques et la déesse Isis dans le dernier livre des *Métamorphoses*, à laquelle est prêtée la même position dominante.

Dans un passage unique de son *Apologie*, objet de nombreux commentaires et d'interprétations diverses [18], Apulée use de l'appellation grecque βασιλεύς, explicitement empruntée à Platon [19]. Celle-ci est appliquée à un dieu que certaines phrases semblent inviter à assimiler à Mercure [20], mais dont l'identité véritable n'est jamais révélée, par simple prudence ou pur artifice rhétorique [21]. Cette divinité, cependant, se trouve assez longuement décrite en des termes appliqués ailleurs à la divinité suprême [22]. Le mot grec βασιλεύς, du reste repris et transcrit en caractères latins, est donc l'équivalent de *rex*, considéré comme tel par l'auteur lui-même, et désigne un dieu jugé supérieur, digne d'un culte exclusif.

Non qu'en cela l'originalité d'Apulée soit totale. L'association à une telle divinité de l'idée de royauté peut être décelée dans des textes latins antérieurs [23]. Elle reste toutefois rare dans toutes les œuvres littéraires. Elle est, en revanche, d'une extrême fréquence dans les formules magiques et la littérature hermétique [24]. Il est remarquable qu'Apulée en situe — faussement — l'origine dans l'œuvre de Platon.

Beaucoup plus important est le nombre des passages dans lesquels la divinité suprême est l'objet d'une référence directe. Elle est parfois désignée par le nom d'une divinité traditionnelle, Isis dans les *Métamorphoses*, Jupiter ailleurs. Sans doute le premier est-il défini comme le seul véritable [25]; mais il l'est une seule fois, et dans une œuvre romanesque, pour

17. La seule exception est le terme *dominator*, employé comme attribut (*De Deo Socr.*, 124).

18. *Apol.*, 64, 5-8. Sur ce passage : C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, p. 71 ; B. L. HIJMANS jr., *op. cit.*, p. 422-424, p. 436 ; R. MORTLEY, *op. cit.* (ainsi que les références bibliographiques citées p. 584, n. 3).

19. *Ibid.*, § 5, § 6 (citation de Plat., *Epist.*, II 312B). Cp. Maxime de Tyr, *Diss.*, XVII, 5.

20. *Apol.*, 63, 4 sq. ; 64, 1 (la même expression est employée dans *Met.*, XI, 11, 1, pour désigner Anubis). Cf. R. MORTLEY, *op. cit.*, p. 484 ; P. VALLETTE, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, 1908, p. 310 sq. ; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermes Trismégiste*, IV, Paris, 1951, p. 102 sq.

21. Interprétation de R. MORTLEY, *op. cit.*, p. 588-589. On signalera seulement l'interprétation selon laquelle le dieu désigné serait en fait celui des Chrétiens, soutenue, sans grande vraisemblance, par L. HERRMANN, *Le dieu roi d'Apulée*, dans *Latomus*, 18, 1959, p. 110-116 et *Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme ?*, dans *R. U. B.*, n. s. 4, 1951-1952, p. 329-337 et rejetée, à juste titre, par R. MORTLEY, *op. cit.*, p. 585, n. 3.

22. *Apol.*, 64, 7 : *totius rerum naturae causa* (cp. *Met.*, XI, 5, 1); *origo initialis* (cp. *Met.*, XI, 5, 1) ; *aeternus* (cp. *De Deo Socr.*, 127) ; *sospitator* (cp. *Met.*, XI, 9, 1 ; 15, 14 ; 25, 1) ; *mundi opifex* (cp. *De Plat.*, 191 ; 201) ; *genitor* (cp. *De Mund.*, 360 ; *De Plat.*, 190) ; *paucis cogitabilis* (cp. *De Deo Socr.*, 124, *De Mund.*, 358) ; *nemini effabilis* (cp. *De Deo Socr.*, 124 ; *De Plat.*, 190).

23. P. ex. Tac., *Germ.*, 39, 2 (sur l'attribution de l'opinion exprimée à Tacite lui-même, voir J. BEAUJEU, *La religion de Pline le Jeune et de Tacite*, dans *I. L.*, 1956, p. 154, n. 9 (art. p. 149-155) ; Sen., *Ep.*, 65, 11 sq. (mais l'association est seulement faite dans une comparaison).

24. Elle désigne, dans ce type de sources, soit le maître de l'univers, soit, plus souvent, le prince des démons, Hermès ou Thôt.

25. *Met.*, XI, 5, 3.

désigner un personnage qui n'a pas seulement les caractéristiques d'une déesse. Le second, d'autre part, est explicitement mentionné comme une appellation courante, peut-être plus appropriée que d'autres, mais également approximative et qu'Apulée, en conséquence, ne reprend pas à son compte [26]. La divinité suprême dépasse tous les noms que peuvent lui donner les hommes [27].

Aussi le seul terme retenu n'est-il le plus souvent que celui de *deus*. L'emploi, particulièrement fréquent, du singulier sans autre précision [28] ne peut cependant être considéré comme une réelle marque d'originalité. Apulée fait ainsi usage d'un trait du langage philosophique, surtout platonicien, dont on trouverait des exemples tant chez Platon lui-même que plusieurs siècles plus tard [29], et dont la reprise dans des traités résumant divers aspects du platonisme n'a rien d'inattendu. Plus significative, malgré sa rareté, est sans doute l'hésitation possible entre le singulier et le pluriel. Ainsi le sage, dans un passage du *De Platone* [30], se distingue-t-il par le but ultime qu'il s'assigne, à savoir l'imitation de dieu, clairement défini comme le dieu suprême. Il est remarquable que la forme *dei* (au génitif dans le tour *ad dei meritum*) et l'expression *summus deorum*, posées comme équivalentes à quelques lignes d'intervalle, soient, chacune dans la phrase même qui les contient, pour la première reprise, pour la seconde annoncée, par le pluriel *dei* (*deorum* et *diis*). Apulée s'éloigne ainsi de la précision philosophique et du langage même de l'auteur dont il résume les thèses au profit d'une approximation apparemment plus proche de l'usage populaire. Plutôt qu'une négligence de style, elle est l'indice d'une certaine imprécision dans la notion même du divin. Le monothéisme n'est pas atteint, malgré l'existence, tenue pour certaine, d'un dieu supérieur.

Celui-ci est, en conséquence, dans de nombreux cas, désigné par une formule plus complexe dans laquelle le terme *deus* est accompagné par un adjectif, employé comme tel ou substantivé : *primus* [31], *optimus* [32], et, plus fréquemment, *summus* [33]. L'absence, au moins dans les œuvres philosophiques, de *magnus* prouve que référence n'est pas faite à une conception romaine traditionnelle, celle d'un Jupiter ayant sur les autres dieux une forme de prééminence, mais sans être séparé d'eux par une différence intrin-

26. *De Mund.*, 343 ; 370-371. *Contra* : R. MORTLEY, *op. cit.*, p. 586.

27. Cf. *De Mund.*, 343.

28. P. ex. *De Mund.*, 289 ; 341 ; 343 (3 occurrences) ; 356 ; 361 ; 365 ; 374 (2 occurrences) ; *De Plat.*, 190 (2 occurrences) ; 192 ; 198 ; 255... *Met.*, XI, 16, 3 ; 17, 4 ; 19, 1 ; 21, 7 ; 27, 2... (*dea* est employé comme l'est ailleurs *deus*).

29. P. ex. Plat., *Leg.*, 715 E ; 716 B-C ; Alb., *Epit.*, 10, 4 ; 10, 7 ; 10, 8 ; 14, 6 ; 15, 7 ; Maxime de Tyr, *Diss.*, XV, 2.

30. *De Plat.*, 252-253.

31. P. ex. *De Plat.*, 193 ; *Met.*, XI, 5, 1.

32. P. ex. *De Plat.*, 190.

33. P. ex. *De Deo Socr.*, 131 ; *De Plat.*, 220 ; 253 ; *Met.*, XI, 5, 1. Cp. *Met.*, XI, 1, 2 ; XI, 10, 4 (*summas dea*) ; *De Mund.*, 344 (*summa potestas*). L'idée de grandeur divine est exprimée dans les *Métamorphoses*, avec une particulière insistance, par des termes variés : *amplus* (XI, 27, 4), *augustus* (XI, 1, 3 ; 16, 3 ; 22, 5), *magnus* (XI, 29, 5 ; 30, 3), *maiestas* (XI, 1, 2 ; 15, 2 ; 25, 4 ; 30, 1), *praepotens* (XI, 11, 4), *reuerendus* (XI, 11, 3), *uenerabilis* (XI, 7, 1 ; 20, 4), *uenerandus* (XI, 3, 2 ; 11, 3 ; 17, 1 ; 30, 3).

sèque fondamentale. L'originalité d'Apulée n'est certes pas totale : la banalité du terme *summus* est évidente et les deux autres ne sont que des transcriptions latines d'adjectifs grecs (πρῶτος, ἀγαθός) que les philosophes platoniciens appliquent eux aussi à la divinité [34]. Elle réside moins dans le choix même des mots que dans l'emploi qui en est fait. À l'usage systématique du superlatif à la place de l'adjectif au positif des textes grecs, s'ajoute, dans la quasi-totalité des cas, le recours simultané à au moins deux termes sans que le sens l'exige puisqu'il s'agit non d'attribuer à la divinité plusieurs qualités, mais seulement d'affirmer son existence. Tout se passe comme si les appellations anciennes semblaient insuffisantes pour exprimer la transcendance.

L'hypothèse est confirmée par l'usage d'un autre terme, *exsuperantissimus*, dont la rareté [35] ne diminue pas l'importance. Des études antérieures [36] en ont dégagé les origines, essentiellement orientales, et la signification religieuse, lorsqu'il qualifie Jupiter, Jupiter Exsuperantissimus étant l'équivalent latin, fortement influencé par lui, du Ba'al Samîn sémitique. Si leurs conclusions ne peuvent guère être remises en cause, elles sont cependant surtout fondées sur les emplois numismatiques et épigraphiques de l'expression [37]. Apulée participe sans doute pleinement au cosmopolitisme religieux de son époque. Mais il peut aussi souvent exprimer une pensée originale. Et, à ce titre, les deux occurrences du mot dans son œuvre méritent une analyse particulière. Savoir si la création en revient à Apulée reste une question peut-être à jamais sans réponse, les incertitudes chronologiques [38] et les lacunes de la documentation interdisant toute conclusion définitive. Le superlatif n'apparaît ailleurs qu'à une reprise, dans la littérature hermétique, selon toute vraisemblance au moins légèrement postérieure aux textes d'Apulée [39] et dans quelques textes tardifs [40]. Ses autres emplois, en nombre restreint, ne sont qu'épigraphiques et numismatiques : d'une part dans quelques inscriptions, pour la plupart provinciales et dont aucune n'est antérieure à l'extrême fin du second siècle, et où il est appliqué le plus souvent à Jupiter, quelquefois à l'empereur divinisé (Commode ou Caracalla) [41], d'autre part, sous la forme EXSVPER. (ou EXSVP.) pouvant être

34. Πρῶτος est appliqué au dieu suprême, par exemple, dans Alb., *Epit.*, 10, 2 ; 10, 3, ἀγαθός dans Alb., *Epit.*, 10, 3 ; Plat., *Tim.*, 28 A ; 29 E-30 A.

35. Le terme n'apparaît qu'à deux reprises chez Apulée : *De Plat.*, 205 et *De Mund.*, 350. On peut ajouter : *De Mund.*, 360, où l'expression *uiribus exsuperantissimis* fait aussi référence au dieu suprême.

36. B. L. HIJMANS, jr., *op. cit.*, p. 349 ; F. CUMONT, *Jupiter summus exsuperantissimus*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 9, 1906, p. 323-336 ; J. BEAUJEU, *La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955, p. 388-391 ; p. 408-409.

37. Seul F. CUMONT, *op. cit.*, p. 328-334 prend en compte les emplois littéraires du terme.

38. Cf. *supra*, n. 11.

39. *Asclepius*, 41. La date de ce texte, parfois attribué à Apulée, est encore sujette à caution, mais sa postériorité par rapport à l'œuvre d'Apulée peut sans doute être considérée comme certaine. F. CUMONT, *op. cit.*, p. 411, le situe même au IVe siècle. Voir à ce propos : B. L. HIJMANS, jr., *op. cit.*, p. 411.

40. Cf. F. CUMONT, *op. cit.*, p. 335-336.

41. Cf. F. CUMONT, *op. cit.*, p. 324-328. Le terme est appliqué à Jupiter dans : *C. I. L.*, III (1), nº 1090 (= *I. L. S.*, II (1), nº 2998, et datant sans doute de 287 ap. J.-C., bien que F. CUMONT, *loc. cit.* n'avance aucune date) ; *C. I. L.*, IX, nº 948 (1068) (datant de la seconde moitié du IIe siècle) ; *C. I. L.*, IX, nº 784 (datant du début du IIIe siècle) ; *C. I. L.*, XI (1), nº 2600 (= *I. L. S.*, II nº 3003

l'abréviation du positif aussi bien que du superlatif, sur quelques séries monétaires émises entre les derniers mois de 186 et l'année 189[42], au revers desquelles il qualifie exclusivement Jupiter. Dans aucun cas, l'adjectif ne semble particulièrement remarquable. Dans le premier, il est employé au même titre et dans les mêmes conditions que d'autres, tels que *excellentissimus* ou *praestantissimus*[43]. Dans le second, à la fois peu fréquent et éphémère, il illustre une représentation de Jupiter (assis ou debout) tenant deux de ses attributs traditionnels (branche et sceptre ou foudre et sceptre) ancienne et tout à fait courante, le plus souvent accompagnée par d'autres épithètes, beaucoup plus nombreuses et surtout beaucoup plus durables. Son emploi dans l'œuvre d'Apulée, probablement de plusieurs décennies antérieure, peut a priori paraître surprenant. Il l'est sans doute moins pour qui considère non une période postérieure, dont l'auteur ne pouvait avoir connaissance, mais, avec plus de logique, celle qui le précède, dont il est nécessairement l'héritier. Or *exsuperantissimus* n'est que le superlatif, de formation tout à fait régulière, du participe présent de *exsuperare*. Le verbe est, à diverses formes, ancien et d'emploi fréquent dans la langue classique, qui connaît des termes dérivés, tels que le substantif *exsuperantia*[44]; et le participe lui-même peut être utilisé au comparatif *exsuperantior*[45], au moins au second siècle de notre ère. L'originalité d'Apulée réside moins dans le recours à ce terme, qu'il en soit ou non le créateur — ses audaces de style sont souvent beaucoup plus grandes — que dans son application à la notion de divinité, inconnue avant lui, et qui, après lui, semble bien devenir systématique. Les opuscules philosophiques marquent donc, sur ce point au moins, un tournant important.

Les analogies entre les deux passages contenant le superlatif *exsuperantissimus*, tirés l'un du *De Platone*, l'autre du *De Mundo*, témoignent de la permanence d'une même conception. Le but est, dans chacun des textes, de définir non la nature du dieu suprême, mais sa place dans la hiérarchie des êtres et son rôle dans le gouvernement du monde. Il en assure la bonne marche en déléguant ses pouvoirs — les verbes utilisés (*dispendere, disper-*

et dont la date est inconnue); *C. I. L.*, VI, n° 426 (datant d'environ 200 ap. J.-C.; inscription citée par F. CUMONT, *op. cit.*, p. 323-324, mais la référence donnée est inexacte); *I. L. S.*, II (1), n° 3094 (inscription postérieure à 180). Le terme est appliqué à l'empereur (Commode) dans *C. I. L.*, XIV, n° 3449 (= *I. L. S.*, I, n° 400 datant de décembre 192) et à l'empereur Caracalla dans *C. I. L.*, VI, n° 1066 (XIV, n° 2073), datant de 213. F. CUMONT, *op. cit.*, p. 324 cite : *C. I. L.*, XII, n° 1533, mais l'inscription est trop mutilée pour permettre même quelque conjecture.

42. *Roman Imperial Coinage*, III, p. 381, n° 138; p. 382, n° 152; p. 422, n° 483; p. 383, n° 153; p. 425, n° 508 (datant de 186/187 ap. J.-C.) et p. 427, n° 531 (datant de 188/189 ap. J.-C.) = *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, IV, p. 727, n° 213, 214; p. 728, n° 215; p. 808, n° 586, 587; p. 812 §; p. 821 *. L'abréviation peut également être celle de l'adjectif *exsuperatorius* (cf. J. BEAUJEU, *La politique religieuse*, p. 388; M. GRANT, *Roman history from coins*, Cambridge, 1958, p. 70), relativement fréquent dans la propagande de Commode, qui l'applique au mois de novembre (cf. S. H. A., *Vit. Comm.*, 11.8; 12.4) et à lui-même à partir de 192; et cela avec d'autant plus de vraisemblance que seul cet adjectif apparaîtra ensuite sur les revers monétaires.

43. Ces titres sont de loin les plus fréquents (cf. *I. L. S.*, III (1), index, p. 537). On citera p. ex. : *C. I. L.*, VI, n° 406 & add. VI.4 (2), n° 30758 (= *I. L. S.*, II (1), n° 4316) où est employé le superlatif *praestantissimus* et *C. I. L.*, X, n° 3805 (= *I. L. S.*, II (1), n° 2997, où est employé le superlatif *excellentissimus*.

44. Cf. Cic., *Tusc.*, V, 105; Gell., *N. A.*, IV, 18, 2; XIV, 1, 12; Tert., *Patient.*, 11.

45. Gell., *N. A.*, XIV, 3, 11.

dere) sont dans les deux cas analogues — à un groupe particulier de divinités, les dieux célestes, elles aussi désignées par des termes semblables (*caelestes, caelicolas*). Le dieu suprême ne reçoit l'appellation de *exsuperantissimus*, toujours coordonnée à *summus*, que lorsqu'il est mentionné en même temps que ces divinités. Ces dernières, inférieures au dieu suprême mais au-dessus de toutes les autres, pouvant elles aussi, au moins dans certains cas, être qualifiées par le terme *summus*[46], l'ajout d'un autre adjectif se révélait nécessaire pour une différenciation plus nette des deux catégories supérieures du divin. Le tour apparemment complexe *summus et exsuperantissimus*, en fait pléonastique, exprime seulement plusieurs fois la même notion. Celle-ci n'a pas de signification morale, totalement absente des deux textes. Rapprochée de termes tels que *ultramundanus*[47] et opposée à d'autres tels que *caelestis* ou *caelicola*, la formule a une valeur avant tout discriminative. Alors que les divinités supérieures organisatrices du monde ont leur place dans le ciel[48], le dieu suprême séjourne dans un lieu qui, sans être ni identifié ni situé avec précision, est extérieur à la sphère céleste, comme il l'était déjà pour Platon[49]. Explicitement dans le cas du *De Platone*, implicitement dans celui du *De Mundo*, Apulée reprend à son compte et développe une conception essentiellement platonicienne[50].

Son originalité ne tient pas à l'inspiration d'ensemble mais à quelques détails ou quelques modifications, qui, dans les deux textes envisagés, sont, volontairement ou non, apportées à ses modèles. C'est, dans l'extrait du *De Platone*, développement sur une triple providence inconnue dans l'œuvre de Platon[51], une insistance particulière sur la hiérarchie du divin et la transcendance du dieu suprême. Cette volonté est plus nette encore dans le passage du *De Mundo*. Le texte grec dont il est présenté comme une traduction, le Περὶ κόσμου, contient en effet l'expression suivante : τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος θεοῦ[52]. Le dieu qui maintient la cohérence du monde est devenu le dieu qui séjourne au-delà du ciel. Une telle erreur de traduction est difficile à attribuer à un auteur aussi averti de la langue et de la culture grecques. Il s'agit bien plutôt d'une transposition qui ne peut guère être que consciente. C'est d'abord sa propre conception de la divinité suprême qu'Apulée exprime.

Ses caractéristiques principales, souvent désignées par des termes semblables, demeurent, malgré la diversité des genres abordés, stables et cons-

46. Cp. *De Mund.*, 363 (*in fin.*); *De Deo Socr.*, 123.

47. *De Plat.*, 204. L'adjectif *ultramundanus* n'est qu'une adaptation de l'adjectif grec ὑπερουράνιος (Plat., *Phaedr.*, 247 C); d'emploi rare, il ne se retrouve guère que chez Martianus Capella (2, 43).

48. P. ex. *De Plat.*, 205 (*in fin.*); 206; *Flor.*, 10. Cf. B. L. HIJMANS jr., *op. cit.*, p. 440.

49. *De Mund.*, 343; 350; 362; 363.

50. La référence platonicienne conduit à des réserves sur l'interprétation donnée par F. CUMONT, *op. cit.*, p. 329-330 des deux passages d'Apulée. Celle-ci paraît parfois sujette à caution dans la mesure où les textes sont en grande partie analysés en fonction d'un postulat initial (la référence à l'astrologie syrienne).

51. *De Plat.*, 205-206. Cp. Ps. Plut., *De Fato*, 9, 572 F-10, 574 E (seul autre exposé sur ce thème). Cf. J. BEAUJEU, *in edit.*, p. 273 sq.; P. KRAFFT, *Apuleius Darstellung der prouidentia tripertita*, dans *M. H.*, 36, 1979, p. 153-163.

52. Περὶ κόσμου, 398 b.

tantes. La première est l'unicité. Il n'est guère de passage où ne soient employés, parfois simultanément, les adjectifs *unus* et *solus*[53], en eux-mêmes suffisamment explicites ; et leur force se trouve en quelque sorte accrue par leur récurrence. Dans la hiérarchie des êtres divins, alors que les autres catégories ont des représentants multiples, seule la divinité suprême est unique. Cette différence fondamentale lui confère une supériorité reconnue non seulement par les hommes, mais aussi, dans les *Métamorphoses*, par tous les autres dieux[54]. Dans le *De Mundo*, *unus* pourrait n'être que la traduction du terme grec (εἷς) appliqué à la même divinité par l'auteur de l'original grec[55]. Mais, dans le *De Platone*, Apulée use du même adjectif pour résumer la pensée de Platon, dont l'œuvre, comme celle de ses successeurs, ne contient que la mention du premier dieu (πρῶτος θεός)[56]. Or les deux expressions ne peuvent, de toute évidence, être considérées comme équivalentes et n'ont pas la même signification : le dieu suprême est séparé des autres dans un cas par une différence de degré, dans l'autre par une différence de nature. Apulée introduit dans la philosophie platonicienne certaines de ses convictions.

Seul de son espèce, le dieu suprême est aussi le seul à être affranchi de toute limite[57], à la fois spatiale — contrairement à d'autres dieux supérieurs, il est hors du monde[58] — et temporelle[59] — l'éternité appartient à l'essence même de la divinité[60] —; et surtout, il est inaccessible au changement[61]. Quelques uns des termes employés n'expriment pas seulement des caractéristiques, ils les explicitent et les justifient : *incorporeus*, ἀπερίμετρος, ἀόρατος, ἀδάμαστος. Tous, qu'ils soient de forme latine ou de forme grecque, sont présentés[62] comme des adjectifs empruntés à l'œuvre de Platon, où ils qualifieraient le même objet. Or, aucun ne l'est véritablement. Le terme latin n'est qu'une traduction du grec ἀσώματος, recouvrant une qualité que le philosophe ne reconnaît nulle part à la divinité. Des trois termes grecs, seul le second apparaît chez Platon, sans cependant y être appliqué à la divinité (il désigne une caractéristique de l'âme), pas plus que le dernier, emprunté aux poèmes homériques mais inconnu de Platon, au même titre que le premier, hapax forgé par Apulée lui-même[63]. Erreur, négligence ou

53. P. ex. *De Plat.*, 190 (*unus*) ; 204 (*unus et solus*) ; *De Mund.*, 370 (*unus*) ; 342 ; Cp. *Met.*, XI, 5, 1 (*numen unicum*). L'adjectif *unus* ne peut être considéré comme l'équivalent de l'adjectif πρῶτος des textes platoniciens (*contra* : C. MORESCHINI, *Studi sul De Dogmate Platonis*, Pise, 1966, p. 31). Que l'insistance d'Apulée sur l'unicité de la divinité suprême soit une façon de s'opposer à la doctrine chrétienne — interprétation de P. G. WALSH, *Lucius Madaurensis*, dans *Phoenix*, 22, 1968, p. 154 (art. p. 143-157) — demeure évidemment une simple hypothèse.

54. *Met.*, XI, 25, 3.

55. Περὶ Κόσμου, 401 a. 12 sq. (source de *De Mund.*, 370).

56. Cf. *supra*, n. 34.

57. Cf. *Apol.*, 64, 7 ; *De Plat.*, 190.

58. Cf. *De Plat.*, 204.

59. Cf. *De Deo Socr.*, 127 ; *Apol.*, 64, 7.

60. Cf. *Apol.*, 39, 2 ; 43, 3 ; *De Deo Socr.*, 127.

61. Cf. *Apol.*, 64, 7. Cp. Alb., *Epit.*, 10, 4 ; 10, 8.

62. *De Plat.*, 190. On notera les formes verbales *sentit* et *ait*, cette dernière étant employé à deux reprises). Sur ce passage : R. VAN DEN BROEK, *Apuleius on the nature of god (De Plat. 190-191)*, dans *Actus. Studies in honour of H. L. W. NELSON*, Utrecht, 1982, p. 57-72.

63. Sur ces divers termes : J. BEAUJEU, *in edit.*, n. *ad. loc.* n. 3 & 5, p. 256-257. À propos de

distorsion volontaire ? Apulée, quoi qu'il en soit, tend à réduire la divinité suprême à une simple notion abstraite. Exprimée par des termes de formation analogue, tous constitués à l'aide d'un préfixe privatif, celle-ci, avant tout négative, semble ne pouvoir être saisie positivement.

Dépassant, en effet, les catégories de pensée, elle ne peut être définie par aucun mot du langage humain, qui les reflète. Dieu est ineffable. Ce lieu commun philosophique, surtout platonicien, est repris par Apulée dans la totalité de son œuvre[64], avec une insistance particulière, plus remarquable encore peut-être que le contenu de la notion. L'ineffabilité est une conséquence nécessaire des caractéristiques du dieu suprême et fait ainsi partie de sa définition même. La conclusion véritable d'une telle assertion serait une totale absence de discours. Clairement perçue par l'auteur[65], elle n'est pourtant pas poussée jusqu'à ses plus extrêmes limites, puisque la divinité est l'objet de multiples développements. Apulée n'a peut-être pas pour principal souci la seule cohérence logique.

Impossible à décrire par le langage, Dieu n'est accessible que par la pensée. Il s'agit, là encore, d'une affirmation platonicienne, et présentée comme telle[66]. Souvent énoncée, elle est, dans un passage au moins, précisée et explicitée : ... *Plato... frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quauis oratione uel modice comprehendi, uix sapientibus uiris, cum se uigore animi, quantum licuit, a corpore remouerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, uelut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare*[67]. La partie principale du paragraphe résume effectivement la pensée de Platon, assez fidèlement pour que les analogies relevées avec certains dialogues puissent apparaître comme des réminiscences[68]. La dernière, en revanche, sans contredire les thèses platoniciennes, est ajoutée par Apulée lui-même; sous couvert d'une simple précision, elle constitue un véritable commentaire. L'expression en est dès l'abord remarquable, par la répétition de sons analogues, l'emploi de termes rares et poétiques (*coruscamen*, *intermicare*), la comparaison sur

ἀπερίμετρος, seul le *Thesaurus Linguae Graecae* cite un autre exemple Eus., *Demonstr. Evang.*, ed. Gaisford, vol. II, p. 213.6 (= II, 95 b); mais le terme n'est qu'une conjecture (Stephanus, 1545).

64. *Apol.*, 64, 7; *De Deo Socr.*, 124; *De Plat.*, 190; *Met.*, XI, 25, 5 (où le lieu commun littéraire se trouve renouvelé par son application à la divinité suprême. Cp. p. ex. Plat., *Tim.*, 28 C (cf. Cic., *Nat. deor.*, I, 30); Alb., *Epit.*, 10, 3; 10, 4; Maxime de Tyr, *Diss.*, XVII, 9; Numenius, frg. 20; Cels., ap. Orig., *C. Cels.*, VI, 62-66 (surtout 65). Sur cette idée : P. BOYANCÉ, *op. cit.*; C. MORESCHINI, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo*, dans *Ann. Scuola Norm. Superior. Pise*, ser. II, t. 33, p. 39-40 (art. p. 17-56).

65. Cf. *De Deo Socr.*, 124 (*cur ergo nunc dicere exordiar...* ?).

66. *Ibid.*; *De Mund.*, 358. Cp. Alb., *Epit.*, 10, 4.

67. *Ibid.* : « Platon... ne cesse de proclamer qu'il y a dans cet être un excès de grandeur incroyable et ineffable, tel qu'aucune espèce de discours, vu l'indigence du langage humain, ne peut l'embrasser même imparfaitement... C'est à peine si les sages réussissent, lorsque la vigueur de l'esprit les a, dans la mesure du possible, détachés du corps, à discerner ce dieu, et encore par intermittence, comme on voit une lumière éblouissante lancer un éclat fugitif au sein des plus épaisses ténèbres » (trad. J. BEAUJEU, *in edit.*).

68. Cp. p. ex. Plat., *Tim.*, 28 C; *Phaedr.*, 64 E-66 D. Cf. A. DIES, *Autour de Platon*, Paris, 1927, p. 97-99; p. 438-443; E. DES PLACES, *Platon et la langue des mystères*, dans *A. F. L. A.*, 38, 1964, p. 9-23.

laquelle elle est fondée, et le contraste ainsi établi avec le développement qui précède. Un résumé logique et abstrait s'achève presque en poème, en quelques lignes, en tout cas, stylistiquement très proches du dernier livre des *Métamorphoses*. La comparaison même, d'autre part, modifie le contenu de l'énoncé dont elle devrait seulement faciliter la compréhension. L'affirmation platonicienne est celle d'une appréhension intellectuelle de Dieu, par abstractions successives ou conception simultanée de plusieurs notions abstraites [69]. Or le percevoir comme un éclair éblouissant mais fugitif au milieu des ténèbres n'est sans doute pas le résultat d'un processus purement intellectuel; il s'agit bien plutôt d'une sorte de vision quasi mystique. Et l'initiation aux mystères isiaques est, à la fin des *Métamorphoses*, en partie évoquée avec les mêmes termes : ... *uidi solem candido coruscantem lumine*... [70]. La réflexion philosophique change de signification pour aboutir à une attitude de caractère religieux. Le modèle platonicien, qui donne à l'œuvre d'Apulée sa cohérence et sa rationalité, peut être dépassé.

* * *

La divinité suprême ne se réduit pas à une simple idée philosophique. Elle est une force agissante, dont les rapports avec le monde et l'humanité se révèlent multiples, complexes, parfois contradictoires.

La cause et les modalités de cette action sont résumées par le terme unique de providence. Indissolublement liée à celle de la divinité [71], dont elle constitue l'une des caractéristiques, la notion qu'il recouvre reçoit à la fois une définition théorique et une illustration littéraire. La providence, conçue comme la pensée divine, et de ce fait nécessairement bonne, veille sur toutes choses et gouverne le monde en vue d'en maintenir la bonne marche. Cette affirmation est totalement ou partiellement reprise dans les divers opuscules philosophiques. Présentée comme la traduction de la pensée d'autres auteurs, elle en constitue en fait une interprétation inexacte, révélant ainsi la pensée d'Apulée plus que celle de ses sources. Un long développement sur la providence divine, telle qu'elle vient d'être définie, est, dans le *De Platone*, attribué à Platon, dont l'œuvre ne contient pourtant aucun exposé d'ensemble sur cette notion, mais seulement quelques indications éparses dont la signification est d'ailleurs fondamentalement différente puisqu'elles tendent à souligner une liberté humaine qu'Apulée tend au contraire à nier [72]. Dans le *De Mundo*, d'autre part, la notion de providence est intro-

69. Cf. Alb., *Epit.*, 10, 5; 10, 6.

70. *Met.*, XI, 23, 7. Le verbe *coruscare* apparaît également p. ex. en XI, 4, 1 (à propos des étoiles sur le vêtement d'Isis); II, 9, 2; V, 1, 6 (à propos du palais de Cupidon).

71. Cf. p. ex. *De Plat.*, 205-206, où à chaque catégorie de divinités est liée un type particulier de providence. Sur cette notion dans l'œuvre d'Apulée, voir N. FICK-MICHEL, *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée* (Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, n° 451), Paris, 1991, p. 444-445 et les références citées.

72. *Ibid.* Cp. p. ex. Plat., *Phaedr.*, 255 B; *Rep.*, 566 A; 617 D; Alb., *Epit.*, 26, 1, qui souligne, dans un développement sur la providence et le destin, la liberté humaine.

duite là même où le Περὶ Κόσμου l'ignore. De la distinction fondamentale établie par son original grec entre l'essence de Dieu (οὐσία) et ce qui la rend perceptible dans le monde (δύναμις), Apulée ne retient guère que le second terme, mais en le modifiant. Dieu agissant grâce aux démons, la notion abstraite de δύναμις est remplacée par la référence à des êtres intermédiaires considérés comme réels. La différence apparaît d'elle-même et elle a déjà été soulignée [73]. Or, dans quelques lignes trop souvent passées sous silence qui définissent non plus les modalités mais la cause de l'action divine, la δύναμις est interprétée comme « une sorte de providence infatigable » [74]. Moins évidente, la modification est néanmoins tout aussi importante. Alors que δύναμις est un terme neutre, celui de providence, même jugé approximatif, contient une nuance laudative. L'épithète qui l'accompagne, surtout, n'appartient évidemment pas au vocabulaire philosophique. Si le dieu suprême n'est pas personnifié, il est du moins, en quelque sorte, humanisé.

On conçoit, dès lors, qu'il puisse recevoir une illustration littéraire. Isis, dans le dernier livre des *Métamorphoses*, se distingue par sa providence, mentionnée dès les premiers paragraphes comme une de ses caractéristiques et à laquelle est à plusieurs reprises attribué le salut du héros Lucius [75]. La fréquence de ses interventions justifierait également le qualificatif d'infatigable. Réglant, par exemple, les moindres détails des diverses cérémonies [76], Isis peut elle aussi, par sa providence, agir sur des objets en apparence sans commune mesure avec sa propre grandeur. Les termes utilisés sont même, dans les deux cas, semblables, voire identiques : par sa providence, le dieu suprême, dans le *De Platone*, conserve la prospérité, dans le *De Mundo* sauvegarde (*sospitator*) les êtres du monde, Isis, elle, assure le salut (*sospitatrix*) du genre humain [77]. Les analogies sémantiques sont assez profondes : Isis est bien la divinité suprême [78].

Si la providence divine est affirmée comme une certitude, la notion même, pourtant, ne reçoit pas de définition claire et univoque, interférant de façon variable avec celles de destin (*fatum*) et de fortune (*fortuna*). Conçue comme la pensée de Dieu, la providence est, dans plusieurs passages des œuvres philosophiques, identifiée au destin, défini comme la loi divine par laquelle elle s'actualise ou s'accomplit [79], et dont nul ne peut s'écarter. L'équiva-

73. *De Mund.*, 343 ; cp. Περὶ κόσμου, 397 b, 18 sq. Voir sur ce point : J. BEAUJEU, *in edit.*, comm. *ad loc.*, p. 329-330 ; *id.*, *Les dieux d'Apulée*, p. 390 ; B. L. HIJMANS jr., *op. cit.*, p. 444 ; plus largement : F. REGEN, *Apuleius Philosophus platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De Magia) und zu De Mundo*, Berlin, 1971, 2e partie. De même, Apulée attribue l'organisation du monde créé par le dieu suprême non à l'âme du monde, comme le fait, p. ex., Albinus (*Epit.*, 10, 3), mais à des divinités intermédiaires.

74. *De Mund.*, 343 (*quadam infatigabili prouidentia*).

75. *Met.*, XI, 2, 4 ; 5, 4 ; 15, 4 ; 25, 1. On peut ajouter : XI, 10, 4 ; 12, 1. Cf. J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book*, p. 253.

76. *Met.*, XI, 5, 5 ; 6, 4.

77. On comparera *De Mund.*, 343 et *Met.*, XI, 25, 1.

78. Cf. J. BEAUJEU, *Les dieux d'Apulée*, p. 391 (le dieu suprême serait à la fois et simultanément Isis et Osiris). Plus largement, sur la signification religieuse de la figure d'Isis : J. GWYN GRIFFITHS, *Isis in the Metamorphoses of Apuleius*, dans *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen, 1978, p. 141-166. *Contra* : N. FICK, *Art et mystique*, surtout p. 468 sq. (le personnage aurait une signification esthétique).

79. *De Plat.*, 295 ; *De Mund.*, 374.

lence établie, dont l'origine est évidemment stoïcienne[80], est là encore faussement prêtée à Platon, dont une citation, dans les dernières lignes du *De Mundo*, est même notablement transformée, la Nécessité (*Necessitas*) prenant, aux côtés du dieu suprême, la place de la Justice (δίκη)[81] — modification difficile à attribuer à une méconnaissance de la langue grecque ou des textes platoniciens. Le nom de Platon semble servir de caution lorsqu'Apulée recherche une formulation philosophique. Ailleurs, non seulement la référence platonicienne disparaît, mais le rapport initial, surtout, change profondément. La providence d'Isis est séparée du destin, auquel son pouvoir d'en modifier le cours la rend même supérieure. Elle triomphe aussi bien de la fortune[82]. Presque ignorée dans les ouvrages philosophiques, où elle reste synonyme de hasard[83], celle-ci, dans les *Métamorphoses*, apparaît comme une sorte de mauvais génie, aveugle, malfaisant et cruel[84]. Qualifiée de *improuida*[85], elle est clairement l'antithèse de la providence. De simple pensée, celle-ci est devenue une force agissante, dont l'action est du reste toujours bienfaisante, à la fois effrayante par son pouvoir de changer le destin et humaine par ses interventions dans la vie des hommes, c'est-à-dire non plus une notion abstraite mais un objet de croyance, en tant que tel difficile à définir et justifiant par là les contradictions et les ambiguïtés relevées autant qu'une expression moins philosophique que poétique par son absence de rigueur, l'emploi de certains termes ou le recours à la personnification.

À cette puissance sont attribuées, conformément, en particulier, à la tradition platonicienne, à la fois la création et la direction du monde. Le contenu même de ces notions, sans véritable originalité, importe sans doute moins que leur expression, remarquablement homogène dans la totalité des œuvres d'Apulée. La caractéristique dans les deux cas la plus évidente est la diversité des termes employés, beaucoup plus nombreux et plus variés que chez la plupart des auteurs ou chez Platon lui-même. Le dieu créateur du monde, ailleurs seulement désigné comme le démiurge, reçoit, parfois simultanément, les appellations de *aedificator, artifex, exstructor, fabricator, genitor,*

80. P. ex. Zenon, *Stoic. Vet. Frg.*, I, 176 ; Chalcidius, *Comm.* c. 144 (*Stoic. Vet. Frg.*, II, 933) ; Ps. Plut., *De Fato*, 9, 572 F ; Cic., *Acad. Post.*, I, 7, 29.

81. *De Mund.*, 374, présenté comme la traduction d'un passage de Platon (*Leg.*, 715 E-716 A et 730 C) très célèbre dans l'Antiquité.

82. *Met.*, XI, 6, 7 ; 25, 2. Sur les rapports complexes entre Isis et la Fortune : J.-C. FREDOUILLE, *in edit.*, Apulée, Métamorphoses, livre XI, Collection Erasme, Paris, 1975, p. 84 ; J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book*, p. 241-244 ; N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses*, p. 38, p. 41-43, N. FICK, *Art et mystique*, p. 367-386. Sur les rapports d'Isis et du destin : J. BERGMAN, *I overcome fate, fate harkens to me*, dans *Fatalistic beliefs in religion*, Stockholm, 1967, p. 35-51.

83. *De Plat.*, 206 ; cp. Plat., *Leg.*, IV, 709 A-D. Cf. B. L. HIJMANS jr., *op. cit.*, p. 446.

84. *Met.*, VII, 2, 4 ; VIII, 24, 1 ; IX, 1, 5 ; XI, 15, 2 ; 15, 3 ; 15, 5 ; XI, 25. Cf. J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book*, p. 250 ; A. MONTEDURO-ROCCAVINI, *La nozione di fortuna nelle Metamorfosi*, dans *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologne, 1979, p. 167-177 ; G. FRY, *Philosophie et mystique de la destinée. Étude du thème de la fortune dans les Métamorphoses*, dans *Q. U. U. C.*, 1984, p. 137-150 ; J. J. WINKLER, *Auctor and actor. A narratological reading of Apuleius' Golden Ass*, Berkeley, 1985, p. 40. Plus sommairement : G. N. SANDY, *Apuleius' Metamorphoses and the ancient novel*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 34, 2, 1994, p. 1557-1562 (art. p. 1511-1574).

85. *Met.*, XI, 15, 2.

opifex, origo, parens[86]. Celles-ci se répartissent aisément en deux catégories, ordonnées l'une autour de l'idée de fabrication, l'autre autour de celle de génération; Dieu est à la fois le père et l'artisan du monde. Et tous les termes utilisés sont des métaphores. La seconde fonction, celle de gouvernement du monde, est résumée par *ordinator*[87] et, plus fréquemment, *rector*[88]. Dieu organise le monde et surtout — l'insistance sur ce point est plus importante que dans nombre d'autres textes d'inspiration platonicienne — le dirige. Les deux mots cités ne sont pas employés, à la différence des précédents, comme épithètes ou attributs de *deus* ou d'un terme analogue, mais seulement dans des périphrases, telles que *rerum ordinator, mundi rector* ou *rector omnium*. Là encore, la désignation de la divinité est indirecte. Dans aucun des deux cas, l'idée n'est formulée abstraitement — et cela même dans les œuvres philosophiques, où l'argument d'une simple recherche littéraire serait sans aucun doute de peu de poids. Il s'agit bien plutôt de la manifestation d'une incapacité à appréhender intellectuellement le rôle de la divinité dans le monde. Celui-ci n'est pas l'objet ou le résultat d'un raisonnement ou d'une démonstration; il relève d'un sentiment analogue à la foi[89]. Ses modalités ne sont pas analysées mais suggérées de façon nécessairement inexacte et approximative. Il est remarquable que le plus long développement sur ce sujet, occupant près du tiers du *De Mundo*, ne soit constitué que par une série de comparaisons, le dieu suprême étant successivement assimilé au roi des Perses, à un marionnettiste, un chef d'armée, un pilote de navire et un conducteur de char, à l'âme dans le corps et à la loi dans une cité[90]. Dieu est celui qui, sans intervenir directement dans le détail des affaires terrestres, donne au monde l'impulsion première par une action à la fois invisible et manifeste, qui, parce qu'elle se définit par deux aspects antinomiques, ne peut s'exprimer dans la logique philosophique[91].

Puissance céleste, Dieu est hors du monde, seul séjour de l'homme. Éternel et inaltérable, il est aussi hors du temps, à l'intérieur duquel s'inscrit la vie humaine[92]. La différence n'est pas seulement une différence spatiale, mais une différence de nature, à tel point que tout contact ne pourrait être, pour la divinité, qu'une souillure[93]. Le corollaire logique serait une totale absence de relation avec l'humanité, ainsi isolée et abandonnée sans

86. *Aedificator : De Plat.*, 194; *artifex : De Plat.*, 191; *exstructor : De Plat.*, 190; *fabricator : De Plat.*, 198; 199; 201; *genitor : Apol.*, 64, 7; *De Plat.*, 190; *De Mund.*, 360; *opifex : Apol.*, 64, 7; *origo : Apol.*, 64, 7; *parens : De Deo Socr.*, 124; *Met.*, XI, 5, 1; 7.4 (cp. *Met.*, XI, 5, 1 : *progenies*; XI, 7, 4 : *mater*). le terme *demiurgus* n'est pourtant pas tout à fait inconnu en latin. Tertullien (*Adu. Valent.*, 24) l'applique même au dieu créateur de l'univers. Cp. *id.*, *Scorp.*, 10; *Adu. Valent.*, 15; 18; schol. ad Stat., *Theb.*, IV, 516. Sur ces termes : B. L. HIJMANS jr., *op. cit.*, p. 436-439.

87. *De Plat.*, 201.

88. *De Mund.*, 341; 342; 369. Cp. *De Mund.*, 365; *Met.*, XI, 25, 3 (*regere*).

89. On remarquera l'emploi, à ce propos, du verbe *credere* (*De Mund.*, 344).

90. *De Mund.*, 345-369.

91. *De Mund.*, 359 (l'action de la divinité suprême dans le monde peut être comprise grâce à des comparaisons).

92. Cf. *supra*, n. 49; n. 58-61.

93. *De Deo Socr.*, 128; *De Mund.*, 344. Cp. Cels., ap. Orig., *C. Cels.*, VIII, 25; Maxime de Tyr, *Diss.*, XVII, 12.

recours. Explicitement formulé par Apulée lui-même, il est pourtant seulement mentionné, sans qu'en soient tirées toutes les conséquences, jugées désespérantes et inhumaines[94]. La réflexion intellectuelle cède la place à une autre démarche — et cela dans un ouvrage philosophique même.

De fait, des rapports de natures diverses sont établis entre l'homme et Dieu. Tout en étant étrangers l'un à l'autre, ceux-ci sont reliés par une multiplicité d'êtres divins ou surhumains : dieux visibles ou invisibles[95] et surtout démons, jouant entre eux le rôle d'intermédiaires, transmettant les prières de l'un ou les ordres de l'autre, s'occupant de ce que sa transcendance même interdit au dieu suprême de prendre en considération. Comme nombre de ses contemporains, Apulée accorde aux démons une place particulièrement importante, à la mesure du nombre de passages qui leur est consacré[96]. Les études antérieurement faites sur ce sujet[97] dispensent de toute analyse nouvelle. Surtout, celle-ci ne permettrait pas véritablement une meilleure compréhension de la définition même de la divinité la plus haute. Les démons n'ont en effet avec cette divinité aucun rapport intrinsèque et la relation que les divers intermédiaires assurent entre elle et l'humanité demeure tout extérieure et n'a donc rien d'essentiel.

Tel n'est pas le cas, en revanche, lorsque ces intermédiaires disparaissent. Malgré sa transcendance, le dieu suprême veille au salut de l'ensemble du monde, dont l'humanité fait évidemment partie. Cette fonction lui est assignée dans les ouvrages les plus divers, partout résumée par des termes semblables, en particulier l'adjectif *sospitator*[98]. L'homogénéité du vocabulaire met une fois encore en évidence l'unité profonde de l'œuvre entière d'Apulée. Les *Métamorphoses* contiennent en quelque sorte l'illustration des textes philosophiques. Une relation directe s'instaure entre Isis, présentée comme la divinité suprême, et le héros Lucius, représentant, malgré sa forme animale, de l'humanité. Si l'apparition de la déesse, s'affirmant elle-même émue par les prières de Lucius[99], peut être considérée comme un artifice romanesque[100], il n'en est pas de même du contenu des propos prêtés au personnage. Le long discours d'Isis s'organise autour d'un très petit nombre d'idées-forces : la suprématie et l'unicité de la déesse, la définition de son rapport à l'homme. Tout en étant direct, celui-ci n'est

94. *De Deo Socr.*, 129.

95. Cf. *De Deo Socr.*, 115-124. Dans les *Florides*, les astres sont considérés, à l'instar des démons, comme des puissances intermédiaires (*Flor.*, 10).

96. *Flor.*, 10; *De Deo Socr.*, 132-156; *Apol.*, 43, 2-3. Cp. Alciphron, *Lettres*, II, 37, 1; III, 4, 1; Alb., *Epit.*, 15, 1; 16, 1; Héliodore, VI, 1, 3; VI, 1, 4; Maxime de Tyr, *Diss.*, VIII, 10; XIV (surtout § 8); XV, 4; Numenius, frgt. 173; Ps. Plut., *De Fato*, 9 (572 F-573 A); Plut., *De Genio Socr.*, 591 A; 593 D; *Is. et Os.*, 26 (361 A-C); *De Def. Orac.*, 417 B.

97. D'une bibliographie particulièrement abondante, on peut retenir, en ce qui concerne Apulée : G. BARRA, *Il valore e il significato del de Deo Socratis di Apuleio*, dans *A. F. L. N.*, 9, 1960-1961, p. 67-119 (qui souligne la relation entre le *De Deo Socratis* et les *Métamorphoses*); C. MORESCHINI, *La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio*, dans *Maia*, 17, 1965, p. 30-46; F. REGEN, *op. cit.*, 1re partie; B. L. HUMANS jr., *op. cit.*, p. 442-443.

98. *Apol.*, 64, 7; *Met.*, XI, 9, 1; 15, 4; 25, 1. Cp. *De Mund.*, 342 (*salus*).

99. *Met.*, XI, 5, 1 (*commota... precibus*); 5, 4 (*miserata*).

100. Telle est, en particulier, la thèse soutenue par P. GRIMAL, *Apulée conteur romain*, dans *V. L.*, 99, 1985 (sept.), p. 3 & 8 (art. p. 2-10).

pas un rapport d'égalité. La déesse manifeste envers Lucius une sollicitude extrême en répondant à son appel et en réglant avec minutie tous les détails de son retour parmi les hommes — attitude attribuée à sa providence, l'une des caractéristiques de la divinité suprême. Mais elle exige simultanément obéissance scrupuleuse à ses ordres, dévotion absolue et définitive [101]. L'homme n'apparaît donc plus, à l'instar de ce qu'il était dans la religion traditionnelle [102], comme un partenaire de la divinité, à laquelle il est désormais totalement soumis. Or une telle attitude non seulement n'est pas incompatible avec une reconnaissance de la transcendance divine, mais implique cette reconnaissance même. L'apparente contradiction entre les caractéristiques attribuées au dieu suprême et son action dans le monde et surtout auprès de l'humanité, discernable non seulement entre les œuvres philosophiques et les *Métamorphoses*, mais à l'intérieur des œuvres philosophiques elles-mêmes, peut ainsi se trouver résolue. Elle ne l'est cependant pas en des termes intellectuels, bien plutôt par l'introduction d'une dimension religieuse : Lucius ne médite pas sur la déesse Isis, il en accepte sans réflexion à la fois la présence et les propos. Sans que le point de départ soit renié — la divinité conserve ses principales caractéristiques — la philosophie est complétée par la religion.

* * *

La coexistence de ces deux aspects, souvent rapprochés jusque dans le vocabulaire [103], donne à la pensée d'Apulée toute sa complexité et son originalité. La réflexion philosophique n'exclut pas la religion, sous aucune forme.

Le polythéisme même subsiste. Les divinités traditionnelles, en effet, loin d'être ignorées ou réduites au rang de personnages de légende, se trouvent encore, tant dans les opuscules philosophiques que dans les *Métamorphoses* [104], mentionnées en tant que telles et sous leurs appellations habituelles. Au sein de la hiérarchie des êtres divins, attribuée à tort à Platon [105], établie dans le *De Deo Socratis*, elles sont situées aux degrés supérieurs. Tenues pour dégradées par les théogonies et les mythologies mul-

101. *Met.*, XI, 6, 5 ; 6, 7 ; 15, 5. Cf. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, p. 304-305.

102. Cf. H. FUGIER, *op. cit.*, p. 298 ; p. 301 ; p. 391 sq. (où se trouve soulignée la différence entre ce rapport au divin et celui de Lucius à Isis).

103. Ainsi la foule ignorante est définie simultanément comme étrangère à la philosophie et dénuée de religion (*De Deo Socr.*, 122). Le lien dans la pensée d'Apulée, entre philosophie et religion, a été souligné par C. S. SCHLAM, *op. cit.*, p. 478, et B. L. HIJMANS jr., *op. cit.*, p. 397. *Contra* : C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, p. 12.

104. *De Deo Socr.*, 121-122 ; *De Mund.*, 370-371 ; *Met.*, XI, 2, 1-3 ; 5, 1-2 ; *Flor.*, 18, 37 sq. (prière à Esculape).

105. De la distinction faite par Platon entre dieux, démons, héros et hommes (*Leg.*, IV, 717 B ; VII, 818 C), Apulée ne retient guère que le vocabulaire pour établir une hiérarchie nouvelle et notablement différente : dieu suprême, dieux visibles, dieux invisibles, démons, hommes (*De Deo Socr.*, 115 sq.). La catégorie des dieux, unique chez Platon et les platoniciens (cf. p. ex. Maxime de Tyr, *Diss.*, XV, 2), est multiple chez Apulée.

tiples attachées à leurs noms, elles n'appartenaient, dans l'œuvre de Platon, à aucune catégorie proprement dite du divin [106]. Apulée les range dans celle des dieux invisibles, les considérant ainsi comme des divinités véritables, incorporelles, éternelles, parfaites en elles-mêmes et bienfaisantes. Résidant dans les hauteurs de l'éther, loin de tout contact avec les hommes, elles ne sont accessibles que par l'esprit et l'intelligence et, par là, en général communément mal comprises. Les analogies avec la description du dieu suprême apparaissent aisément. Nombre de caractéristiques, souvent exprimées en termes semblables, sont identiques (invisibilité, incorporalité et leurs conséquences sur le mode d'appréhension qu'on en peut avoir, séparation totale avec l'humanité) [107]. D'autres sont analogues, séparées par des différences de degré plutôt que de nature : bons (*boni*), les dieux traditionnels vivent dans l'éther, alors que le séjour de celui qui est leur père [108], le dieu suprême, très bon (*optimus*), se situe au-delà de la sphère céleste [109]. Il est dès lors moins surprenant que les premiers soient également considérés comme les divers aspects de la puissance unique que constitue le second. L'affirmation, dans les *Métamorphoses*, est prêtée à la déesse Isis elle-même [110]. Elle pourrait n'être que le prétexte à la virtuosité d'un développement de caractère poétique si elle n'était, sous une forme analogue, reprise ailleurs, au cours d'exposés philosophiques. Dans le *De Mundo* [111], la multiplicité des dénominations traditionnelles, présentée non comme un simple accident mais comme une nécessité, est explicitement justifiée par la multiplicité même des aspects de la puissance suprême. Elle l'est aussi, implicitement, par l'ineffabilité, maintes fois soulignée, du dieu suprême, auquel sa nature interdit de donner une quelconque appellation, inévitablement réductrice et inappropriée.

Le polythéisme traditionnel se trouve donc à la fois conservé et transformé. Le diversité du divin n'est pas abolie et se trouve parfois même fondée en raison. D'une part, cependant, l'introduction d'une hiérarchie lui confère une signification nouvelle en la subordonnant à un dieu unique souverain. Dans la mesure, d'autre part, où celui-ci, malgré sa spécificité, partage au moins certaines de ses caractéristiques avec les divinités anciennes, les progrès sont nets vers l'idée d'unité, fondement du monothéisme, sans que le processus aille pourtant jamais jusqu'à son terme. Dans ses œuvres philosophiques, Apulée accentue la diversité du divin, en multipliant par exemple, dans le *De Deo Socratis*, les catégories de dieux que Platon rassemble sous une dénomination unique [112] ou la réintroduit lorsqu'elle est ignorée de ses sources, en rapportant par exemple, dans le *De Mundo*, l'action de Dieu dans le monde non à sa puissance intrinsèque, comme l'auteur du

106. Cf. Plat., *Critias*, 107 A-B ; *Tim.*, 41 A. Cp. *Epinomis* ; 984 D ; Atticos, frgt. III (= Euseb., *Praep. Evang.*, XV, 799 A-800 D).

107. *De Deo Socr.*, 121-123.

108. *De Deo Socr.*, 124 *init.* (*Quorum parentem*).

109. On peut rapprocher *De Deo Socr.*, 123, des références citées *supra*, n. 32 et n. 47-49.

110. *Met.*, XI, 5, 1-3. Sur ce passage : N. FICK, *Art et mystique*, p. 470-474.

111. *De Mund.*, 370-371.

112. Cf. *supra*, n. 105.

Περὶ κόσμου, mais à des êtres divins intermédiaires [113]. Dans les *Métamorphoses*, la seule mention d'Osiris suffit à ôter à la divinité suprême Isis son unicité [114]. Le véritable monothéisme reste un idéal.

Le personnage d'Isis, dans sa complexité, en reflète les aspects essentiels. Avec son nom, elle conserve l'anthropomorphisme et les principaux traits de la déesse traditionnelle, dont l'intégration dans le panthéon romain est, au second siècle, déjà ancienne. Référence explicite est faite à son origine égyptienne [115]. Les formules avec lesquelles Lucius l'invoque et par lesquelles elle se présente elle-même reproduisent ou traduisent celles des litanies d'Isis [116]. Et tous les attributs de la déesse, dans le célèbre passage souvent commenté qui en décrit l'apparition [117], sont ceux de l'Isis gréco-romaine [118]. C'est pourtant cette déesse qui est présentée comme la divinité suprême. Les analogies sémantiques déjà constatées imposent le rapprochement à la simple lecture. Ses caractéristiques essentielles sont celles du premier dieu des œuvres philosophiques, dont elle illustre la définition. Mais elle illustre aussi, simultanément, celle des autres catégories de divinités, dieux visibles et démons, récapitulées, par exemple, dans le *De Deo Socratis*. C'est à un astre, dieu visible, que Lucius adresse dès l'abord sa prière [119]. Comme les démons, d'autre part, Isis, accessible au sentiment, entretient avec l'humanité des rapports directs. C'est la déesse qui, émue par l'appel de Lucius, vient à son aide et règle minutieusement tous les détails de son retour à la forme humaine [120].

Déesse traditionnelle, divinité suprême, astre et démon, Isis l'est simultanément, mais elle l'est aussi de façon imparfaite. Si tous les attributs qui

113. Cf. *supra*, n. 73.

114. *Met.*, XI, 27, 2 (Osiris est lui aussi mentionné comme le « grand dieu » et le « père des dieux »); 27, 3 (les deux divinités, Isis et Osiris, sont nettement distinguées); 30, 3.

115. *Met.*, XI, 5, 3.

116. Voir sur ce point les analyses et les rapprochements effectués dans : P. MEDAN, *Apulée, Métamorphoses, livre XI*, Paris, 1925, surtout p. XV-XVI, p. 69 sq.; F. DUNAND, *Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique*, dans *Le Syncrétisme dans les religions grecque et romaine* (colloque, Strasbourg, 9-11 juin 1971), Paris, 1973, p. 79-93 (surtout p. 79-82); F. E. HOEVELS, *op. cit.*, p. 346; p. 350; J.-C. FREDOUILLE, *in edit.*, p. 45-49; p. 54-59; N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses*, p. 33-34; N. FICK, *Art et Mystique*, p. 92-94. Plus largement : A.-J. FESTUGIÈRE, *À propos des arétalogies d'Isis*, Paris, 1950 et les références citées par J.-C. FREDOUILLE, *op. cit.*, p. 35-36. On trouve également des formules analogues dans des prières adressées à d'autres divinités (cf. p. ex. Stat., *Theb.*, I, 716-720, prière d'Adraste à Apollon).

117. *Met.*, XI, 3, 4-4, 3. Sur ce passage : J.-C. FREDOUILLE, *in edit.*, p. 11 (qui le rapproche de la description de la statue de Diane dans *Met.*, II, 4, 1); J. PIGEAUD, *La représentation d'une déesse : imaginaire et rhétorique (Apulée, Métamorphoses, 11, 3, 4)*, dans *Helmantica*, 1983, p. 523-532; P. GRIMAL, *Apulée conteur romain*, p. 9; N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses*, surtout p. 37; N. FICK, *Art et mystique*, p. 487-489.

118. Cf. F. DUNAND, *op. cit.*; J.-C. FREDOUILLE, *in edit.*, p. 25 (comm. ad *Met.*, XI, 3, 4); P. GRIMAL, *Apulée conteur romain*, p. 7; N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses*, p. 32; p. 34. D'une façon générale : M. C. MARIN CEBALLOS, *La religion de Isis en las Metamorfosis de Apuleio*, dans *Habis*, 4, 1973, p. 127-179.

119. *Met.*, XI, 1, 1; 2, 1 (texte analysé par : V. BOSCOLO, *L'invocazione ad Iside, Met.*, XI, 2, dans *Acmè*, 39, 1986, p. 25-42; M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *Sociedad e ideologia en el imperio romano; Apuleyo de Madaura*, Salamanque, 1986, p. 135-137).

120. Cf. L. CALLEBAT, c. r. de F. REGEN, *op. cit.*, dans *Latomus*, 1973, p. 646 (c. r. p. 644-646) : Isis représente une « sublimation de la démonologie »; J.-C. FREDOUILLE, *in edit.*, p. 24. Opinion différente dans J. BEAUJEU, *Les dieux d'Apulée*, p. 390 (le véritable démon des *Métamorphoses* serait Anubis).

lui sont prêtés ressortissent bien au culte isiaque, leur accumulation porte la marque d'un travail de reconstruction littéraire et donne au tableau tracé de la déesse invraisemblance et irréalité [121]. Si elle possède, d'autre part, certains aspects de la divinité suprême, elle n'en a pourtant pas toute la transcendance, puisqu'elle reçoit les prières des hommes et leur vient en aide. Ce rôle, du reste, la rapproche des démons sans cependant l'assimiler complètement à ces êtres divins qui jouent, eux, un simple rôle d'intermédiaires.

La figure d'Isis pourrait n'être qu'incohérente, si elle ne comportait un élément d'unité qui lui donne toute sa spécificité : le rapport qui lie la déesse au croyant, déterminé à la fois par les dispositions spirituelles de l'une et de l'autre. Isis, quels que soient ses propos et son rôle, est avant tout humaine. Secourable, elle apparaît à Lucius et s'adresse à lui avec une sympathie qui justifie sa comparaison avec une mère [122]; et cette attitude la distingue de toutes les catégories de divinités dont elle participe : le dieu suprême, nécessairement impassible, les démons, tous incorporels. Lucius se distingue, de son côté, par une attitude face à la divinité particulière et nouvelle, qui, avant de devenir définitive, s'instaure progressivement dès le début du livre XI des *Métamorphoses*. Le premier chapitre, description de ses actes avant sa prière à la lune, déesse suprême à laquelle sera plus tard donné le nom d'Isis, permet de suivre la transformation spirituelle du personnage. Une certitude intellectuelle, celle de la puissance absolue de la déesse [123], est d'abord remplacée par un sentiment, la joie dans l'accomplissement de quelques rites de purification [124], avant de s'achever dans une sorte de communication purement émotionnelle, qui ne s'exprime que par des larmes et qui sera celle de Lucius lors de chacune de ses invocations à la déesse [125]. La transformation n'est pas sans rappeler le passage, déjà mis en évidence dans la pensée d'Apulée, de la réflexion philosophique à la religion. Le rapport de Lucius à la déesse ne se confond ni avec la relation de partenariat lucide qui prévalait avec les divinités traditionnelles ni avec la connaissance intellectuelle du dieu suprême des philosophes.

Ce contact direct rationnellement inexplicable et source d'un bonheur intense est d'ordre mystique. L'initiation du héros, dans les dernières pages des *Métamorphoses* [126], n'en est dès lors qu'un aboutissement nécessaire. Le

121. Voir les remarques de J. PIGEAUD, *op. cit.* — pour lequel, cependant, l'accumulation de contradictions est une façon de traduire l'absolu (p. 530; p. 531) — et de N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses*, p. 31; p. 37. *Contra* : J. BEAUJEU, *Sérieux et frivolité au IIe siècle de notre ère*, dans *B. A. G. B.*, 1975, p. 88 sq. (art. p. 83-97).

122. *Met.*, XI, 25, 1. Selon N. FICK, *Art et mystique*, p. 509, la sollicitude maternelle d'Isis ôterait à l'expérience mystique de Lucius tout aspect religieux.

123. *Met.*, XI, 1, 2 (*certus*); 1.3 (*statui*).

124. *Ibid.*, § 4 *init.* (*laetus, alacer*).

125. *Ibid.*, § 4 (*lacrimoso uultu*). Cp. *Met.*, XI, 24, 7. Selon J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book*, p. 144 et surtout N. FICK, *Art et mystique*, p. 92, il s'agirait d'un stéréotype; la remarque ne va pas à l'encontre de l'analyse.

126. *Met.*, XI, 23, 5-7 (passage à rapprocher de XI, 21, 7). Sur cette initiation : M. ELIADE, *Naissances mystiques*, Paris, 1959, p. 235; J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book*, p. 296-308; M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *Comentario sobre el libro XI de la Metamorfosis de Apuleyo*, dans *S. H. H. A.*, 1, 1983, p. 57-73; *id.*, *Sociedad e ideologia*, p. 149-150. L'importance du mysticisme dans l'ensemble des *Méta-*

récit qui en est fait comporte les aspects traditionnels d'une expérience mystique : l'approche de la mort suivie d'une nouvelle naissance, après l'abolition de toutes les distinctions rationnelles, entre les différents éléments, entre la lumière et les ténèbres, ainsi qu'un séjour parmi les dieux. Cette dernière étape, surtout, est d'une importance particulière : ... *deos inferos et deos superos accessi coram et adoraui de proxumo* [127]. Les dieux sont approchés directement et sans intermédiaire. Il ne s'agit pourtant ni de la seule déesse Isis ni de la divinité suprême, mais d'une pluralité de divinités, dont l'expression toute traditionnelle qui les désigne laisse à penser qu'elles ne sont autres que les divinités anciennes depuis longtemps citées sous les mêmes termes. Le seul aspect jugé digne de mention est le rapport de proximité à la fois physique (*accessi coram*) et spirituelle (*adoraui de proxumo*), à tel point que le nom d'Isis peut ne pas apparaître dans un passage explicitement présenté comme une description de ses mystères. Ce rapport au divin auquel la plupart des textes font directement ou indirectement référence semble bien la notion dominante dans la pensée d'Apulée, qui n'aboutit pas véritablement à la création ou à la définition d'une divinité nouvelle, que ne sont ni le dieu suprême des œuvres philosophiques ni l'Isis des *Métamorphoses*.

C'est pourtant ce personnage qui, par son statut et ses fonctions, fait en grande partie l'originalité idéologique de l'œuvre d'Apulée. En l'absence des mythes et des légendes isiaques, des dieux qui lui sont généralement associés, Isis ne se confond pas exactement avec la déesse de la religion gréco-romaine, objet d'un culte officiel et à laquelle seule d'autres auteurs consacrent leur réflexion [128]. Elle n'est pas non plus un simple nom de la

morphoses a été mise en évidence en particulier par : H. RIEFSTAHL, *Der Roman des Apuleius*, Francfort, 1938 ; P. SCAZZOSO, *Le Metamorfosi di Apuleio (studio critico sul significato del romanzo)*, Milan, 1951 (le passage cité est analysé p. 118-121) ; R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich, 1962 (critiqué par R. TURCAN, *Le roman initiatique. À propos d'un livre récent*, dans *R. H. R.*, 163, 1963, p. 149-199 et, moins explicitement, par F. E. HOEVELS, *Märchen und Magie in den Metamorphosen des Apuleius von Madaura*, Amsterdam, 1979, surtout 2e partie, chap. III) ; P. CITATI, *La luce nelle notte*, dans *M. D.*, 1990, n. 25, p. 165-177. *Contra* : P. GRIMAL, *Apulée conteur romain*, p. 3 ; p. 7 ; p. 8 ; p. 10 ; N. FICK, *Art et mystique*, p. 9. L'itinéraire spirituel de Lucius dans l'ensemble des Métamorphoses est résumé par R. F. NEWBOLD, *Icarus, Great Mother and Great Goddess in Apuleius Metamorphoses*, dans *Latomus*, 1991, p. 400-408 (sans que l'aspect religieux soit suffisamment mis en valeur).

127. *Met.*, XI, 23, 7 : « 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 » (trad. P. VALLETTE, *in edit.*). Sur ce passage : F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 92 ; J.-C. FREDOUILLE, *in edit.*, p. 112-113 ; J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book*, p. 306 (où les principales interprétations sont récapitulées) ; N. FICK, *L'Isis des Métamorphoses*, p. 45 ; *id.*, *Art et Mystique*, p. 98-99, p. 101 (qui n'y voit guère que de l'ironie). La vision de Dieu est du reste une aspiration fréquente au IIe siècle (Justin, p. ex. (*Dial.*, III, 1) cherche explicitement à voir Dieu face à face ; cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, p. 45-46) et qui est peut-être aussi celle d'Apulée lui-même (cf. C. MORESCHINI, *Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle Metamorfosi di Apuleio*, dans *Augustinianum*, 27 (*XV incontro di studi dell'antichita cristiana*, mai 1986 : *la conversione religiosa nei primi secoli cristiani*), 1987, p. 224 (art. p. 219-225). On rapprochera ce passage de : *Met.*, XI, 25, 1 (référence au visage d'Isis) ; 30, 3 (Lucius voit Osiris face à face). Sur cet aspect : C. MAC CLELLAND, *Power : the inner experience*, New York, 1975, p. 202.

128. C'est par exemple le cas de Plutarque, dans son traité *De Iside et Osiride*, qui n'omet aucun détail du mythe d'Isis et d'Osiris et selon lequel la déesse Isis ne fait qu'inciter à la recherche de la connaissance du dieu suprême (*ibid.*, 351E), avec lequel elle ne se confond donc pas. Cf. P. G. WALSH, *Apuleius and Plutarch*, p. 23-24.

divinité suprême des philosophes, dont elle se distingue, on l'a vu, par plusieurs caractéristiques. Participant, mais de façon très imparfaite, de toutes les formes du divin, elle ne peut être considérée comme la représentation d'une véritable divinité. Longuement décrite sans plus aucune référence à une quelconque nature divine, elle apparaît bien plutôt comme une création littéraire. Et seul un personnage fictif et conçu comme tel pouvait concentrer en lui-même des aspects aussi différents que l'humanité et la divinité, la transcendance et la proximité...[129]. Le personnage résout en quelque sorte fictivement un problème — la réflexion ne pouvant se fonder sur la contradiction — sans solution philosophique[130]. Il a donc la fonction d'un véritable mythe[131]. Il satisfait également, par sa diversité même, l'aspiration impossible à satisfaire dans aucune des formes de religion contemporaines, à un être divin qui serait à la fois dieu suprême, divinité traditionnelle, divinité astrale, démon. Isis rassemble ce que séparent tant la philosophie que la religion et supplée aux insuffisances de l'une et de l'autre. Que le nom d'Isis, avec les résonances qui s'y attachent et les symboles qui lui sont inévitablement liés, ait été choisi pour satisfaire les goûts d'un public, en raison des possibilités d'exploitation littéraire qu'il offrait, d'une prédilection particulière d'Apulée pour le culte isiaque[132] — et le choix d'une hypothèse ne pourrait, de toute évidence, être qu'arbitraire — en définitive n'importe guère : le personnage tire toute sa profondeur de ses caractéristiques intrinsèques.

* * *

L'œuvre d'Apulée doit en grande partie son unité à l'omniprésence d'une même problématique : la définition de la divinité suprême. Qu'elle fasse l'objet

129. Dans l'*Apologie* (64, 7), Apulée tente de définir la divinité suprême par l'association de termes contradictoires.

130. Les deux thèses qui depuis longtemps s'affrontent sur la signification des *Métamorphoses*, dans lesquelles on a pu voir soit un simple divertissement ou un jeu littéraire, soit, au contraire, un roman de signification religieuse, ont été nettement résumées p. ex. par : R. K. BOHM, *The Isis episode in Apuleius*, dans *C. W.*, 68, 1973, p. 228-231 ; P. G. WALSH, *Apuleius and Plutarch*, p. 20 ; *id.*, *Lucius Madaurensis*, p. 146-147 ; C. MORESCHINI, *Alcune considerazioni*, p. 219-220, aux références desquels on ajoutera, en faveur de la première interprétation : P. GRIMAL, *Apulée conteur romain* ; *id.*, *L'originalité des Métamorphoses d'Apulée*, dans *I. L.*, 9, 1957, p. 161 (art. p. 156-162) ; N. FICK, *Art et mystique*, p. 500 ; p. 506... (qui souligne l'aspect romanesque des *Métamorphoses* mais y voit cependant une quête de la beauté au sens platonicien), en faveur de la seconde interprétation : P. MEDAN, *op. cit.*, surtout p. XI-XII ; P. SCAZZOSO, *op. cit.* ; J. BEAUJEU, *Sérieux et frivolité*, p. 88 sq. ; S. LANCEL, *Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée*, dans *R. H. R.*, 160, 1961, p. 45-46 (art. p. 25-46) ; L. A. CALLARI, *Curiositas, simbologia religiosa nelle Metamorfosi di Apuleio*, dans *Orpheus*, 10, 1989, p. 162-166. Elles peuvent en fait se trouver en grande partie conciliées (cf. N. SANDY, *op. cit.*, p. 1527).

131. Le personnage peut ainsi représenter plus qu'une simple tentation, un attrait passager pour la religion égyptienne (interprétation de J.-C. FREDOUILLE, *in edit.*, p. 23).

132. Les deux premières hypothèses sont retenues p. ex. par P. GRIMAL, *Apulée conteur romain* et J.-C. FREDOUILLE, *op. cit.* ; p. 13-20 ; p. 25 ; la dernière par la plupart des auteurs qui croient à une initiation d'Apulée au culte isiaque, p. ex. M. HICTER, *L'autobiographie dans l'Ane d'Or d'Apulée*, dans *A. C.*, 13, 1944, p. 95-111 ; 14, 1945, p. 61-68 ; P. VEYNE, *Apulée à Cenchrées*, dans *R. Ph.*, 34, 1965, p. 241-251 ; J. HANI, *L'Ane d'Or d'Apulée et l'Égypte*, dans *R. Ph.*, 47, 1973, p. 274-280 ; J. GWYN GRIFFITHS, *The Isis book*, p. 1-7 ; L. F. PIZZOLATO, *La data dell iniziazione isiaca di Apuleio*, dans *Aevum*, 63, 1989, p. 77-79 (l'initiation aurait eu lieu à Cenchrées en 147), suivant en cela P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 269.

d'un traitement philosophique ou littéraire, celle-ci demeure identique. Elle ne se trouve pourtant pas résolue de façon claire, univoque et définitive. Si, des œuvres philosophiques, ressort une notion philosophico-religieuse par bien des aspects nouvelle, la réflexion n'est pas toujours exempte d'ambiguïté et n'atteint pas son terme ultime, dans la mesure où les caractéristiques prêtées à Dieu, son unicité, sa transcendance, comme son absence de limite, sont, de diverses façons, atténuées, ou parfois également prêtées à d'autres divinités. Les principaux éléments, d'autre part, en sont empruntés au platonisme ou à Platon lui-même, ce qui à la fois leur ôte une grande part de leur originalité et ne leur permet sans doute pas de répondre à toutes les attentes, au second siècle de notre ère, d'un polygraphe curieux de tout, et en particulier de religion. Apulée, comme nombre de ses contemporains, cherche un dieu suprême qui, loin de n'être qu'une notion définie abstraitement, soit aussi une véritable divinité capable de satisfaire des aspirations non seulement intellectuelles, mais aussi psychologiques, morales et religieuses. Et Isis, dans les *Métamorphoses*, malgré ses contradictions, et peut-être grâce à elles, est susceptible de correspondre à une telle définition. Sa création ne constitue cependant qu'un réinterprétation du polythéisme traditionnel. Son originalité réside dans son rapport à celui qui l'implore, bien plus que dans ses caractéristiques propres. Elle manifeste moins l'émergence d'une divinité nouvelle qu'une transformation interne de la notion de divinité. La déesse, cependant, reste un personnage littéraire, qui, en tant que tel, ne peut constituer ni une solution philosophique ni un objet de vénération religieuse et ne dépasse pas le niveau du mythe.