



Géraldine Puccini

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





Contenu de ce document :

Partie I, Chapitre 1. La définition du philosophe selon Apulée

L'œuvre d'Apulée a généralement été considérée comme une œuvre éclectique ; et le « roman » fabuleux des *Métamorphoses*, par la fascination qu'il ne cesse d'exercer, a éclipsé bien souvent les autres écrits d'Apulée. À la croisée de la philosophie et de la littérature, cet ouvrage novateur se propose d'examiner dans sa globalité le corpus apulien à partir d'un fil directeur : l'auto-définition de l'écrivain comme *philosophus Platonicus*. Il s'agit de chercher à cerner la pensée d'un intellectuel original qui joue un rôle majeur dans l'évolution de la tradition platonicienne au II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Géraldine Puccini dégage, à partir de la notion de *philosophia*, les liens subtils qui se tissent entre les ouvrages philosophiques, le plaidoyer personnel, les discours des *Florides* et les *Métamorphoses* et montre que la pensée d'Apulée constitue un point de rencontre essentiel entre Pythagore, Socrate, Platon et Aristote. Elle éclaire également d'une manière nouvelle les *Métamorphoses*, une œuvre à part dans le corpus par son statut de fiction, qui suscite des interprétations fort divergentes, et propose un examen détaillé du livre XI, le passage certainement le plus controversé de ce roman fascinant.

Géraldine Puccini, ancienne élève de l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, est maître de conférences habilitée à diriger des recherches en langue et littérature latines à l'université Bordeaux MONTAIGNE. Spécialiste d'Apulée et de son œuvre, traductrice du *Satiricon* de Pétrone et des *Métamorphoses* d'Apulée aux éditions Arléa, elle consacre ses recherches actuelles à la fiction latine, à la représentation du corps et de la sexualité, à la place des femmes dans la littérature latine, qui ont fait l'objet d'un ouvrage *La Vie sexuelle à Rome* (2007, rééd. 2010).

Illustration : John William Waterhouse, *Psyché ouvrant la porte du Jardin de Cupidon*, huile sur toile, 1903, Preston, Harris Museum and Art Gallery © akg-images

ISBN :

979-10-231-3517-6

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

APULÉE : ROMAN ET PHILOSOPHIE



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

« Rome et ses renaissances »

collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

*Vivre pour soi, vivre dans la cité*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

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

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

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

Sabine Luciani

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

Anne Videau

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

Laure Hermand-Schebat

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

*D'une renaissance à une révolution ?*

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

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

Nicolas Lévi

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

Géraldine Puccini

Apulée :  
roman et philosophie



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

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

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

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

**SUP**

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

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

[sup@sorbonne-universite.fr](mailto:sup@sorbonne-universite.fr)

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

*pour Nicole, Oriane et Aurélien*

## NOTE ÉDITORIALE

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

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

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

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

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

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



PREMIÈRE PARTIE

*Apulée, philosophus Platonicus*



LA DÉFINITION DU *PHILOSOPHUS* SELON APULÉE

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

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

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

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

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

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

2 Apulée, *Apol.*, 4.

3 *Ibid.*, 103, 4.

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

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

34

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

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

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

6 C. Di Giovine, « La presenza di Lucrezio nel *De deo Socratis* », *Orpheus*, n.s. 2, 1981. S. Mattiacci étudie dans les œuvres d'Apulée l'importance de la présence de Lucrèce, à la langue archaïsante, destiné à être très en vogue à l'époque de Fronton (« Apuleio e i poeti arcaici », dans coll., *Munus amicitiae: scritti in memoria di Alessandro Ronconi*, Firenze, Le Monnier, t. 1, 1986, p. 169-173). L'idée est reprise par G. Sandy qui considère les citations de Lucrèce comme une preuve des « tendances archaïsantes du II<sup>e</sup> siècle » et de l'autorité de Lucrèce en tant que philosophe (*The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden, Brill, 1997, p. 57). Sur Lucrèce, voir la belle thèse de S. Luciani, *L'Éclair immobile dans la plaine. Philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain/Paris, Peeters, 2000.

7 Apulée, *Apol.*, 17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Apulée, *Flor.*, VII, 10.

12 A.-M. Taisne, « Magie de l'image chez Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 2008, p. 179-180. Voir à ce sujet L. Jerphagnon, « Le philosophe et son image dans l'Empire, d'Auguste à la Tétrarchie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, juin 1981, p. 167-182.



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

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

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

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

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

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

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

14 Quintilien, XII, 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

15 Apulée, *Apol.*, 4, 1-3.

16 *Ibid.*

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

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

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

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

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

38

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

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

*Quippe natura uox innocentiae, silentium maleficio distributa.*

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

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

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

20 Apulée, *Apol.*, 5, 5.

21 Quintilien, XII, 1, 30.

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

23 Apulée, *Apol.*, 11, 6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40

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

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

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

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

30 Apulée, *Flor.*, VII, 10.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

33 Apulée, *Apol.*, 15, 10.

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

35 Cicéron, *De orat.*, III, 21.

36 Apulée, *Flor.*, XIII, 3.

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

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

42

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

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

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

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

39 *Ibid.*, XVIII, 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

55 Platon, *Phaedr.*, 261a.



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

46

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

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

56 *Ibid.*, 276e-277.

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

58 Platon, *Phaedr.*, 271c.

59 *Ibid.*, 260b-e.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

62 Apulée, *Flor.*, XVIII, 36.

63 *Ibid.*, 38.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

67 *Ibid.*, p. 255.

68 Apulée, *Apol.*, 49, 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

73 *Ibid.*, 65, 8.

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

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

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

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

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

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

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

50

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

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

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

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

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

77 Apulée, *De Plat.*, I, II, 185.

78 *Ibid.*, 188.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

52

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

94 Cicéron, *Brutus*, 9.

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

96 *Ibid.*, p. 25.

97 Apulée, *Apol.*, 37, 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

108 *Ibid.*, IX, 14.

109 *Ibid.*, XX, 6.

110 *Ibid.*, VII, 4.

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

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

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

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

56

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

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

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

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

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

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

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

<sup>113</sup> Strabon signale, vers la fin du <sup>1<sup>er</sup></sup> de notre ère, que le temple d'Eschmoun-Esculape couronne l'Acropole de Carthage (I, 17). Voir E. Babelon, « Le dieu Eschmoun », *Comptes rendus des séances de l'année...*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 48, n° 2, 1904, p. 231-239 ; J. Ferron, « La religion punique de Carthage », *Revue de l'Institut des belles-lettres arabes*, 51, n° 161, 1988, p. 3-35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

58

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

60

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

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

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

---

131 *Ibid.*, p. 130.

132 Cicéron, *Brutus*, 308-309 ; 314.

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

134 Sénèque, *Ep.*, 108, 6.

135 Apulée, *Met.*, IX, 13, 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

148 Platon, *Theaet.*, 155d.

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

150 Plutarque, *De E*, 385c.

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

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

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

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

64

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

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

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

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

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

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

153 Apulée, *Apol.*, 43, 1.

154 *Ibid.*, 43, 2.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

66

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

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

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

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

161 *Ibid.*, IV.

162 *Ibid.*, XVII.

163 *Ibid.*, XX.

164 *Ibid.*, XX.

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

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

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

### *Inspicere*

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

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

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

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

168 Apulée, *Apol.*, 40, 3.

169 *Ibid.*

170 *Ibid.*, 39, 1.

171 *Ibid.*

172 *Ibid.*, 40, 3.

173 *Ibid.*, 33, 4.

174 *Ibid.*, 36, 8.

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

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

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

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

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

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

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

68

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Inuenta sunt specula ut homo ipse se nosset.*

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

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

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

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

181 Apulée, *Apol.*, 16, 1.

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

183 Apulée, *Apol.*, 36, 8.

184 Voir Lucrèce, IV, 150.

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

70

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

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

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

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

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

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

<sup>187</sup> Apulée, *Apol.*, 45.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

194 Apulée, *Apol.*, 38, 1.

195 *Ibid.*, 41, 7.

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

72

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

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

#### *Docere*

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

201 Apulée, *Apol.*, 36, 6.

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

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

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

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

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

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

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

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

*Quam ob rem id faciam, mox docebo.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

217 *Ibid.*, 24, 6.

218 *Ibid.*, 38, 4.

219 *Ibid.*, 51, 8.

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

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

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

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

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

221 Apulée, *Apol.*, 51, 8.

222 *Ibid.*, 27, 1.

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

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

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

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

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

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

76

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

231 Apulée, *Apol.*, 25, 9.

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

233 *Ibid.*, XXII, 170.

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

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

236 Apulée, *De deo Socr.*, III, 122.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

240 Apulée, *Apol.*, 25, 8.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

245 Apulée, *Apol.*, 12, 1.

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

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

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

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

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

---

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

248 *Ibid.*, 25, 10.

249 Cicéron, *Tusc.*, I, 32, 79.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

255 Apulée, *Apol.*, 55, 9.

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

257 Apulée, *Apol.*, 26, 6.

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

---

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

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

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

## BIBLIOGRAPHIE

### TEXTES ANCIENS

#### Apulée

##### Éditions, traductions et commentaires du *Pro se de magia*

- Lucii Apulei Madaurensis Apologia sive de magia liber et Florida*, éd. Joannes Van der Vliet, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1900.
- Apulei Apologia*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1905 (repr. 1912 ; 1959 ; 1972).
- The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, éd. Harold Edgeworth Butler, 1909, Oxford, Clarendon Press (repr. Westport, Connecticut, 1970).
- Apulei Apologia*, éd. Harold Edgeworth Butler, Arthur Synge Owen, Oxford, Clarendon Press, 1914.
- Apulée. Apologie, Florides*, éd. Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1924 (repr. 1960, 1971).
- Apulée. Apologie, Les Florides, Traités philosophiques*, éd. Henri Clouard, Paris, Garnier Frères, 1933.
- Apuleio di Madaura. Della Magia*, éd. Concetto Marchesi, Bologna, Zanichelli, 1955.
- Apuleio. La magia*, éd. Bruno Mosca, Firenze, Le Monnier, 1974.
- Apuleius, Verteidigungsrede, Blütenlese*, éd. Rudolf Helm, Berlin, Akademie-Verlag, 1977.
- Apuleyo. Apologia, Florida*, éd. Santiago Segura Munguía, Madrid, Gredos, 1980.
- L'Apologia o La Magia, Florida di Lucio Apuleio*, éd. Giuseppe Augello, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984.
- Apuleio. La magia*, éd. Claudio Moreschini, Milano, Rizzoli, 1990.
- Apuleio. Sulla Magia*, éd. Constanza Viareggi, Milano, Mondadori, 1994.
- Apuleius of Madauros. Pro se de magia (Apologia)*, éd. Vincent Hunink, t. 1, *Introduction, Text, Bibliography, Indexes*, t. 2, *Commentary*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1997.
- Apuleius. Rhetorical works (Apol., Fl., Soc.)*, trad. et comm. Stephen Harrison, John Hilton, Vincent Hunink, Oxford, Oxford UP, 2001.
- Apuleius. De magia*, éd. trad. et comm. Jürgen Hammerstaedt *et al.*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

#### Éditions, traductions et commentaires des ouvrages philosophiques

- Sul dio di Socrate*, trad. Raffaello del Re, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.
- Apulée. Opuscles philosophiques et fragments*, éd. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, trad. et comm. Claudio Moreschini, Pisa, Giardini, 1985.
- Apuleio. De mundo*, éd. Maria Grazia Bajoni, Pordenone, Edizioni studio tesi, 1991.
- Apuleius, de philosophia libri*, éd. Claudio Moreschini, Stuttgart/Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1991.
- Toverkunsten (Fl., Soc.)*, éd. Vincent Hunink, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1992.
- Lucius Apuleius von Madaura. De Deo Socratis, Der Schutzgeist des Sokrates*, éd. Michel Bingenheimer, Frankfurt am Main, Haag und Herchen, 1993.
- Apulée. Le Démon de Socrate*, trad. Colette Lazam, préface de Pascal Quignard, texte latin de Jean Beaujeu, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 1993.
- Apuleius. De deo Socratis, Über den Gott des Sokrates*, éd. trad. et comm. Matthias Baltes et al., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Apuleyo. Obra Filosófica*, trad. Cristobal Macias Villalobos, Madrid, Gredos, 2011.

294

#### Éditions, traductions et commentaires des *Florida*

- Apuleius, Opera omnia*, éd. Franz von Oudendorp, Lugduni Bataurorum, van der Eyk et Vygh, 1786-1823, 2 vol.
- Apuleii opera omnia*, éd. Gustav Friedrich Hildebrand, Lipsiae, C. Knoblochii, 1842, 2 vol. (repr. Hildesheim, 1968).
- Apulei Florida*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1910.
- Apuleyo. Apologia i Florides*, éd. Marçal Olivar, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1932.
- Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersint*, t. II, fasc. 2, *Florida*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1959.
- OPEKU, Fabian, *A Commentary with Introduction on the Florida of Apuleius*, Diss., London, 1974.
- L'Apologia o La Magia, Florida di Lucio Apuleio*, éd. Giuseppe Augello, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984.
- Pronkpassages & Démonen*, éd. Vincent Hunink, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1994.
- Apuleius of Madauros. Florida*, éd. et comm. Vincent Hunink, Amsterdam, J.C. Gieben, 2001.
- Apuleius' Florida: a Commentary*, comm. Benjamin Lee Todd, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2005.

Éditions et traductions des *Metamorphoseon*

- Editio Princeps*, éd. Joannes Andreas de Buxis, Roma, C. Sweynheim & A. Pannartz, 1469.
- Commentarii a Philippo Beroaldo conditi in Asinum Aureum Lucii Apulei*, éd. Philippe Béroald, Bologna, Benedictus Hectoris, 1500 (Lyon, 1604).
- Ed. Iuntina I*, éd. Filippo Giunta, Firenze, Philippus de Giunta, 1512.
- Ed. Aldina*, Venize, in aedibus Aldi & Andreae soceri, 1521.
- Ed. Iuntina II*, éd. Bernardus Philomathes, Firenze, per haeredes Philippi Iuntae, 1522.
- Ed. Basileensis siue Henrico-Petrina I*, Basilea, s.n., 1533.
- L. Apuleii opera omnia*, éd. Pierre Colvius, Lugduni Batauorum, ex off. Plantiniana, 1588.
- L. Apuleii opera omnia*, éd. Bonaventura Vulcanius, Lugduni Batauorum, ex off. Plantiniana, 1594.
- L. Apuleii opera edita per Vulcanium*, éd. Josephus Scaliger, Lugduni Batauorum, ex off. Joannis Patii, 1600.
- L. Apuleii opera*, éd. Johann van der Wowerius, Hamburgi, ex bibliopolio Frobeniano, 1606.
- Apuleii opera omnia*, éd. Geverhartus Elmenhorstius, Francofurti, in off. Wecheliana, 1621.
- Apuleius serio castigatus*, éd. Petrus Scriverius, Amsterodami, apud G. Caesium, 1624.
- L. Apuleii opera in usum Delphini*, éd. Iulianus Floridus, Parisiis, apud F. Leonard, 1688.
- Apuleii opera omnia I*, éd. Franz von Oudendorp, Lugduni Batauorum, van der Eyk et Vygh, 1786.
- Apuleii opera omnia II*, éd. Franz von Oudendorp, Lugduni Batauorum, van der Eyk et Vygh, 1823.
- Apuleii opera omnia ex editione Oudendorpiana cum notis et interpretatione in usum Delphini notis uariorum recensu editionum et codicum et indicibus locupletissimis accurate recensita*, Londini, A. J. Valpy, 1825.
- L. Apuleii opera omnia*, éd. Gustav Friedrich Hildebrand, Lipsiae, C. Knoblochii, 1842.
- Les Métamorphoses ou l'Âne d'or*, trad. Victor Bétoland, Paris, Garnier Frères, 1873.
- Apulei Metamorphoseon Libri XI*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1907 (1913, 1931, 1992).
- The Metamorphoses or Golden Ass of Apuleius of Madaura*, éd. Harold Edgeworth Butler, Oxford, Clarendon Press, 1910, 2 vol.
- Der goldene Esel*, trad. August Rode, Leipzig, Hahn, 1912.
- Apuleius. The Golden Ass*. éd. Stephen Gaselee, trad. William Adlington, London, W. Heinemann, coll. « Loeb Classical Library », 1915.
- Apulei Metamorphoseon Libri XI*, éd. Caesar Giarratano, Torino, Paravia, 1929.
- Apulée. L'Âne d'or ou les Métamorphoses*, trad. Henri Clouard, Paris, Garnier frères, 1932.
- The Golden Ass of Apuleius*, éd. Jack Lindsay, New York, Limited Editions Club, 1932.



- Apulée. Les Métamorphoses*, éd. Donald Struan Robertson et trad. Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1940-1945, 3 vol. (repr. 1956, 1965, 1971).
- The Transformations of Lucius, otherwise known as the Golden Ass*, trad. Robert Graves, Harmondsworth, Penguin, 1950 (trad. et nouvelle introduction par Michael Grant, 1990).
- Apuleio, gli XI Libri delle Metamorfosi*, éd. Nicola Terzaghi, trad. Ferdinando Carlesi, Firenze, Sansoni, 1954.
- Apuleius. Metamorphosen oder Der goldene Esel*, éd. Rudolf Helm, Berlin, Akademie-Verlag, 1956.
- Romans grecs et latins*, éd. et trad. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958.
- Apuleius. Der goldene Esel. Metamorphosen*, éd. Edward Brandt, Wilhem Ehlers, München, Heimeran, 1963.
- De Gouden Ezel, Metamorphosen, Roman van Apuleius*, trad. M. A. Schwartz, Haarlem, Tjeenk & Willink, 1970.
- Apuleio. Metamorfosi*, éd. Piero Scazzoso, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1970.
- Apuleio. Le Metamorfosi o L'Asino d'oro*, intro. Reinhold Merkelbach, préface Salvatore Rizzo, trad. Claudio Annaratone, Milano, Rizzoli, 1977.
- Apuleio. Metamorfosi o Asino d'oro*, éd. Giuseppe Augello, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980.
- Apuleyo. El asno de oro*, trad. Rubio Francisco Pejenaute, Madrid, Akal, 1988.
- Apuleius. Metamorfosen*, trad. Stefan Van Den Broeck, Anvers/Baarn, Houtekiet, 1988.
- Apuleius, Metamorphoses*, éd. Arthur Hanson, London/Cambridge (MA), Harvard UP, coll. « Loeb Classical Library », 1989, 2 vol.
- Lucius Apuleius. Der goldene Esel*, éd. Bernhard Kytzler, München, Carl Fischer, 1990.
- Apuleius. The Golden Ass*, trad. Patrick Gerard Walsh, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Apuleius. The Golden Ass*, trad. Edward John Kenney, London, Penguin, 1998.
- Apuleyo de Madauros. Las metamorfosis o El Asno de oro*, éd. Juan Martos, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 2003, 2 vol.
- Apuleio. Le Metamorfosi*, trad. Lara Nicolini, Milano, Rizzoli, 2005.
- Apuleius. The Golden Ass*, trad. Joel Relihan, Indianapolis, Hackett, 2007.
- Apulée. L'Âne d'or (les Métamorphoses)*, trad. Géraldine Puccini, Paris, Arléa, 2008.
- Apulei Metamorphoseon libri IX*, éd. Maaike Zimmerman, Oxonii, e typ. Clarendoniano, 2012.
- Romans grecs et latins*, éd. dirigée par Romain Brethes et Jean-Philippe Guet, Paris, Les Belles Lettres, 2016 (*Apulée, Les Métamorphoses*, intro. et trad. Danielle van Mal-Maedes).

## Commentaires des *Metamorphoseon*

### Livre I

- Margaretha Molt, *Ad Apulei Madaurensis Metamorphoseon Librum primum Commentarius exegeticus*, Groningen, M. De Waal, 1938.
- Alexander Scobie, *Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus) I*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1975.
- Wytse Keulen, *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses. Book I, 1-20. Introduction, Text, Commentary*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 2007.

### Livre II

- Berendus Jacobus de Jonge, *Ad Apulei Madaurensis Metamorphoseon Librum secundum Commentarius exegeticus*, Groningen, M. De Waal, 1941.
- Danielle van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Livre II. Texte, Introduction et Commentaire*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 2001.

### Livre III

- Rudi van der Paardt, *L. Apuleius Madaurensis, The Metamorphoses. A Commentary on Book III with Text and Introduction*, Amsterdam, Hakkert, 1971.

### Livre IV

- Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books IV 1-27*, Groningen, Bouma, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1977.

### Le Conte d'Amour et de Psyché

- Otto Jahn, *Le Conte d'Amour et Psyché*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1855.
- J.W. Beck, *L. Apulei fabula de Psyche et Cupidine*, Groningae, J. B. Walters, 1902.
- Louis Purser, *The Story of Cupid and Psyche as Related by Apuleius*, London, G. Bell & Sons, 1910.
- Ettore Paratore, *Apulei Fabula de Psyche*, Firenze, La Nuova Italia, 1948.
- Pierre Grimal, *Apulei Metamorphoseis IV, 28-VI, 24*, Paris, PUF, 1963.
- Gerhard Binder, Reinhold Merkelbach, *Amor und Psyche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- August Rode, *Fabula de Amore et Psyche / Das Märchen von Amor und Psyche*, München, Deutscher Taschenbuch, 1980.
- Ernst Günther Schmidt, *Amor und Psyche von Apuleius*, Leipzig, Reclam, 1981.
- Gian Franco Pasini, *Apuleio, Amore e Psiche*, Torino, Fogola, 1983.
- Edward John Kenney, *Apuleius. Cupid and Psyche*, Cambridge, Cambridge UP, 1990.

Claudio Moreschini, *Apuleio. La novella di Amore e Psiche*, Padova, Programma, 1991.

#### Livre V

Jan Matthijs Hendrikus Fernhout, *Ad Apulei Madaurensis Metamorphoseon Librum quintum Commentarius exegeticus*, Medioburgi, Altorffer, 1949.

#### Livres VI, 25-32 et VII

Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books VI 25-32 and VII*, Groningen, Bouma, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1981.

#### Livre VIII

Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books VIII 1-27*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1985.

C.R. Wohlers, *A Commentary on Apuleius' Metamorphoses, Book VIII*, PhD Rutgers University, 1986.

298

#### Livre IX

Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books IX*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1995.

Silvia Mattiacci, *Apuleio. Le novelle dell'adulterio (Metamorfosi IX)*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1996.

#### Livre X

Maaike Zimmerman, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses X*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 2000.

#### Livre XI

Pierre Médan, *Apulée. Métamorphoses, Livre XI*, Paris, Hachette, 1925.

Christine Harrauer, *Kommentar zum Isisbuch des Apuleius*, Diss., Universität Wien, 1973.

Jean-Claude Fredouille, *Apulée. Metamorphoseon Liber XI*, Paris, PUF, 1975.

John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-book (Met. Book XI)*, Leiden, Brill, 1975.

Maaike Zimmerman, *Apulei Metamorphoseon libri XI*, Oxonii, e typ. Clarendoniano, 2012.

#### Autres auteurs antiques

ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon* [1945], Introduction, texte établi et commenté par John Whittaker et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990.

- ARISTOTE, *De anima (De l'âme)*, éd. A. Jannone, trad. Edmond Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989.
- , *De caelo (Du ciel)*, éd. Paul Moraux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1965.
- , *Éthique à Nicomaque*, éd. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007 ; trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
- , *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1991.
- , *Physique*, éd. Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1926 ; trad. Annick Stevens, Paris, Vrin, 2008.
- , *Rhétorique*, éd. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1932 ; trad. Pierre Chiron, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, dans *Œuvres*, éd. dirigée par Louis Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 2000.
- AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, éd. René Marache (livres I-XV) et Yvette Julien (livres XVI-XX), Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1978-1998, 4 vol.
- CICÉRON, *Brutus*, éd. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, CUF, (1923) 2004.
- , *Correspondance I-XI*, éd. Léopold Albert Constans, Jean Bayet, Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1935-1996.
- , *De divinatione (De la divination)*, trad. annotée Gérard Freyburger et John Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992 ; trad. annotée José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
- , *De finibus bonorum et malorum (Des termes extrêmes des biens et des maux)*, éd. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1928-1930, 2 vol.
- , *De inuentione (De l'invention)*, éd. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- , *De legibus (Traité des lois)*, éd. Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1959.
- , *De natura deorum (La Nature des dieux)*, trad. annotée Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- , *De officiis (Les devoirs)*, éd. Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1965-1970, 2 vol.
- , *De oratore (De l'orateur)*, éd. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1922.
- , *De re publica (La République)*, éd. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1989-1991, 2 vol.
- , *Orator (L'Orateur)*, éd. Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1922-1930, 3 vol.
- , *Premiers Académiques*, trad. Émile Bréhier, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.
- , *Tusculanes*, éd. G. Fohlen, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1930-1931, 2 vol.
- DIOGÈNE LAËRCE, *La Vie de Pythagore*, éd. Armand Delatte, Bruxelles, M. Lamertin, 1922.

–, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. dirigée par Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, LGF, coll. « La Pochothèque. Classiques modernes », 1999.

HORACE, *Satires*, éd. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

[JAMBLIQUE], *Giamblico, La vita pitagorica*, éd. Maurizio Giangliulo, Milano, Rizzoli, 1991 ; *Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

PÉTRONE, *Satiricon*, trad. et présentation Géraldine Puccini-Delbey, Neuilly, Arléa, 1992.

[PHILON D'ALEXANDRIE], *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, éd. Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Paris, Le Cerf, 1967-1992, 36 vol.

*Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I-III, éd. Maria Timpanaro Cardini, Firenze, La Nuova Italia, 1958-1964, 3 vol.

PLATON, *Alcibiade*, éd. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1998 ; trad. annotée Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1998.

300

–, *Apologie de Socrate*, éd. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

–, *Le Banquet*, éd. Paul Vicaire et Jean Laborderie, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IV, 2<sup>e</sup> partie, 1989 ; trad. et notes Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1998.

–, *Cratyle*, dans *Platon. Œuvres complètes*, éd. Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1940.

–, *Critias*, éd. Albert Rivaud, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. X, 1925.

–, *Hippias minor*, éd. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1920 ; trad. Jean-François Balaudé, Paris, LGF, coll. « Classiques de la philosophie », 2004.

–, *Lettres*, éd. Jean Souillé, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. XIII, 1926.

–, *Lois*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1946, 2 vol.

–, *Lysis*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967 ; éd. et trad. Jean-François Pradeau, Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1999.

–, *Parménide*, éd. Auguste Diès, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VIII, 1<sup>re</sup> partie, 1956.

–, *Phédon*, éd. Paul Vicaire, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IV, 1<sup>re</sup> partie, 1983 ; trad. et éd. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.

–, *Phèdre*, éd. Claudio Moreschini, trad. Paul Vicaire, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IV, 3<sup>e</sup> partie, 2002.

–, *Le Sophiste*, éd. Auguste Diès, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VIII, 1<sup>re</sup> partie, 2003.

- , *République*, éd. Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975.
- , *Théétète*, éd. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- , *Timée*, éd. Albert Rivaud, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, Paris, CUF, t. X, 1925 ; *Timée. Critias*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995.
- PLOTIN, *Ennéades*, éd. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1967 ; Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1999.
- PLUTARQUE, *De defectu oraculum*, éd. Robert Flacelière, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VI, 1974.
- , *Isis et Osiris, De defectu oraculum*, dans *Œuvres morales*, t. V, 2<sup>e</sup> partie, éd. Christian Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1988 ; *Isis et Osiris*, trad. Mario Meunier, Paris, Éditions de la Maisnie, 1979.
- , *De E delphico*, éd. Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- , *De superstitione*, éd. Jean Defradas, Jean Hani, Robert Klaerr, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. II, 1985.
- , *De uirtute morali*, éd. Jean Dumortier, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VII, 1<sup>re</sup> partie, 1975.
- , *Quaestiones conuiuales*, éd. François Fuhrmann, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IX, 1978.
- , *Vie de Camille*, dans *Vies*, éd. Robert Flacelière, Émile Chambry, Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. II, (1961) 2003.
- , *Vie de Nicias*, dans *Vies*, éd. Robert Flacelière, Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VII, (1972) 2003.
- PORPHYRE, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, éd. Édouard des Places et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1982.
- POSIDONIUS, *Die Fragmente*, éd. Willy Theiler, Berlin, de Gruyter, 1982, 2 vol. ; *The Fragments*, éd. Ludwig Edelstein et I. G. Kidd, Cambridge, Cambridge UP, vol. I, 1972, vol. II en 2 t., *The Commentary*, 1988, vol. III, *The Translation of the Fragments*, 1999 ; *Posidonius, Fragments, Commentary, Translation*, Ludwig Edelstein et I. G. Kidd, 3 vol., Cambridge, Cambridge UP, 2004.
- QUINTILIEN, *Institutio oratoria*, éd. Jean Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980, 7 vol.
- SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, trad. René Waltz, A. Bourgery, F. Préchac, Henri Noblot, revues et préfacées par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.
- STOBÉE, *Anthologium*, éd. Otto Hense et Kurt Wachsmuth, Berlin, Weidmann, 1884.
- Stoicorum Veterum Fragmenta = SVF*, éd. J. von Arnim, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1903-1905, 3 vol.
- VARRON, *De lingua latina*, éd. Pierre Flobert, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1985.

## ÉTUDES CRITIQUES

ANDERSON, Graham, « The second sophistic: some problems of perspective », dans Donald Andrew Russell (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 91-110.

–, *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*, London/New York, Routledge, 1993.

–, *Sage, saint and sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*, London/New York, Routledge, 1994.

ANDRÉ, Jean-Marie, *La Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977.

–, « Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 5-77.

ANDREI, Timotin, *La Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden, Brill, 2012.

ANNEQUIN, Jacques, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (1<sup>er</sup> et 1<sup>er</sup> siècles après J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

302

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



- BOWERSOCK, Glen Warren (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park (PA), American Philological Association, 1974.
- BOWIE Ewen, « Greeks and their Past in the Second Sophistic », *Past and Present*, 1970, 46, p. 3-41.
- , « The Importance of Sophists », *Yale Classical Studies*, 1982, 27, p. 29-59 = John Winkler, Gordon Williams (dir.), *Later Greek Literature*, Cambridge, Cambridge UP, 1982, p. 25-59.
- BOYANCÉ, Pierre, « Les dieux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine », *Revue de philologie*, 9, 1935, p. 189-202.
- BRADLEY, Keith, « Law, Magic and Culture in the *Apologia* of Apuleius », *Phoenix*, 51, 1997, p. 203-223.
- , « Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass », *Phoenix*, 52/3-4, 1998, p. 315-334.
- , « Apuleius and Carthage », *Ancient Narrative*, 4, 2005, p. 1-29.
- BRANCACCI, Aldo (dir.), *La filosofia in età imperiale*, I, *Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- BRANHAM, Robert Bracht, Goulet-CAZÉ, Marie-Odile (dir.), *The Cynics: the Cynic movement in Antiquity and its legacy*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1996.
- BRENK, Frederick, « Demonology in the Early imperial period », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 3, 1986, p. 2068-2145.
- BRINTON, Alan, « Quintilian, Plato and the *Vir Bonus* », *Philosophy and Rhetoric*, 16/3, 1983, p. 167-184.
- BROEK, Roelof van den, « Apuleius on the nature of God (*De Plat.*, 190-191) », dans Jan den Boeft (dir.), *Actus. Studies in honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, Instituut voor Klassieke Talen, 1982, p. 57-72.
- BROWN, Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983.
- BURKERT, Walter, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA), Harvard UP, 1972.
- CALLEBAT, Louis, *Sermo cotidianus dans les Métamorphoses d'Apulée*, Caen, Publications de la faculté des Lettres et Sciences humaines de l'université de Caen, 1968.
- , « La prose d'Apulée dans le *De magia* », *Wiener Studien*, 18, 1984, p. 143-167.
- , « *Nilhil impossibile arbitror*. Diversité et cohérence de l'œuvre d'Apulée », dans Sandro Boldrini (dir.), *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, t. IV, *Letteratura latina dai Flavi al basso impero*, Urbino, Quattro Venti, 1987, p. 105-122.
- , « Formes et modes d'expression dans les œuvres d'Apulée », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1600-1664.
- , *Langages du roman latin*, Hildesheim/Zürich/NewYork, G. Olms, 1998.

- CAMBRONNE, Patrice, « Note sur la notion de médiation dans le *De deo Socratis* d'Apulée et sa contestation par l'apologétique chrétienne », *Cahier du centre George-Radet*, 2, 1982, p. 31-35.
- , *Chants d'exil*, I, *Mythe et Théologie mystique*, Bordeaux, William Blake and Co./Art & Arts, 1997.
- CARLIER, Jeannie, « Le Pythagore de Jamblique », *Critique*, mars 1997, p. 178-186.
- CARRATELLO, Ugo, « Apuleio uomo e romanziere », dans coll., *Argentea Aetas. In memoriam Entii V. Marmorale*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1973, p. 189-218.
- CARTER, Jesse Benedict, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur collegit disposuit edidit*, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1902.
- CASSIN, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CASSIN, Barbara (dir.), *Le Plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- CASANOVA-ROBIN, Hélène, *Diane et Actéon. Éclats et reflets d'un mythe à la Renaissance et à l'âge baroque*, Paris, Champion, 2003.
- , « De métamorphoses en métamorphoses », *Vita latina*, 169, 2003, p. 83-91.
- CENTRONE, Bruno, *Introduzione a i Pitagorici*, Roma/Bari, Laterza, 1996.
- , « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo », dans Aldo Brancacci (dir.), *La filosofia in età imperiale*, I, *Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 139-168.
- COARELLI, Filippo, « Apuleio a Ostia? », *Dialoghi di Archeologia*, 7, 1989, p. 27-42.
- COULOUBARITSIS, Lambros, « L'art divinatoire et la question de la vérité », *Kernos*, 3, 1990, p. 113-122.
- DE'CONNO, Rosanna, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opere di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 8, 1958-1959, p. 57-76.
- DE FILIPPO, Joseph, « *Curiositas* and the Platonism of Apuleius' *Golden Ass* », *American Journal of Philology*, 111, p. 471-492.
- DE LACY, Phillip, « Plato and the Intellectual Life of the Second Century A.D. », dans Glen Bowersock (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park (PA), American Philological Association, 1974, p. 4-10.
- DEITZ, Luc, « Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin : 1926-1986 », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1, 1987, p. 124-182.
- DEREMETZ, Alain, « Les *Métamorphoses* d'Apulée : de l'aventure à l'œuvre », dans P. Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux*, t. II, *Prose et linguistique, médecine*, Bruxelles, Latomus, 2002.
- , « Narration et argumentation dans l'*Apologie* d'Apulée », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 209-226.

- DESBORDES, Françoise, « De la littérature comme digression. Notes sur les *Métamorphoses* », dans coll., *Questions de sens*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1992, p. 31-51.
- , « L'idéal romain dans la rhétorique de Quintilien », dans Jacqueline Dangel (dir.), *Grammaire et rhétorique: notion de romanité*, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1994, p. 197-203.
- , *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette supérieur, 1996.
- DESCHAMPS, Lucienne, « Abbozzo di una storia dello *spoudogeloion* nella letteratura francese », dans coll., *Prosimetrum e Spoudogeloion*, Genova, Università di Genova, Facoltà di Lettere, 1982, p. 83-100.
- , « Varron », dans Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1989.
- , « L'argument déterminant de la vue sur la mer (Apulée, *Apol.* 72, 6) », *Vita latina*, 170, 2004, p. 139-145.
- DILLON, John, *The Middle Platonists: a study of platonism, 80 BC to A.D 220*, London, Duckworth, 1977; éd. revue et augmentée Ithaca, Cornell UP, 1996.
- DONINI Pierluigi, « Apuleio e il platonismo medio », dans Adriano Pennacini, Pier Luigi Donini, Terenzio Alimonti, Anna Monteduro Roccavini (dir.), *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora, 1979, p. 103-112.
- , *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1982.
- , « The History of the Concept of Eclecticism », dans John Dillon et Anthony Long (dir.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1988.
- , « Plutarco e la rinascita del platonismo », dans Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora, Diego Lanza (dir.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno editrice, t. I.3, *La produzione e la circolazione del testo*, 1994, p. 35-60.
- , « Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1994, p. 5027-5100.
- , « La giustizia nel medioplatonismo in Aspasio e in Apuleio », dans Mario Vegetti et Michele Abbate (dir.), *La 'Repubblica' di Platone nella tradizione antica*, Napoli, Bibliopolis, 1999.
- , « Apuleio: ineffabilità o inconoscibilità del principio? », dans Francesca Calabi (dir.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio del medioplatonismo*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, p. 93-102.
- , « Socrate 'pitagorico' e medioplatonico », *Elenchos*, 24, 2003, p. 333-359.
- DONOVAN, Lauren, « Two types of *Doctrina*: The Limits of Conventional Learning in Apuleius' *Metamorphoses* », dans M.P. Futre, C.A. Abrantes Pinheiro et al., *Crossroads in the Ancient Novel: Spaces, frontiers, intersections*, Lisbon, Cosmos, 2008, p. 165-166.

- DOODY, Margaret Anne, *The True Story of the Novel*, New Brunswick (NJ), Rutgers UP, 1996; London, Fontana Press, 1998.
- DÖRRIE, Heinrich, *Der Platonismus in der Antike*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1987-1996, 4 vol.
- DÖRRIE, Heinrich, BALTES, Matthias, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, t. I, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1987; t. II, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1990; t. III, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1993; t. IV, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101-124: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1996; t. V, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1998.
- DOWDEN, Ken, « Psyche on the Rock », *Latomus*, 41/2, 1982, p. 336-352.
- , *Religion and the Romans*, Bristol, Bristol Classical Press, 1997.
- , « Cupid & Psyche: A question of the vision of Apuleius », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. II, *Cupid and Psyche*, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 1-22.
- , « Getting the measure of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Maaike Zimmerman et Rudi van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections. Essays presented to Ben Hijmans at his 75th birthday*, Leuven/Dudley (MA), Peeters, 2004, p. 279-295.
- , « A Tale of Two Texts: Apuleius' *sermo Milesius* and Plato's *Symposium* », dans Wytse Keulen, Ruurd Nauta, Stelios Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaike Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006, p. 42-58.
- DUNAND, Françoise, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill, 1973.
- EDSALL, Margaret, *The Role and Characterization of the Priest in the Ancient Novel*, Diss. Columbia University, 1996.
- EDELHAAF-GAISER, Ulrike, *Kulträume im römischen Alltag: Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, Franz Steiner, 2000.
- ELSON, Helen, *Apuleius and the Writing of Fiction and Philosophy in the Second Century A.D.*, Diss. Cambridge, 1984.
- FERRARI, Minas Gerais, « Aspetti di letterarietà nei *Florida* di Apuleio (1) », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 40, 1968, p. 85-147.
- , « Aspetti di letterarietà nei *Florida* di Apuleio (2) », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 41, 1969, p. 139-187.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, University of California Press, 1954.

- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, J. Gabalda, 1954.
- FICK, Nicole, « Du palais d'Éros à la robe olympienne de Lucius », *Revue des études latines*, 47, 1969, p. 378-396.
- , « La symbolique végétale dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Latomus*, 30, 1971, p. 328-344.
- , « La magie dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue des études latines*, 63, 1985, p. 132-147.
- , « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 65, 1987, p. 31-51.
- , « Le milieu culturel africain à l'époque antonine et le témoignage d'Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, p. 285-296.
- , « Die Pantomime des Apuleius (*Met.* X, 30-34, 3), dans Jürgen Blänsdorf (dir.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l'empire romain*, Tübingen, Francke, 1990, p. 223-232.
- , *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- , « Magie et religion dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 124, décembre 1991, p. 14-31.
- , « Pythias et le rituel égyptien du marché d'Hypata (Apulée, *Met.*, I, 25) », dans Nicole Fick et Jean-Claude Carrière (dir.), *Mélanges Étienne Bernand*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 251-263.
- , « Mariage d'argent, mariage d'amour : la magie du mariage d'Apulée », *Vita latina*, 125, mars 1992, p. 29-46.
- , « La métamorphose initiatique », dans Alain Moreau (dir.), *L'Initiation*, t. I, *Les Rites d'adolescence et les mystères*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1992, p. 271-292.
- , « Le rire dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Joël Thomas (dir.), *Les Imaginaires des Latins*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1992, p. 115-132.
- , « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans Joël Thomas (dir.), *L'Imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1994, p. 235-272.
- , « Le traitement de la mythologie dans les *Métamorphoses* d'Apulée : démythification et réorientation », dans Stelios Panayotakis, Maaïke Zimmerman, Wytse Keulen (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden, Brill, 2002.
- , « L'*Apologie* d'Apulée : une querelle d'Africains en Tripolitaine ? », dans Fabrice Poli et Guy Vottéro (dir.), *De Cyrène à Catherine : trois mille ans de Libyennes. Études grecques et latines offertes à Catherine Dobias-Lalou*, Nancy, Association pour la diffusion de la recherche sur l'Antiquité, 2005, p. 349-364.
- , « Le religieux au féminin dans le roman latin », dans Guillaume Bonnet (dir.), *Dix siècles de religion romaine : à la recherche d'une intériorisation ? Hommage à Nicole Boëls*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2008.

- , « La postérité des mythes grecs : Actéon chez Ovide et Apulée », *Pallas*, 81, « Kaina pragmata. Mélanges offerts à Jean-Claude Carrière », 2009, p. 169-178.
- FINKELPEARL, Ellen, *Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- , « The ends of the *Metamorphoses* (Apuleius, *Metamorphoses*, 11.26.4-11.30) », dans Maaïke Zimmerman et Rudi van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections. Essays presented to Ben Hijmans at his 75th birthday*, Leuven/Dudley (MA), Peeters, 2004, p. 319-342.
- , « Egyptian Religion in *Met.* 11 and Plutarch's *Dio*: Culture, Philosophy, and the Ineffable », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 183-201.
- FINKELPEARL, Ellen, SCHLAM, Carl, « A Survey of Scholarship on Apuleius 1971-98 », *Lustrum*, 42, 2000.
- FLETCHER, Richard, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge/New York, Cambridge UP, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2001.
- , *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2008.
- , *Le Courage de la vérité [Le Gouvernement de soi et des autres 2]*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2009.
- FOUCHER, Louis, « Sur les *Florides* d'Apulée », dans Raymond Chevallier (dir.), *Colloque sur la rhétorique, Calliope I*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 129-139.
- FRANGOULIDIS, Stavros, *Roles and Performances in Apuleius' Metamorphoses*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2001.
- , *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008.
- FUGIER, Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- GAIDE, Françoise, « Apulée de Madaure a-t-il prononcé le *De magia* devant le proconsul d'Afrique? », *Les Études classiques*, 61, 1993, p. 227-231.
- , « Le *De magia* d'Apulée : entre *genus iudiciale* et *genus demonstratiuum* », *Pallas*, 69, « *Demonstrare. Voir et faire voir : formes de la démonstration à Rome* », 2005, p. 97-106.
- GENETTE, Gérard, *Figures II*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- , *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- GERSH, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1986, 2 vol.
- GIANGRANDE, Lawrence, *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, The Hague/Paris, Mouton, 1972.

- GIANOTTI, Gian Franco, « *Romanzo* » e *ideologia. Studi sulle Metamorfosi di Apuleio*, Napoli, Liguori, 1986.
- GIOÈ, Adriano, *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C. Testimonianze e frammenti (Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione)*, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- GLEASON, Maud, *Making Me: Sophists and Self-Representation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton UP, 1995.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *La Religion de Platon*, Paris, PUF, 1949.
- GOLLNICK, James, *Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses, Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier UP, 1999.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, GOULET, Richard (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993.
- GRAF, Fritz, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- GRAVERINI, Luca, « Sweet and Dangerous? A Literary Metaphor (*ures permulcere*) in Apuleius' prologue », dans Stephen Harrison, Michael Paschalis, Stavros Frangoulidis (dir.), *Metaphor and The Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2005, p. 40-57.
- , *Le Metamorfosi di Apuleio. Letteratura e Identità*, Ospedaletto, Pacini, 2007.
- , « Amore, dolcezza, stupore: Romanzo antico e filosofia », dans Renato Uglione (dir.), *Atti del convegno nazionale di studi « Lector intende, laetaberis ». Il romanzo dei Greci e dei Romani*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, p. 57-88.
- , « *Prudentia* and *Prouidentia*: Book XI in Context », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 86-106.
- GRAVERINI, Luca, KEULEN, Wytse, BARCHIESI, Allesandro, *Il romanzo antico: forme, testi, problemi*, Roma, Carocci, 2006.
- GRIFFITHS, John Gwyn, « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans Benjamin Hijmans and Rudi van der Paardt (dir.), dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 141-166.
- GROS, Frédéric, LÉVY, Carlos (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
- GUGLIELMO, Marcella, BONA, Edoardo, *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003.
- HABERMEHL, Peter, « *Quaedam diuinae potestates*: Demonology in Apuleius' *De deo Socratis* », dans Heinz Hofmann (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 7, Groningen, Egbert Forsten, 1996, p. 117-142.
- , « Magie, Mächte und Mysterien. Die Welt des Übersinnlichen im Werk des Apuleius », dans Jürgen Hammerstaedt (dir.), *Apuleius. De magia*, introduction et trad., avec essais, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 285-314.
- HABINEK, Thomas, « Lucius' Rite of Passage », *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, p. 49-69.



- HADOT, Ilsetraut, « Du bon et du mauvais usage du terme “éclectisme” dans l’histoire de la philosophie antique », dans Rémi Brague et Jean-François Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1990, p. 147-162.
- HANI, Jean, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Lille, Service de reproduction des thèses de l’Université Lille III, 1972, 2 vol.
- , « *L’Âne d’or* d’Apulée et l’Égypte », *Revue de philologie*, 47/2, 1973, p. 274-280.
- HARRISON, Stephen, « Some Odyssean Scenes in Apuleius’ *Metamorphoses* », *Materiali e Discussioni per l’analisi dei testi classici*, 25, 1990, p. 193-201.
- , *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, Oxford UP, 2000.
- , « Apuleius, Aelius Aristides and Religious Autobiography », *Aquileia nostra*, 1, 2000-2001, p. 245-259.
- , « Literary Topography in Apuleius’ *Metamorphoses* », dans Michael Paschalis et Stavros Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002, p. 40-57.
- , « Constructing Apuleius: The Emergence of a Literary Artist », *Ancient Narrative*, 2003, p. 143-171.
- , « Epic extremities: The Openings and Closures of Books in Apuleius’ *Metamorphoses* », dans Stelios Panayotakis, Maaïke Zimmerman, Wytse Keulen (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden, Brill, 2003, p. 239-254.
- , « Narrative Subversion and Religious Satire in *Metamorphoses* 11 », dans coll., *Aspects of Apuleius’ Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 73-85.
- HARRISON, Stephen (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, Oxford UP, 1999.
- HARRISON, Stephen J., PASCHALIS, Michael, FRANGOULIDIS, Stavros (dir.), *Metaphor and The Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2003.
- HAWLEY, Richard, LEVICK, Barbara (dir.), *Women in Antiquity: New Assessments*, London, Routledge, 1995.
- HELLER, Steven, « Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven », *American Journal of Philology*, 104, 1983, p. 321-339.
- HELM, Rudolf, « Apuleius’ *Apologie*. Ein Meisterwerk der zweiten Sophistik », *Das Altertum* 1, 1955, p. 86-108.
- HERRMANN, Léon, « Le dieu-roi d’Apulée », *Latomus*, 18, 1959, p. 110-116.
- HERSHBELL, Jackson, « Plutarch’s Portrait of Socrates », *Illinois Classical Studies*, 13, 1988, p. 365-381.
- HERTZ, Géraldine, « Apulée et ses *maiores* dans l’*Apologie* », *Camenaë*, 1, janvier 2007.
- HIJMANS, Benjamin, « Significant Names and Their Function in Apuleius’ *Metamorphoses* », dans coll., *Aspects of Apuleius’ Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 107-122.



- , « Apuleius *Philosophus Platonicus* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 395-475.
- , « Apuleius Orator: *Pro se de magia* and *Florida* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1708-1784.
- HOFMANN, Heinz (dir.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999.
- HOLZBERG, Niklas, *Der antike Roman. Eine Einführung*, Düsseldorf/Zürich, Artemis Verlag, 2001.
- HUNINK, Vincent, « The Prologue of Apuleius' *De deo Socratis* », *Mnemosyne*, 48/3, 1995, p. 292-312.
- , « Apuleius and the *Asclepius* », *Vigilae christianae*, 50, 1996, p. 288-308.
- , « Comedy in Apuleius' *Apology* », dans Heinz Hofmann et Maaïke Zimmerman (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 9, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 97-113.
- , « The Enigmatic Lady Pudentilla », *American Journal of Philology*, 119, 1998, p. 275-291.
- , « The Date of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Pol Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux*, t. 2, *Prose et linguistique, médecine*, Bruxelles, Latomus, 2002, p. 224-235.
- , « The *Persona* in Apuleius' *Florida* », dans Maaïke Zimmerman et Rudi van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections. Essays presented to Benjamin Hijmans at his 75th birthday*, Leuven and Dudley (MA), Peeters, 2004, p. 175-187.
- , « Plutarch and Apuleius », dans Lukas de Blois, Jeroen Bons, Ton Kessels, Dirk Schenkeveld (dir.), *The Statesman in Plutarch's works*, t. I, *Plutarch's statesman and his aftermath: political, philosophical and literary aspects*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 251-260.
- JAMES, Paula, *Unity in Diversity. A Study of Apuleius' Metamorphoses with Particular Reference to the Narrator's Art of Transformation and the Metamorphosis Motif in the Tale of Cupid and Psyche*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms-Weidmann, 1987.
- , « The Unbearable Lightness of Being: *Leuis Amor* in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. II, *Cupid and Psyche*, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 35-49.
- JAMES, Paula, O'BRIEN, Maeve, « To baldly go: A Last Look at Lucius and his Counter-Humiliation Strategies », dans Wytse Keulen, Ruurd Nauta, Stelios Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaïke Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006, p. 234-251.
- JERPHAGNON, Lucien, *Vivre et philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980.
- , « Le philosophe et son image dans l'Empire, d'Auguste à la Tétrarchie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, juin 1981, p. 167-182.
- JOLY, Robert, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956.

- , « Les origines de l'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 42, 1964, p. 91-95.
- JOYAL, Maxime (dir.), *Studies in Plato and in the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, Aldershot, Ashgate, 1997.
- JUNOD, Huguette, « Image sans fond : Apulée vu par lui-même dans l'*Apologie* et dans les *Florides* », *Études de lettres*, 1-2, 2004, p. 111-126.
- KAHANE, Ahuvia, « Disjoining Meaning and Truth: History, Representation, Apuleius' *Metamorphoses* and Neoplatonist Aesthetics », dans John Morgan et Meriel Jones (dir.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/ Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2007, p. 245-270.
- KAHANE, Ahuvia, LAIRD, Andrew (dir.), *A Companion to the Prologue to Apuleius' Metamorphoses*, Oxford/New York, Oxford UP, 2001.
- KENAN, Vered, « *Fabula anilis*: the literal as a feminine sense », dans Carl Deroux (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, 10, Bruxelles, Latomus, 2000, p. 370-391.
- KENNEDY, George, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton UP, 1994.
- , *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Eugene (OR), Wipf and Stock, 2008.
- KENNEY, Edward John, « In the Mill with Slaves: Lucius Looks Back in Gratitude », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 133, 2003, p. 159-192.
- KEULEN, Wytse, « Comic Invention and Superstitious Frenzy in Apuleius' *Metamorphoses*: The Figure of Socrates as an Icon of Satirical Self-Exposure », *American Journal of Philology*, 124, 2003, p. 107-135.
- , « Gellius, Apuleius, and Satire on the Intellectual », dans Leofranc Holford-Strevon (dir.), *The Worlds of Aulus Gellius*, Oxford, Oxford UP, 2004, p. 223-245.
- , « Lucius' Kinship Diplomacy: Plutarchan Reflections in an Apuleian Character », dans Lukas De Blois (dir.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Leiden/Boston, Brill, t. 1, *Plutarch's Statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects*, 2004, p. 261-273.
- , « Il romanzo latino », dans Luca Graverini, Wytse Keulen, Alessandro Barchiesi (dir.), *Il romanzo antico: forme, testi, problemi*, Roma, Carocci, 2006, p. 131-177.
- KEULEN, Wytse, NAUTA, Ruurd, PANAYOTAKIS, Stelios, *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaïke Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006.
- KIRICHENKO, Alexander, « *Asinus Philosophans*: Platonic Philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107.
- , *A Comedy of Storytelling. Theatricality and Narrative in Apuleius' Golden Ass*, Heidelberg, Winter, 2010.
- KRABBE, Judith K., *The Metamorphoses of Apuleius*, New York, Peter Lang, 1989.

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

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

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

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

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



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



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

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

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

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



## INDEX DES ŒUVRES D'APULÉE

### *Apologie*

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

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

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

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

### *Métamorphoses*

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



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

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

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



## INDEX LOCORUM

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

Corpus Hippocraticum 70.

Damascius 199.

Diodore de Sicile 88, 163, 230.

Diogène Laërce 86, 89.

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

Dion Chrysostome

*Or.* 60.10 – 20 ; 71.2 – 23.

Fronton 34, 54, 134, 149.

Hérodote

I.105 – 218 ; II.81 – 110.

*Historia Augusta* 290.

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

Horace 134, 139, 141

*Epod.* 17.16 – 277.

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

Isocrate 10, 110.

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

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

Justin 77, 218, 285, 289.

Juvénal 28, 141.

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

Lucien 35, 62, 101.

*Le Pêcheur* 44-45 – 202.

*Le Rêve* 5 – 217.

Lucrèce 34, 69, 74, 219.

Macrobe

*Saturn.* VII.3.23 – 9, 17.

*Somn.* I.2.8 – 290.

Martial 278.

Maxime de Tyr 98, 120, 154, 161, 286.

Nicomaque de Gerasa 10, 143.

Numénius 98, 113, 116, 118, 119, 155.

Olympiodore 69, 80, 86, 88, 204.

Ovide 182, 203.

*Met.* IX.666-797 – 182 ; X.274-278 – 182 ; XV.75-142 – 242.

Pausanias

I.14.7 – 218 ; II.2.3 – 162.

Philon d'Alexandrie 166, 238, 239, 285.

Philostrate 18, 34.

Photius 9, 117.

Platon 33, 35-55, 60-63, 71, 73-76, 78-94, 96, 98, 100, 103, 104, 106, 107, 113-122, 127-131, 133-141, 143-146, 148-161, 164-167, 170, 179, 184, 189, 196-199, 209-210, 223, 229, 231, 233, 237, 251, 254, 262, 266, 280, 285-289.

*Alcibiade* I.127e – 78 ; I.132b-133c – 68 ; I.133c – 92.

*Apologie de Socrate* I.18 – 43 ; I.21a – 157 ; 2.18b – 43 ; 2.19 – 94 ; 5.20d – 96 ; 22c 63 ; 9.23c – 94 ; 10.23d – 43 ; 11.24c – 43.

*Banquet* 180c – 243 ; 180d-e – 180 ; 181a-d – 180 ; 186a-b – 180 ; 202-204 – 156 ; 202d-203a – 160 ; 202e – 153 ; 203a – 167 ; 203d – 145 ; 209e – 231 ; 210a-e – 231.

*Charmide* 164e-165a – 202.

*Cratyle* 187-188.

*Critias* 209.

*Criton* 128.

*Gorgias* 484b-486c – 281 ; 511d – 209.

- Hippias mineur* 23, 58.  
*Lettres* II.312e – 76, 149; VII.341d – 229.  
*Lois* I.631c – 252; II.656d-e-657a-b – 140; X.899a – 161; 909b – 146.  
*Lysis* 134.  
*Phédon* 10; 64e-66d – 243; 67b1-2 – 91; 80c – 209; 81e – 130; 107d – 155.  
*Phèdre* 229a-b – 130; 229e – 202; 244a-d – 160; 245 – 64; 247b-c – 76; 248a – 254; 249b-c – 155; 260b-e – 45, 46; 261a – 45; 266b – 61; 270a-e – 46; 271c – 46; 274c-275b – 209; 276e-277 – 46; 279b-c – 245.  
*Philèbe* 209.  
*République* II.377b-378e – 139; IV.439d-e – 210; IV.441e – 224; VI.485a-b – 60; VI.490a-b – 35; VI.509d-510b – 282; VI.782c – 213; VII.514a-b – 133; VII.514a-517c – 282; VII.532 – 44; VII.537c – 41; IX.572e-573c – 136.  
*Théétète* 150c – 159; 155d – 63; 176a-b – 152; 176b – 265.  
*Timée* 22b-d – 110; 24 – 209; 28c2-4 – 228; 30b – 156; 40c – 161; 41c – 153; 41c-d – 252; 45b-46b – 69; 68e-69a – 75; 90d – 155; 91b – 71.  
 Pline l'Ancien 66, 67, 107, 111, 134.  
 Pline le Jeune 134.  
 Plotin 150, 271.  
 Plutarque 16-18, 28, 62-65, 75, 78-80, 83, 85, 87, 98, 104, 112, 114, 115, 117-121, 149, 153-155, 158, 159, 161, 162, 187, 197, 285.  
*Adu. Col.* 65, 71.  
*De an. Procr.* 1023e – 71.  
*De audiendis poetis* 17d – 65.  
*De cap. ex inim. ut.* 90c9 – 49.  
*De def. or.* 413b – 122; 414e – 154; 415 – 79; 416d – 162; 419 – 104; 435e-436a – 49.  
*De E* 385c – 63.  
*De Is. et Os.* 1.351c-d – 81; 2.351f – 265; 3.352a – 261; 3.352c – 266; 4.352c-6 – 242; 10.354e – 110; 27 – 159; 360d – 104; 362e – 209; 371b-c – 208; 52 – 230; 78.383a – 271.  
*De prim. frig.* 955c – 65.  
*De sera num. uind.* 550d – 254.  
*De superst.* 169e – 254.  
*De uirt. mor.* 4-6 – 117; 443a-444a – 253.  
*Mor.* 887c – 88.  
*Quaest. conu.* V.7.680d – 64; VII.1.700b6-7 – 49; VIII.729d – 106.  
*Quaestio Platonica* I.999c – 158.  
*Soc.* 588d-e – 157.  
*Sylla* 26 – 62.  
*Vit. Cam.* 6.6 – 65, 78.  
*Vit. Pericl.* 8.2 – 49.  
 Porphyre 24, 77.  
*De abst.* I.29.3 – 282.  
*Vit. Plot.* 24 – 62.  
*Vit. Pyth.* 49 – 166; 53 – 117.  
 Posidonius 80, 155, 254.  
 Proclus 69, 80, 199, 289.  
 Quintilien 36, 38, 49, 62, 134.  
 I, 9, 2 – 135; II.20.9 – 61; V.11.17-19 – 135; X.1.75 – 85; XII.1.30 – 38; XII.4 – 36; XII.11.21 – 23; XII.11.22 – 72.  
 Sénèque 62, 67, 69, 249, 288.  
*Ep.* 52.10 – 226; 58.30-31 – 86; 77.10 – 138; 89.5 – 253; 107.9 – 249; 108.6 – 60.  
*Quaest., nat.* I.16.1 – 202; I.17.5 – 69, 202.

Sextus de Chéronée 16, 17, 83, 85, 87.

Sextus Empiricus 24.

Sidoine Apollinaire 9, 10, 17.

Silius Italicus 217.

Sinesius 278.

Strabon 29, 56, 62.

Tibulle 134, 138, 139.

Valère Maxime 240.

Varron 46, 52, 64, 73, 83, 85, 106, 107,  
121, 141, 181, 197, 278, 288.

Virgile 283.

Xénocrate 104, 114, 253.

Xénophon 55, 85, 217.

Zénon d'Élée 83, 84, 88.

Zénon de Citium 83, 84, 92, 187, 254.

## TABLE DES MATIÈRES

Note éditoriale .....	8
Introduction .....	9
<i>Status quaestionis</i> .....	9
Les ouvrages philosophiques.....	10
Les <i>Florides</i> .....	13
Les <i>Métamorphoses</i> .....	13
Περὶ ἐρμηνείας .....	14
Tension entre hétérogénéité et unité.....	14
<i>Philosophia</i> : une clé herméneutique du <i>corpus</i> d'Apulée ? .....	20

### PREMIÈRE PARTIE

#### APULÉE, *PHILOSOPHUS PLATONICUS*

Chapitre 1. La définition du <i>philosophus</i> selon Apulée.....	33
L'orateur : l' <i>auctoritas</i> de Platon.....	35
Le savant : l' <i>auctoritas</i> d'Aristote .....	62
Le prêtre : l' <i>auctoritas</i> de Pythagore.....	76
Chapitre 2. Les figures idéales du philosophe : la filiation intellectuelle d'Apulée.....	83
Platon .....	86
Socrate et les cyniques.....	92
Pythagore et la tradition des « hommes divins » .....	103
La généalogie du platonisme et la place de Socrate à l'intérieur de celle-ci.....	114

### SECONDE PARTIE

#### LES *MÉTAMORPHOSES*, UN « ROMAN » PLATONISANT ?

Chapitre 1. Mises à distance du platonisme et héritage culturel .....	127
Le personnage de Socrate au livre I et le <i>Criton</i> de Platon .....	128
Les ruades de l'âne.....	130
La caverne des brigands .....	133
La tyrannie.....	136



Chapitre 2. La tradition orphico-pythagoricienne et platonicienne :	
sa réécriture dans les <i>Métamorphoses</i> .....	143
La tripartition de l'univers .....	145
La figure de Cupidon aux livres IV-VI.....	156
La figure platonisante d'Isis au livre XI.....	158
Chapitre 3. Le cheminement de Lucius au livre XI .....	213
Une rupture nécessaire.....	214
Le changement d'attitude de Lucius.....	229
La triple initiation de Lucius : la voie de la sagesse?.....	251
Conclusion .....	285
Bibliographie .....	293
Textes anciens .....	293
Apulée .....	293
Autres auteurs antiques.....	298
Études critiques.....	302
Index des œuvres d'Apulée.....	325
Index locorum .....	331
Table des matières .....	335