

Finir en beauté : l'immortalité de l'homme d'État (Cicéron), la postérité du poète (Ovide) & le retour au forum de l'avocat (Apulée)

Florian Audureau



Nicolas Lévi, *La Révélation finale à Rome. Cicéron, Ovide et Apulée*, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014, 538 p., EAN 9782840509455.

Pour citer cet article

Florian Audureau, « Finir en beauté : l'immortalité de l'homme d'État (Cicéron), la postérité du poète (Ovide) & le retour au forum de l'avocat (Apulée) », Acta fabula, vol. 20, n° 3, « Clap de fin », Mars 2019, URL : <https://www.fabula.org/revue/document12055.php>, article mis en ligne le 01 Mars 2019, consulté le 15 Mai 2025, DOI : 10.58282/acta.12055

Finir en beauté : l'immortalité de l'homme d'État (Cicéron), la postérité du poète (Ovide) & le retour au forum de l'avocat (Apulée)

Florian Audureau

Dans cet ouvrage, Nicolas Lévi offre trois études distinctes des récits de révélation dans la littérature latine (Cicéron, « Le songe de Scipion, » *De republica*, VI ; Ovide, « Le discours de Pythagore », *Métamorphoses*, XV ; Apulée, « Le livre d'Isis », *Métamorphoses*, XI). Un chapitre préliminaire permet d'envisager la problématique en rapport avec l'histoire littéraire antérieure et les modèles grecs, et définit également les caractéristiques formelles du genre. Chaque étude est ensuite organisée selon un plan systématique en trois parties d'une grande efficacité méthodologique (chap. 2 à 4 sur Cicéron ; 5 à 7 sur Ovide ; 8 à 10 sur Apulée). Après un premier chapitre exposant dans les grandes lignes le contexte social, intellectuel et religieux et opérant une analyse séquentielle du texte, les chapitres suivants se déploient dans deux directions : d'abord en explorant de manière transversale le contenu philosophique ou religieux de la révélation et en la mettant en rapport avec les autres productions de l'auteur ; ensuite en resituant la révélation finale dans l'économie globale de l'œuvre étudiée. Le grand mérite de cette approche est de conjointre la méthode philosophique et l'analyse littéraire. Chaque partie s'achève sur un tableau fonctionnel déclinant les caractéristiques de la révélation cicéronienne, ovidienne ou apuléenne selon quatre catégories : confirmation, infirmation, résolution, transfiguration. Une seule de ces études, riches, complexes, fines et nécessitant des trésors d'érudition, serait en soi un bien précieux pour le lecteur. Aussi l'ouvrage de N. Lévi force-t-il le respect et constitue-t-il une performance remarquable !

On trouvera dans la conclusion une synthèse comparative claire et efficace où sont évalués les différents textes dans leur fonction de révélation, dans leur rapport à l'économie de l'œuvre et dans leur lien avec la pensée de l'auteur et de ses contemporains (p. 455-467). N. Lévi développe ici une véritable démarche comparatiste le conduisant à singulariser la révélation donnée par le Pythagore d'Ovide en comparaison des deux autres textes. Cette singularité se fait à deux niveaux. D'abord, la révélation de Pythagore évacue la transcendance, si bien que « tout se joue sur la scène immanente de ce monde et des forces du

renouvellement qui l'animent (...); et sur cette scène toutes les individualités sont destinées à se fondre dans le grand continuum vitaliste, sans perspective d'arrachement au cycle de la métempsycose et de la contemplation du divin » (p. 457). Au contraire, le songe de Scipion et la théophanie d'Isis offrent une issue de secours dans la contemplation du divin ou dans sa révélation. En plus de cette distinction dans son contenu, « de manière paradoxale, l'apocalypse ovidienne est une révélation finale qui, loin d'illuminer le sens général de l'œuvre, le constitue en problème » (p. 460). Le génie d'Ovide est précisément dans cette capacité à mettre en doute le sens : la révélation ne résout rien. Au contraire, la révélation d'Isis ouvre la voie à une élucidation rétrospective et constitue « un principe d'illumination totale de l'œuvre » (p. 454).

Dans ce compte-rendu critique, il s'agira de suivre l'ordre chronologique retenu par l'auteur mais en regroupant Cicéron et Ovide dans un même ensemble. Deux raisons motivent ce choix : d'une part, présenter conjointement les auteurs du i^{er} siècle av. J.-C., chez qui le pythagorisme est le plus saillant et où le thème de l'immortalité est fondamental, et traiter séparément l'auteur du ii^e siècle, dont l'inspiration isiaque relève d'un autre imaginaire religieux ; d'autre part, jouer le jeu du compte-rendu *critique* et ne pas simplement reproduire les résultats obtenus. Nous souhaiterions ainsi apporter une perspective différente sur Apulée en interrogeant le statut de la révélation et son contenu.

La révélation pythagoricienne de l'immortalité de l'âme (Cicéron)... ou de ses transformations (Ovide)

Le « Songe de Scipion » est un récit de révélation en rêve concluant le *De Republica* de Cicéron¹. En s'endormant après une discussion qui avait évoqué son aïeul Scipion l'Africain (236-183) — le vainqueur de Carthage et une figure historique aussi célèbre et importante pour les Romains qu'un Charles de Gaulle pour les Français — Scipion Émilien (185-129) le voit apparaître dans son rêve et reçoit de lui une révélation cosmologique sur la composition de l'univers, son organisation en neuf sphères et l'harmonie céleste qui s'en dégage (p. 69-101). Cette révélation se double d'une seconde, de nature eschatologique, portant sur le devenir céleste de l'âme : l'âme est immortelle et regagne le ciel après qu'elle a consacré sa vie à de glorieuses actions. La fonction de cette révélation cosmologique à la fin d'un

¹ Cicéron, *La république*, VI, trad. Esther Bréguet, Paris, France, Les Belles Lettres, 1980.

ouvrage de philosophie politique consiste en fait à inscrire l'organisation de la cité dans une réalité naturelle cosmique. Cette articulation du politique et du cosmologique s'accompagne d'un impératif dans la conduite de sa vie : mériter le ciel par ses actions. Dans le chapitre 4, N. Lévi développera amplement les différents axes de signification du « Songe » : les enjeux politiques pour définir la cité et le citoyen idéal (p. 160-169) ; les enjeux éthiques concernant la coexistence de la *vita activa* et de la *vita contemplativa* (p. 169-180) et les enjeux eschatologiques avec le refus de la vaine gloire et la possibilité d'atteindre à l'éternité (p. 180-184). Par sa conception du politique enraciné dans un ordre cosmologique, Cicéron adresse à ses contemporains, à l'époque où la crise de la république frappe les Romains, un discours aux antipodes du *De rerum natura* épicurien de Lucrèce (p. 117-121). Ces deux textes sont contemporains et Cicéron venait d'achever la lecture de Lucrèce au moment où il commençait son propre ouvrage en mai 54 (p. 118). Outre l'opposition à l'épicurisme, N. Lévi aborde la question des liens de Cicéron avec le scepticisme de la Nouvelle Académie et le néopythagorisme latin (p. 121-124). En effet, l'immortalité de l'âme proclamée dans le « Songe » ne cadre pas avec les influences sceptiques que l'on décèle chez Cicéron. N. Lévi va néanmoins s'appuyer sur ses autres œuvres pour montrer que l'affirmation de l'immortalité de l'âme est une constante dans la pensée de Cicéron mais qu'elle comporte deux pôles, l'un sceptique, l'autre dogmatique (p. 124-142). À cela s'ajoute un autre problème lié au scepticisme antique, celui de la divination, sous-jacent à l'invention d'un songe apocalyptique (p. 142-153). Cicéron lui-même est l'auteur d'un *De divinatione* prenant la forme d'un dialogue avec son frère Quintus. N. Lévi propose de lire ce dialogue comme l'expression d'une tension à l'intérieur même de la pensée de Cicéron entre une tendance sceptique et une tendance dogmatique, sans que celui-ci ait définitivement tranché en un sens. Ce faisant, le « Songe » ne peut être considéré comme une pure fiction littéraire, mais exprime bel et bien les conceptions religieuses intimes de Cicéron.

À plusieurs reprises, N. Lévi compare la relation entre Scipion et son aïeul au rapport du « myste » (l'initié) et du « mystagogue » (p. 95, N. Lévi emploie les guillemets). Il revient plus précisément sur le lien problématique du « Songe » avec les cultes à mystères quand il rapporte et critique les thèses de Wojaczek — lequel a proposé une lecture systématique du « Songe » comme d'une transposition fictive d'une initiation aux mystères² (p. 106-108). Sans y souscrire totalement, il en conserve néanmoins l'idée d'une étroite relation entre les mystères et le « Songe ». Cette adhésion partielle mériterait d'être mieux argumentée et la signification de « mystère », telle que pouvait la comprendre Cicéron, devrait être mieux définie. Mais on comprendra que la place manquait à l'auteur tant les mystères sont un

² Günter Wojaczek, « ΟΡΓΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ. Zur philosophischen Initiation in Ciceros Somnium Scipionis », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 9, 1983, p. 123-145 (partie I) et 11, 1985, p. 93-128 (partie II).

vaste problème pour l'historien des religions³. Pour un lecteur non spécialiste de l'Antiquité, vite séduit par l'imaginaire des « religions à mystères », nous ne mentionnerons que certains éléments critiques. (1) Wojaczek s'inscrit dans la continuité des travaux de Merkelbach, qui cherchait à prouver que les différents romans grecs conservés constituaient en réalité les supports liturgiques des grandes religions à mystères⁴, thèse évidemment excessive et largement contestée. Cette filiation nous renseigne, en fait, sur la tentation moderne de réduire certaines réalités intellectuelles antiques à un « mystère », en particulier dès qu'il s'agit de « magnifier » le sujet dont on traite, et c'est moins la réalité sociale ancienne que notre imaginaire qui apparaît alors. (2) La reconstitution des mystères antiques est largement tributaire d'un document pour lequel les problèmes herméneutiques sont assez importants, le « Livre d'Isis » dans les *Métamorphoses* d'Apulée (voir *infra*). (3) Les réactions de Scipion lors de l'apparition (effroi, larmes, émerveillement), même si on peut les retrouver dans des contextes de mystères, n'ont rien de spécifiquement mystérieux : il s'agit davantage de réactions attendues dans le cadre des épiphanies divines. (4) La règle du silence (*favete linguis*, p. 107) n'est pas non plus spécifique aux mystères : une cérémonie religieuse romaine classique implique un strict respect du silence de la part de l'assemblée pendant qu'on récite les prières. (5) C'est pendant la période impériale que se diffusent et deviennent populaires les cultes à mystères mais également une « mystérisation » du discours sur les cérémonies religieuses et les cultes. Cette évolution de la terminologie n'implique pas nécessairement une transformation du contenu des cérémonies⁵. Autrement dit, en fonction des époques, la signification du mot *mysterion* ne recouvrera pas les mêmes réalités et n'aura pas la même portée. Il me semble donc que le rapprochement du « Songe » avec les mystères coure le risque de l'anachronisme, révélé à juste titre par N. Lévi quand il s'agit de la typologie des songes telle que nous la transmet le néoplatonicien Macrobie (370-430) dans son commentaire au *Somnium Scipionis* (p. 101-105).

Pour son analyse de la révélation de Pythagore (Ovide, *Mét.* XV, 60-478⁶), N. Lévi appuie son analyse sur l'intertextualité qu'entretient ce passage avec les textes épicuriens contemporains, en particulier Lucrèce (p. 208-248). Ovide se positionne ouvertement à contre-pied du « modèle lucrécien » (p. 210) et développe une

³ Sur ces problèmes, nous renvoyons donc à la lecture de travaux récents présentant les orientations actuelles de la recherche : Nicole Belayche et Francesco Massa (dirs.), *Dossier : les « mystères »*. *Questionner une catégorie*, Paris, France, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Mètis »), 2016 ainsi qu'au colloque qui vient de se tenir à l'École Pratiques des Hautes Études : « Les mystères au iie siècle de notre ère : un "mysteric turn" ».

⁴ R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin, Beck'sche, 1962.

⁵ Ainsi Plutarque (ie siècle), *Banquet des sept sages* 158e évoque des cultes agraires en des termes parfaitement neutres mais Thémistios (ive siècle), Θέσις εἰ γεωργητέον 349a-c, les transforme en véritables cultes mystérieux et les rattache à des cérémonies orphiques.

⁶ Ovide, *Les métamorphoses. Tome III, XI-XV*, trad. Georges Lafaye, éd. Henri Le Bonniec, Henri Goelzer, Paris, France, les Belles lettres, 1991.

révélation centrée sur le thème du végétarisme. Celle-ci se divise en quatre séquences : 1) condamnation de la consommation de viande (v. 75-142) ; 2) justification de l'interdit par l'affirmation de la métempsychose (v. 143-175) ; 3) glissement de la métempsychose vers le thème plus général du changement universel (v. 176-452) ; 4) invitation renouvelée au végétarisme (v. 453-478).

Le discours de Pythagore est adressé à Numa, le roi qui donna à Rome ses institutions religieuses, mais tranche avec le reste du livre XV, où auront lieu le catastérisme de César, l'annonce de l'apothéose d'Auguste et l'auto-affirmation de l'immortalité du poète. Un problème majeur de ce texte, en effet, concerne le « pythagorisme » feint ou réel de l'auteur. De fait, la révélation présente plusieurs effets de décalage par rapport aux attendus d'un lecteur connaisseur de Pythagore. Ainsi, le discours du philosophe de Samos ne se pose-t-il pas en opposition aux récits mythologiques des poètes (p. 300-305). Au contraire, il les reconduit et les *vates* sont alors confirmés dans leur capacité à énoncer la vérité. D'autre part, là où un vrai problème se présente, c'est dans l'absence d'une transcendance : le thème du changement perpétuel fonctionne dans l'immanence la plus stricte et ne laisse entrevoir aucune issue, aucune transcendance, aucun dépassement possible de l'humaine condition vers une quelconque forme d'immortalité. *In fine*, cette révélation pythagoricienne, réduite au végétarisme, ne reconduit pas le fameux adage enjoignant à s'assimiler au divin (ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ) sur lequel se fondait le régime alimentaire du philosophe⁷. Toutefois, il ne faut pas voir dans cette réappropriation de l'élément pythagoricien une parodie de la part d'Ovide : N. Lévi insiste sur la présence régulière et sincère de cette philosophie dans l'œuvre ovidienne (p. 259-271). Il y a plutôt ici exposition d'un pythagorisme adapté aux contraintes imposées par le cadre narratif et thématique des *Métamorphoses*. On pourrait ajouter également « cadre politique », mais cet aspect, même s'il est mentionné à certains endroits (p. 237-240, p. 247) n'est pas approfondi, N. Lévi privilégiant l'analyse philosophique sur l'analyse sociale. Or, la dimension politique représente peut-être une clé de lecture complémentaire utile pour le livre XV et les problèmes que pose la révélation : l'échec de la révélation pythagoricienne sur le végétarisme, livrée à un roi donnant à Rome ses institutions sacrificielles, pourrait être l'écho du couple Sibylle-Apollon du livre XIV (v. 101-153), où se trouve à nouveau le leitmotiv ovidien de l'immortalité et où se lit en filigrane la tension entre le poète inspiré (Ovide) et le pouvoir impérial, qui veut contrôler la parole (Auguste).

⁷ Sur la question des significations religieuses du végétarisme pythagoricien, voir Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972.

La révélation d'Isis & la révélation d'Osiris (Apulée)

La troisième étude est consacrée à un auteur du ii^e siècle déroutant à plus d'un titre. Apulée (123-170) est un philosophe médio-platonicien dont on a conservé notamment quelques opuscules sur l'univers (*De mundo*) et sur la théologie et la démonologie platonicienne (*De deo Socratis, De Platone et eius dogmate*), une collection d'anecdotes (*Florida*) ainsi qu'un plaidoyer *pro domo* dans un procès pour magie (*Apologia*)⁸. On lui doit également un récit en prose, rabelaisien par anticipation, les *Métamorphoses*, qui est à la fois une traduction et une adaptation en latin d'un original grec⁹. L'histoire raconte la transformation de Lucius en âne par une magicienne pour châtier sa *curiositas* ; après de nombreuses aventures, l'âne reprendra forme humaine grâce à l'intervention d'Isis au dernier livre.

Ce livre XI, qu'on a pris l'habitude de nommer le « livre d'Isis » et que l'on tient pour une invention d'Apulée, est un document incontournable en même temps que très problématique pour notre connaissance des cultes isiaques. D'autant plus problématique qu'Apulée en dit autant qu'il en fait : « peut-être, lecteur désireux de t'instruire, te demandes-tu avec quelque anxiété ce qui fut dit, ce qui fut fait ensuite. Je le dirais s'il était permis de le dire ; tu l'apprendrais s'il était permis de l'entendre. Mais tes oreilles et ma langue porteraient également la peine ou d'une indiscretion impie ou d'une curiosité sacrilège »¹⁰. De fait, le livre XI contient, pour être bref, 1) une épiphanie d'Isis en songe où la déesse révèle son identité, donne une promesse de salut et demande en échange que Lucius lui consacre « la carrière de sa vie » (*vitae tuae curricula*, XI, 6.5) ; 2) une procession isiaque lors du *navigium Isidis*, fête religieuse printanière, où Lucius retrouve forme humaine et où le prêtre opère une deuxième « révélation » en déchiffrant rétrospectivement le destin de Lucius et une deuxième invitation à entrer dans le collège des prêtres d'Isis ; 3) le récit de trois « initiations » dont on ne peut savoir si elle comprennent ou non des révélations à proprement parler. Le contenu de la révélation théologique d'Isis est inspiré des arétologies isiaques que nous connaissons. Il n'est guère original et relève de la

⁸ Apulée, *Opuscules philosophiques*, éd. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973 ; *Apologie. Florides*, éd. Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

⁹ Pour une édition complète du roman en français, Apulée, *Les Métamorphoses*, 3 vols., éd. Donald Struan Robertson, trad. Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1940-1945 (dans la suite de ce compte-rendu, toutes les traductions sont tirées de cette édition) ; pour des commentaires du livre XI uniquement, John Gwyn Griffiths, *The Isis-Book: Metamorphoses, Book XI*, Leiden, Pays-Bas, E. J. Brill, 1975 ; *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Book XI. The Isis book*, éd. Friedemann Drews, William Stevenson Smith et Ulrike Egelhaaf-Gaiser, Leiden, Pays-Bas, E. J. Brill, 2015.

¹⁰ Apulée, *Mét.* XI, 24.5 : *quaeras forsitan satis anxie, studioso lector, quid deinde dictum, quid factum; dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire. sed parem noxam contraherent et aures et linguae illae temerariae curiositatis. nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore diutino cruciabo.*

conception juridique et contractuelle régissant les rapports entre l'être humain et une divinité. Le contenu de la révélation philosophique du prêtre est plus intéressant et plus problématique : il pose l'existence de deux *Fortunae* en conflit et considère la *disciplina* sacerdotale, qu'il compare à une *sancta militia* (XI, 15.5), comme clé du bonheur (p. 350-361 pour l'analyse de N. Lévi). La troisième partie brille en revanche par l'absence de révélation. Les initiations sont en fait la conséquence de l'épiphanie isiaque et de l'interprétation sacerdotale.

Comme pour les deux précédentes études, le chapitre 8 est une présentation historique générale suivie d'une analyse séquentielle (p. 315-377). Le chapitre 9 se concentre sur la théologie platonicienne d'Apulée (p. 379-420). Enfin, dans le chapitre 10, N. Lévi procède à partir du livre final à une lecture rétrospective des *Métamorphoses* pour décoder les effets d'anticipation. Ce chapitre 10 prend ainsi acte de la révélation finale pour en faire une clé de lecture générale des *Métamorphoses*, ce qui permet de réinvestir la théologie apuléenne dans les différents épisodes et de redonner une unité thématique, narrative et symbolique à la composition générale. Ce faisant, on ne peut plus souscrire à un parti-pris de la critique qui voyait dans le livre XI « une sorte d'appendice religieux artificiellement plaqué sur le reste de l'œuvre » ou « une fin "tangentielle" ne parvenant pas à produire une unification et une élucidation finales » (p. 421). En effet, on remarquera facilement que le trajet qui s'accomplit entre le début du récit et sa fin correspond à une transition des *serviles voluptates* vers une *inexplicabilis voluptas* et d'une *curiositas* déplacée, caractéristique de la *magia*, vers un savoir révélé, évolution narrative en conformité avec les réflexions éthiques et la hiérarchie des formes de connaissances dans le médio-platonisme (p. 422-432). L'opposition est donc constitutive de l'organisation de l'œuvre et répond à un dessein philosophique. Dans cette mise en récit d'une pensée éthique et épistémologique, la *Fortuna* occupe un rôle narratif capital : rien n'est sûr, tout est contraire, les péripéties illustrent les incertitudes des bonnes comme des mauvaises situations. La *Fortuna* est l'adversaire dont se plaint régulièrement Lucius, une *Fortuna caeca* qui se transforme en *Fortuna videns* avec l'intervention providentielle d'Isis. Le jeune Lucius passe ainsi progressivement d'une vie dissolue à la *disciplina* d'une vie bien ordonnée.

Sur cette base théorique solide, N. Lévi va souligner l'unité de composition de l'œuvre en développant une herméneutique double : il s'agira d'une part d'analyser des épisodes à l'intérieur du récit et d'autre part des éléments paratextuels (p. 432-452). L'ensemble de ces éléments font du livre XI la clef de voûte des *Métamorphoses* : Isis *confirme* la leçon administrée à Lucius et *infirme* l'apparent désordre d'un monde soumis à la *Fortuna caeca* en apportant aux pérégrinations de l'âne une *résolution* (p. 453); en même temps s'opère la

transfiguration des éléments narratifs antérieurs « dans une autre économie signifiante » (p. 454), à savoir l'institution d'une vie religieuse après la vie dissolue du jeune Lucius.

Il n'y a pas lieu de revenir sur cette analyse littéraire incontestable et convaincante si ce n'est pour insister sur la diversité des degrés de lecture et pondérer certaines conclusions. En effet, les lectures allégoriques, à la recherche de la « substantifique moelle », privilégient le sens au détriment de la forme. La tension entre le sérieux et la légèreté est pourtant indissoluble. N. Lévi insiste sur l'aspect sérieux de l'œuvre, ce qui est une réaction bienvenue à un courant de la critique ne voulant voir dans les *Métamorphoses* qu'une parodie moqueuse. Pourtant, tout en décryptant le contenu philosophique du parcours de Lucius, il ne faut pas manquer de relever les effets de distanciation à la lecture, notamment dans les résultats avant tout concret et matériel que procure l'adhésion aux cultes d'Isis. La légèreté elle-même n'est pas qu'affaire de divertissement mais doit être prise au sérieux et implique d'envisager les multiples initiations avec une part de réserve. Ce regard distancié que nous suggère le récit pourrait être lui-même une leçon de sagesse, une invitation à ne pas prendre trop au sérieux la dimension initiatique. Ainsi, alors qu'il vient de décrire son expérience comme une traversée de l'au-delà, Lucius ajoute : « Voilà mon récit, et ce que tu as entendu, tu es condamné pourtant à l'ignorer¹¹ », comme si le modèle lui-même de la traversée de l'au-delà n'était qu'une approximation à prendre avec précaution et pouvant conduire à des méprises. D'autre part, les cérémonies, si majestueuses soient-elles, ont surtout pour résultat d'intégrer Lucius à un groupe et de lui offrir un succès financier et professionnel (XI, 28.6). Enfin, à rebours de la lecture rétrospective que développe N. Lévi, souvenons-nous sur quel épisode s'ouvre le récit : Lucius chemine en compagnie de deux individus en plein désaccord. Aristodème raconte une histoire de magie tenue de main sûre et son compagnon refuse de croire à ce « mensonge véritable » (*mendacium... verum*, I, 3.1). Entre la vérité (Aristodème) et la fiction (le compagnon) se tient Lucius. Cette mise en abîme de la lecture ouvre ainsi les *Métamorphoses* sur un problème d'herméneutique du récit donnant toute sa place à la suspension du sens et à la subjectivité du lecteur. L'analyse de N. Lévi gagnerait donc à prendre davantage en considération la polysémie inhérente au contrat de lecture qu'instituent les *Métamorphoses*.

C'est notamment le cas concernant un point délicat. Dans la perspective de déchiffrement philosophique qu'il a choisie, N. Lévi cherche à résoudre les contradictions qu'il décèle entre le roman et les autres œuvres d'Apulée (p. 380-395). Or, étant donnée l'absence de révélation, il avance alors l'hypothèse audacieuse d'un hermétisme latent chez Apulée (p. 395-399) : « Apulée

¹¹ Apulée, *Mét.* XI, 24.7 : *ecce tibi rettuli, quae, quamuis audita, ignores tamen necesse est.*

n'a jamais vraiment fait sien la religion isiaque mais y a plutôt vu un moyen de figurer une quête du divin qui reste fondamentalement platonicienne — et hermétique (...). Le dieu-roi d'Apulée dans l'*Apologie* pourrait être le dieu suprême de l'hermétisme, celui qui a été révélé aux hommes par Hermès Trismégiste (...) et la religion hermétique pourrait bien constituer le trait d'union manquant entre quatre figures de l'univers philosophico-religieux d'Apulée : le dieu suprême de Platon, la statuette de Mercure, le couple formé par Isis et Osiris, et enfin Asclépios-Esculape auquel Apulée fut particulièrement attaché » (p. 395-396). Qu'il y ait entre les cultes d'Isis et la représentation que nous en donne Apulée un écart irréductible, c'est un fait assez certain, même si certains éléments ont l'air authentiques (la traversée de l'au-delà, la transformation en image du soleil). Cependant l'hermétisme apparaît ici en *deus ex machina* pour réconcilier l'œuvre littéraire, les ouvrages philosophiques et le plaidoyer *pro domo*, trois genres littéraires bien distincts répondant à des pragmatiques différentes. Ce rapprochement entre Apulée et l'hermétisme n'est pas neuf. Au Moyen-âge, l'*Asclepius*, une traduction latine d'un ouvrage du *corpus hermeticum*, était placée sous l'autorité d'Apulée et était transmise parmi ses œuvres¹². La critique moderne reconnaît unanimement qu'il s'agit d'une fausse attribution. Il y a quelques années, on a voulu revenir à l'opinion médiévale¹³, mais les arguments avancés ne sont pas suffisants¹⁴. Sans adhérer à la thèse d'Apulée traducteur de l'*Asclepius*, N. Lévi souscrit au rapprochement avec l'hermétisme pour recomposer les pièces de la révélation. Quelques précisions s'imposent.

S'agissant d'une part de l'hermétisme et du platonisme : on sait que l'hermétisme emprunte à la philosophie platonicienne sa théologie tout en y apportant des éléments étrangers. Cet « air de famille » entre un orateur romain qui se dit appartenir à la *Platonica familia* (*Apol.* 64) et l'hermétisme peut donc se comprendre. Ce dernier présente un certain nombre d'autres traits et quelques spécificités à garder à l'esprit. Tout d'abord, il ne va pas de soi de le présenter comme une « religion » (p. 396) ou comme un ensemble théorique ou pratique clairement identifiable, dans lequel on peut donc puiser. Il s'agit d'une catégorie progressivement construite. On notera par exemple que les références à Hermès Trismégiste apparaissent plutôt chez les auteurs chrétiens et que les auteurs païens ne le mentionnent pas, sauf dans une allusion chez Jamblique¹⁵. On peut alors songer que les auteurs païens étaient si intimement familiers d'Hermès qu'ils s'en inspiraient sans le citer¹⁶, ce qui serait le cas d'Apulée. Ou bien on peut considérer

¹² *Corpus Hermeticum. Tome II, Traités XIII-XVIII ; Asclepius*, trad. André-Jean Festugière, éd. Arthur Darby Nock, Paris, France, Les Belles Lettres, 1945.

¹³ Vincent Hunink, « Apuleius and the "Asclepius" », *Vigiliae Christianae*, vol. 50 / 3, 1996, p. 288-308.

¹⁴ Mariateresa Horsfall Scotti, « The "Asclepius": Thoughts on a Re-Opened Debate », *Vigiliae Christianae*, vol. 54 / 4, 2000, p. 396-416.

¹⁵ Jamblique, *Réponse à Porphyre* VIII.4, trad. Henri-Dominique Saffrey et Alain Philippe Segonds, Paris, France, Les Belles Lettres, 2013.

que le recours à l'autorité d'Hermès Trismégiste se justifie dans un contexte où est en jeu la définition d'une identité religieuse par opposition à la culture internationale dominante de l'hellénisme romain (ce qui vaut justement dans le cas de Jamblique). Or, si Apulée appartient aussi à une *Hermetica familia*, il est le premier auteur païen connu à s'en inspirer. En fait, la probabilité a l'air assez faible.

Pour ce qui est du rapport entre l'hermétisme et la magie, dans sa défense, Apulée mentionne une petite statuette de Mercure (*Mercuriolum*) qu'il conserverait chez lui, qu'il nomme βασιλεύς et qu'on l'accuse d'utiliser pour des actes de sorcellerie (*Apol.* 61). À partir des travaux classiques de Festugière et Fowden et d'un article discutable d'Hunink¹⁷, N. Lévi rapproche ce passage de l'*Asclepius* 24 où est traitée la fabrication des images cultuelles et de la littérature magique gréco-égyptienne conservée sur des papyrus mentionnant en plusieurs endroits le dieu Hermès (*PGM*)¹⁸. Or, on ne peut pas entièrement réduire les *PGM* à de l'hermétisme. De fait, Fowden proposait une distinction entre les *hermetica* savants, comprenant les textes du *corpus hermeticum*, et les *hermetica* techniques, voire « populaires » (p. 398), comprenant les *PGM* ; mais, ce faisant, il opérait avec deux définitions distinctes de l'hermétisme : dans le premier cas en recourant à une catégorie historique définissant un corpus où le dieu Hermès Trismégiste avait une place prépondérante ; dans le second cas en recourant à une catégorie analytique tendant à considérer comme hermétique une diversité de phénomènes¹⁹. Pour le lecteur non averti, on obtient assez facilement l'illusion d'un vaste ensemble unifié de pratiques et de théorie. En fait, l'apparition du dieu Hermès dans la magie n'est pas nécessairement une preuve d'hermétisme car la magie est une réalité religieuse diffuse dans l'Antiquité : Apulée peut donc très bien utiliser une statuette (magique ? cultuelle ?) du dieu Mercure sans connaître le moins du monde le Trismégiste. Quant au texte de l'*Apologie*, il est trop évasif pour identifier l'Hermès-Mercure dont il est question.

Enfin, s'agissant de l'hermétisme et des cultes isiaques, le livre d'Isis comprend trois « initiations » — qu'Apulée nomme *teletae* (XI, 22.8 ; 26.4 ; 29.1) en le transcrivant à

¹⁶ Anna Van den Kerchove, « Papyrological Hermetica », *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 83 / 1, 2017, p. 110-112 utilise cet argument pour l'analyse d'un document crucial mais compliqué.

¹⁷ André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 2006 (1944-19541 en 4 vols.), Paris, France, les Belles Lettres ; Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Cambridge Cambridgeshire, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 1986 ; Hunink, *art. cit.* Sur Fowden, voir l'important compte-rendu Robin Lane Fox, « Review of The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind », *The Journal of Roman Studies*, vol. 80, 1990, p. 237-240.

¹⁸ Voir Festugière, *op. cit.*, p. 281-308 et plus récemment Emilio Suárez de la Torre, « Hermes en los papiros griegos de contenido mágicos », in Emilio Suárez de la Torre, Ana Isabel Martín Ferreira, Cristina de la Rosa Cubo, (dirs.). *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, p. 275-289.

¹⁹ Pour une mise au point sur l'hermétisme dans le contexte du polythéisme antique, voir Florian Audureau, « Trismégistos : le nom divin, sa circulation et ses contextes », *Revue de l'Histoire des Religions* (à paraître prochainement), où on trouvera davantage de références bibliographiques.

partir du grec — aux *sacra* d'Isis, puis d'Osiris. Mais le texte se faisant de plus en plus elliptique, l'identité de la troisième divinité n'est pas précisée. N. Lévi propose d'y voir une progression platonicienne vers la divinité suprême ineffable, identifiée à celle de l'hermétisme car, au contraire du dieu platonicien, accessible uniquement par un cheminement intellectuel, le dieu de l'hermétisme conjugue la théologie platonicienne avec la révélation. Il envisage également la possibilité qu'Asclepios-Esculape, figure importante de l'hermétisme, ait pu représenter un intermédiaire supplémentaire (lors de la troisième *téléte*?) vers le dieu suprême (p. 399). Or, le texte ne permet pas d'en dire autant. Il n'est même pas dit que les divinités se *révèlent* lors des différentes cérémonies. La description de la première culmine avec l'apparition publique de Lucius « à l'image du soleil » (*ad instar Solis*, XI, 24.4). Le résultat de la seconde a l'air d'inclure Lucius dans une association religieuse et lui vaut, apparemment, un certain succès financier (XI, 28.5). Il est question de « transmission » (*traditio*, XI, 21.7 ; 29.2 ; 29.5) et la première est décrite « d'une certaine manière » (*quodam modo*, XI, 21.7) comme une renaissance, mais c'est moins l'épreuve de la cérémonie elle-même que les conditions de vie qu'implique le statut sacerdotal obtenu qui entraîne les hésitations de Lucius avant sa *téléte* (XI, 19.3). S'agit-il alors d'expériences de révélation ou bien d'un changement de statut social opéré de manière rituelle ? La question des « mystères » à l'époque romaine est extrêmement complexe et l'espace d'écriture ne permet pas ici de s'étendre davantage.

En même temps qu'une préférence pour l'hermétisme, N. Lévi diminue les rapports d'Apulée avec le stoïcisme. Il en parle peu (p. 342, n. 117 ; p. 346 ; 357-359 ; 360 ; 430), du fait que la dimension stoïcienne relève davantage de l'éthique, tandis que l'analyse retenue privilégie la partie théologique, donc le platonisme, voire l'hermétisme. Pourtant, il n'est pas sûr que le stoïcisme soit si facile à éluder. Force est de constater que l'essentiel de la révélation porte sur la *Fortuna* et sur l'attitude éthique à adopter. Or, celle-ci a des airs stoïciens assez marqués : occuper sans rechigner la place assignée par le destin. Inutile de s'interroger sur les raisons de la providence (pas de *curiositas* !). Les deux vies de Lucius ressemblent à deux attitudes par rapport à la *Fortuna*. Pour le dire avec Sénèque : *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*²⁰. La dichotomie entre les deux *Fortunae* pourrait donc être la transposition romanesque de deux subjectivités, celle de « celui qui refuse » (*nolentem*) et celle de « celui qui accepte » (*volentem*).

Au contraire d'Ovide et Cicéron, la composition du livre alterne donc entre dire une révélation portant sur la *Fortuna* et taire des cérémonies dont l'effet consiste à réconcilier Lucius avec la *Fortuna*. La tension entre légèreté et sérieux ne se résorbe pas facilement et le contrat de lecture invite à accepter des lectures multiples. La

²⁰ Sénèque, *Ad Lucilium*, 107.11.

« révélation » apuléenne a l'air tout aussi problématique que celle de Pythagore chez Ovide, mais à un autre niveau. Aussi devrait-on proposer un regroupement différent en mettant ensemble les auteurs dont la révélation est ambiguë (Ovide) ou polysémique (Apulée) et d'un autre côté l'auteur dont la révélation se dit tout entière dans le texte (Cicéron).

Pour terminer, revenons un instant aux dernières lignes d'Ovide et d'Apulée afin de comparer ce qui s'y passe. Après l'apothéose de César et l'annonce de celle d'Auguste, Ovide évoque sa propre immortalisation : « Et maintenant j'ai achevé un ouvrage que ne pourront détruire ni la colère de Jupiter, ni la flamme, ni le fer, ni le temps vorace. Que le jour fatal qui n'a de droits que sur mon corps, mette, quand il voudra, un terme au cours incertain de ma vie : par la meilleure partie de mon être cependant, je serai emporté, immortel, au-delà des astres et mon nom sera impérissable. Aussi loin que la puissance romaine s'étend sur la terre domptée, les peuples me liront, et, pendant toute la durée des siècles, par ma renommée, s'il y a quelque vérité dans les pressentiments des poètes, je vivrai »²¹. Loin des promesses d'immortalité, Apulée s'en tient pour son compte à une ultime « révélation », véritablement finale celle-ci, même si elle n'entre pas dans le cadre générique préalablement défini par N. Lévi. En effet, ébloui par Isis au début du livre, on en oublie souvent de mentionner Osiris à la fin. Or cette « révélation » finale, rapportée au style indirect, est aussi brève qu'explicite : alors que son métier d'avocat était florissant, Osiris apparaîtrait en songe à Lucius et « l'engage sous sa garantie à continuer résolument au forum [sa] carrière d'avocat sans [se] laisser effrayer par les envieuses médisances qu'avaient provoquées dans ce milieu [son] labeur érudit et [sa] culture »²². Au contraire de Cicéron et d'Ovide, où la vie après la mort est véritablement l'enjeu du texte et où l'implication politique du philosophe ou du poète est patente, Apulée n'offre pour image finale que celle d'un avocat studieux, en butte à la mesquinerie sociale, et trouvant dans la discipline quotidienne de quoi persévérer dans son être, avec indifférence pour l'opinion vulgaire.

²¹ Ov. Mét. XV, 871-879 : *lamque opus exegi, quod nec louis ira nec ignis / nec poterit ferrum nec edax abolere uetustas. / Cum uolet, illa dies, quae nil nisi corporis huius / ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi ; / parte tamen meliore mei super alta perennis / astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum. / Quaque patet domitis Romana potentia terris, / ore legar populi, perque omnia saecula fama, / siquid habent ueri uatum praesagia, uiuam.* (Trad. Nicolas Lévi, p. 307).

²² Apulée, Mét. XI, 30.4 : *quae nunc, incunctanter gloriosa in foro redderem patrocina nec extimescerem maleuolorum disseminationes, quas studiorum meorum laboriosa doctrina ibidem exciuerat.* Trad. Valette.

PLAN

- La révélation pythagoricienne de l'immortalité de l'âme (Cicéron)... ou de ses transformations (Ovide)
- La révélation d'Isis & la révélation d'Osiris (Apulée)

AUTEUR

Florian Audureau

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : florian.audureau@orange.fr