

# Magie et recherche de sens en période culturelle anémique : le cas de *L'Âne d'or* d'Apulée

## Magic and the Search for Meaning in a Culturally Anomic Period: The Case of *The Golden Ass* by Apuleius

JEAN-NICOLAS JACQUES

Université de Mayotte

jean-nicolas.jacques@univ-mayotte.fr

### Mots-clés

anomie ; antiquité ;  
hybris ; magie ;  
roman.

Apulée, auteur romain de la fin du II<sup>e</sup> siècle, a découvert, dans le *Lucius ou l'âne* où le pseudo-Lucien de Samosate se moque des superstitions de ses contemporains en ce qui concerne les croyances magiques, le canevas pouvant servir de base afin de décrire les malheurs culturels auxquels mène une société anémique. Entre les récits du pseudo-Lucien et d'Apulée, l'histoire de Lucius transformé en âne change en effet complètement de sens. Le pseudo-Lucien, du fait qu'il appartient encore à la culture rationaliste civique gréco-romaine, ne prend pas au sérieux les pratiques magiques et se moque donc, dans son texte, des (més-)aventures par lesquelles doit passer son héros. Mais Apulée prend, lui, très au sérieux les pratiques magiques. Le héros d'Apulée va en effet s'intéresser d'un peu trop près à la magie parce qu'il cherche à satisfaire à travers elle sa soif de sacré, soit que nul idéal culturel institué n'est plus capable d'éteindre parce que la période de Lucius-Apulée est anémique sur le plan culturel en raison de l'effacement progressif de la croyance culturelle rationaliste civique dans le monde gréco-romain et du fait que cette croyance n'a encore été remplacée par une autre croyance culturelle instituée.

### Keywords

anomie; antiquity;  
hubris; magic; novel.

Apuleius, a Roman author of the late 2<sup>nd</sup> century, discovered in *Lucius or the Ass*, where the pseudo-Lucian of Samosata mocks the superstitions of his contemporaries regarding magical beliefs, the framework that could serve as a basis for describing the cultural misfortunes that an anomic society leads to. Between the stories of pseudo-Lucian and Apuleius, the story of Lucius transformed into a donkey completely changes meaning. Pseudo-Lucian, because he still belongs to the Greco-Roman civic rationalist culture, does not take magical practices seriously and therefore mocks, in his text, the (mis)adventures that his hero must go through. But Apuleius takes magical practices very seriously. Apuleius's hero will in fact become a little too interested in the magic by which he seeks to satisfy his thirst for the sacred, a thirst that no established cultural ideal is any longer capable of quenching because the period of Lucius-Apuleius is culturally anomic due to the progressive disappearance of civic rationalist cultural belief in the Greco-Roman world and the fact that this belief has not yet been replaced by another established cultural belief.

## Introduction

Dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle, Apulée, originaire d'une Afrique du Nord qui faisait alors partie de l'Empire romain, écrit en latin *L'Âne d'or* ou *Les métamorphoses* à partir d'un petit récit écrit en grec, *Lucius ou l'Âne*, que le pseudo-Lucien de Samosate avait écrit peu de temps auparavant. Pourtant, entre les deux versions de ce récit racontant l'histoire d'un jeune homme qui, ayant demandé à subir une métamorphose magique, se retrouve malencontreusement transformé en âne, on assiste à un changement complet en ce qui concerne le sens de ce texte sur le plan culturel. Lucien (ou le pseudo-Lucien si Lucien n'est pas l'auteur de ce texte, mais plusieurs indices semblent indiquer le contraire<sup>1</sup>) appartient à la culture rationaliste civique gréco-romaine, ainsi que le prouvent ses autres textes. Pour lui, cette histoire de magie a donc pour objectif essentiel de se moquer de la folie de ses contemporains consistant à croire en la magie, croyance alors très répandue dans l'Empire romain. Mais la version d'Apulée de cette même histoire montre que ce dernier croit profondément en la magie. Comment expliquer ce changement dans le rapport à la magie entre la version de ce texte du pseudo-Lucien et celle d'Apulée ?

### 1. Lucius en quête d'expériences surnaturelles au moyen des pratiques magiques

Apulée a découvert, dans le *Lucius ou l'Âne* où le pseudo-Lucien de Samosate se moque des superstitions de ses contemporains en ce qui concerne les croyances magiques, le canevas pouvant lui servir de base afin de décrire l'errance et les malheurs culturels auxquels mène une société anomique, c'est-à-dire dénuée de tout idéal culturel institué crédible. Entre le récit du pseudo-Lucien et celui d'Apulée, l'histoire de Lucius transformé en âne change ainsi complètement de sens sur le plan culturel. Le texte du pseudo-Lucien, bien plus court que celui d'Apulée, est en effet un petit récit comique dans le genre « attrapeur-atrapé » où un héros curieux et naïf concernant la magie se voit attrapé à son propre jeu en se retrouvant métamorphosé en âne et où les pratiques magiques se trouvent systématiquement ridiculisées par le pseudo-Lucien. Ce dernier, qui appartient encore à la culture rationaliste civique gréco-romaine, ne prend en effet pas du tout au sérieux la magie et rit donc des (més-)aventures par lesquelles doit passer son héros métamorphosé en âne.

Mais Apulée prend, lui, très au sérieux la magie. Le Lucius d'Apulée est en effet fort curieux des pratiques magiques qui connaissent alors, en même temps que les cultes à mystères, souvent de provenance orientale, un développement sans précédent dans l'Empire romain où la culture rationaliste civique gréco-romaine était progressivement en train de s'éteindre. En manque d'absolu du fait que sa période culturelle se trouvait être anomique sur le plan culturel, le Lucius d'Apulée va donc chercher à satisfaire sa soif de sacré dans ces pratiques occultes qui pullulaient alors dans l'Empire romain. Étienne Wolff, dans son livre sur les romans gréco-romains, a bien perçu cette dimension de quête culturelle (spirituelle, pourrait-on dire) du récit d'Apulée : « La curiosité de Lucius s'applique surtout au surnaturel : cherchant à approcher le divin, il recourt au raccourci de la magie. La curiosité s'inscrit donc dans le thème plus général de la quête, c'est une des formes que prend la quête » (1997 : 55).

Au début du roman d'Apulée, alors que Lucius chemine vers Hypata, il se joint à deux voyageurs. Tout en marchant, l'un d'eux, Aristomène, raconte une histoire de sorcières à dormir debout. L'autre voyageur ne croit pas du tout à cette histoire mais on constate que Lucius, lui, y croit complètement. De plus, au début du livre II, Lucius apparaît comme très

---

<sup>1</sup> Notamment le style atticiste du texte, caractéristique de Lucien, ainsi que le rationalisme et le comique, typiques aussi de cet auteur.

impatience de découvrir la magie de la Thessalie, terre réputée dans tout le monde grec pour ses pratiques magiques : « Impatient comme toujours, trop curieux de découvrir des faits rares et merveilleux, je me disais que je me trouvais en pleine Thessalie, berceau des incantations magiques, que la terre entière célèbre d'une seule voix (...) » (Berthes ; Guez, 2016 : 601). De même, lorsqu'Apulée rencontre par hasard sa nourrice Byrrhène dans une rue d'Hypata, celle-ci l'avertit de faire bien attention à Pamphilé, la femme de Milon chez qui il loge, parce qu'il s'agit d'une sorcière fortement attirée par les beaux jeunes hommes tels que Lucius et qu'elle risque donc de s'en prendre à lui. Mais Lucius, bien loin d'être effrayé par cette mise en garde, se montre au contraire fort impatient de suivre les leçons d'art magique de Pamphilé :

Voilà ce que me dit Byrrhène, et elle avait l'air vraiment inquiète. Mais moi, curieux comme je suis, à peine entendis-je parler d'art magique, mon idée fixe, que bien loin de penser à me protéger de Pamphilé, je brûlais d'aller suivre ses leçons, volontairement, de mon propre gré, quitte à en payer le prix fort. J'étais prêt à me jeter tout droit au fond de l'abîme. (604)

Plus loin, Lucius presse Photis, la servante de Pamphilé, de lui montrer sa maîtresse en train d'exercer la magie. Ils l'observent ainsi, à travers la fente d'une porte, se transformer en hibou. Fasciné par ce qu'il vient de voir, Lucius dit alors à Photis qu'il veut lui aussi se transformer en hibou et il parvient à la convaincre de procéder immédiatement à sa métamorphose. Mais Photis se trompe alors de boîte de pommade et Lucius, au lieu d'être transformé en hibou, se retrouve ainsi transformé en âne.

### **2. La Fortune règne désormais seule sur le monde**

Comme dans les autres romans gréco-romains (les cinq romans grecs de mariage et le *Satiricon* de Pétrone), le Lucius d'Apulée puis l'âne dans lequel il a été transformé doivent subir toute une série de mésaventures plus terrifiantes (terreur) ou dérisoires (rire) les unes que les autres car Lucius est la victime d'un phénomène de vengeance communautaire en raison de l'« hybris » dont il a fait preuve. Pourtant, contrairement aux autres romans gréco-romains, la faute commise par Lucius déclenchant le phénomène de vengeance communautaire à son encontre n'est jamais expliquée avant le dernier livre du roman d'Apulée où la déesse Isis révèle enfin à Lucius que son « hybris » a résidé dans sa curiosité pour la magie et dans ses amours avec l'esclave Photis. Durant les dix premiers livres de *L'Âne d'or*, on ne sait donc jamais quelle faute contre quelle divinité Lucius a bien pu commettre pour subir une telle avalanche de malheurs.

Si, dans les autres romans grecs ou latins, la Fortune ou le Destin peuvent avoir un rôle en tant que représentants des infortunes arrivant au(x) héros, ces mésaventures sont néanmoins toujours parallèlement prises en charge, dès le début du roman, par une punition culturelle envoyée par un dieu, dieu certes furieux contre l'« hybris » dont le héros a fait preuve dans son domaine de spécialité, mais néanmoins « rassurant » parce qu'appartenant au panthéon culturel gréco-romain familier aux lecteurs ou auditeurs de ces romans. Cela permet ainsi de savoir, dès le départ, qu'on n'est pas en présence d'un phénomène de bouc émissaire réel, mais d'un simple rite de bouc émissaire à l'intérieur d'une culture instituée qui a ainsi pour objectif final non pas le lynchage réel de la personne coupable d'« hybris », comme au moment de l'institution culturelle originelle du rite, mais au contraire la protection finale de celle-ci par l'idéal culturel en vigueur.

Mais, comme l'explique Ken Dowden dans son article « Apulée et le culte », dans les dix premiers livres de *L'Âne d'or*, « les dieux et le culte frappent par leur absence » (2012 : 217). Dowden a en effet calculé le nombre d'occurrences des noms de dieux dans les différents romans grecs et latins pour aboutir à la conclusion suivante : « (...) le monde du discours de Lucius est deux fois moins habité par les dieux que le monde des romans grecs » (216). Dans le roman d'Apulée, seule règne en effet la Fortune avant l'apparition finale d'Isis. Les autres cultes présentés dans les dix premiers livres du roman d'Apulée sont soit des phénomènes de magie noire provoquant la terreur du héros, soit des cultes absolument grotesques comme celui du dieu Rire (« dieu surréel, né de l'imaginaire d'Apulée, auquel les seuls peut-être à avoir jamais cru sont les commentateurs modernes ») (217) et celui de la déesse syrienne portée par des adeptes invertis aussi lubriques que charlatans qui provoquent le rire du lecteur, soit enfin des cultes présentés comme tout simplement faux par Apulée, comme c'est le cas du christianisme professé par la femme du boulanger : « (...) elle dédaignait et piétinait les pouvoirs divins, remplaçant une religion assurée par une présomption mensongère et sacrilège d'un dieu qu'elle professait unique (...) » (Apulée *apud* Dowden, 2012 : 220).

Apulée a en effet pris un soin évident à multiplier les références à la Fortune dans les dix premiers livres de son roman : elle est citée vingt fois, dix-huit fois en excluant l'histoire de Psyché, tout en faisant en sorte qu'aucun dieu traditionnel gréco-romain n'encadre plus, contrairement aux autres romans grecs ou latins parvenus jusqu'à nous, le processus de persécution lancé contre son héros. Résultat : chez Apulée, jusqu'au onzième et dernier livre de son roman, ne règne plus que la Fortune, c'est-à-dire les phénomènes de foule désirant lyncher un bouc émissaire coupable d'« hybris » instituant de toute culture humaine, mais désormais délivrés de tout cadre culturel et donc rituel identifiable qui pourrait venir en limiter le caractère dérisoire (rire comique) ou terrifiant (terreur des larmes tragiques). De ce fait, le processus de persécution culturelle dont est victime Lucius ne peut apparaître au lecteur du roman autrement que comme un phénomène aussi inexplicable qu'insensé, ainsi que l'a remarqué Éric Auerbach :

Quoique Apulée mette fortement l'accent sur le désir et qu'il cherche à l'éveiller chez son lecteur par toutes les épices de son art rhétorico-réaliste, la chaleur et l'intimité humaines en sont complètement absentes et il s'y mêle toujours quelque chose de fantomatique et de sadique ; le désir s'associe à l'angoisse et à l'horreur, à quoi s'ajoute, il est vrai, une bonne part de futilité. Et il en va ainsi dans tout le cours du roman : il est plein de désir, d'angoisse et de futilité. (1977 : 72)

Ainsi, lors de l'épisode de la rencontre avec son camarade d'études Pythias, désormais commissaire de marché et donc contrôleur des prix au marché d'Hypata, Lucius est victime d'une vengeance incompréhensible si l'on ne l'inclut pas dans un processus de vengeance culturelle lancé contre une personne scandaleuse parce qu'ayant fait preuve d'« hybris » :

(...) il dépouille Lucius à la fois de son dîner et de son argent ; il n'est pas question d'un quelconque châtement du marchand, lequel conserve l'argent qu'il a touché ; et, si je comprends bien, Pythias conseille à Lucius de quitter le marché, parce qu'après cet incident les marchands ne voudront plus rien lui vendre et chercheront même à se venger. Toute l'aventure est savamment machinée pour bernier Lucius et lui jouer un tour – mais pour quelle raison, et à quelle fin ? Est-ce méchanceté, sottise, folie ? (74)

## AIC

Or, jusqu'au livre XI de son roman, Apulée prend justement bien soin de n'inclure aucune des mésaventures qui arrivent à son héros dans aucune explication de ce type. Même chose dans l'épisode du dieu rire ainsi que dans tous les épisodes que Lucius voit ou entend raconter. À chaque fois, il s'agit de phénomènes de boucs émissaires qui, n'étant plus encadrés par aucun idéal culturel crédible, n'ont alors d'autre possibilité que d'apparaître dans leur cruauté originelle de vengeance et de meurtres bien réels. C'est pourquoi, comme le signale Auerbach, les phénomènes d'institution culturelle sont dotés, chez Apulée, d'une tonalité cruelle et absurde, le monde « grimaçant et terrible » (72) des dix premiers livres du roman d'Apulée lui rappelant « la cohérence de la folie » (72) des romans de Kafka qui présentent, eux aussi, un univers anémique dénué de toute solution culturelle, monde absurde persécuteur d'un héros apparaissant, lui, comme innocent, voire naïf.

Dans *L'Âne d'or*, le désespoir culturel du héros est en effet complet jusqu'au moment où il se met enfin à croire en une divinité unique :

Entouré par le silence et les mystères de la nuit obscure, je réalisai la pleine puissance de cette déesse souveraine dont la providence régit toutes les affaires humaines (...). Et puisque le destin semblait désormais rassasié de mes innombrables et interminables malheurs et qu'il m'offrait un espoir de salut, si tardif fût-il, je décidai d'implorer l'image vénérable de la déesse qui se présentait à moi. (Berthes ; Guez, 2016 : 784)

C'est alors, et alors seulement, que le très long processus de mésaventures de bouc émissaire qu'a subi Lucius tout au long des dix premiers livres du roman est enfin pris en charge par la déesse (Isis) en laquelle il croit désormais. Celle-ci lui énumère alors les éléments du processus de persécution d'un bouc émissaire envoyé par la Fortune malfaisante par lesquels il a dû passer, permettant ainsi de constater qu'Isis a tout vu et tout pris en compte du processus de vengeance communautaire qu'il a dû subir et dont elle s'apprête à le délivrer : « Brigands, bêtes sauvages, esclavage, courses éreintantes et va-et-vient méandreux, peur de la mort jour après jour, quel profit la Fortune malfaisante en a-t-elle retiré ? Une Fortune clairvoyante (...) t'a désormais recueilli sous sa protection » (793). Désormais Lucius est en effet sauvé par la « Fortune clairvoyante » qu'est la déesse Isis venue à son secours et permettant enfin l'éloignement de lui de la « Fortune malveillante » qui l'avait persécuté tout au long du roman. Cette déesse permet ainsi de faire enfin de lui une personne, non plus scandaleuse sur le plan culturel parce que coupable d'« hybris » comme il l'était auparavant, mais socialement acceptable car désormais consacrée à cette déesse dont il devient l'initié puis le prêtre. On retombe donc, dans le livre XI, sur un schéma classique de roman grec ou latin : une divinité prenant en charge un processus de persécution communautaire (parallèlement à la mauvaise Fortune, comme c'est aussi le cas dans la plupart des romans grecs de mariage) organisé contre un bouc émissaire ayant fait preuve d'« hybris » et ayant, de la sorte, menacé l'ordre culturel de sa communauté humaine, en consacrant désormais celui-ci à son service (dans les romans grecs de mariage, par la consécration finale du couple persécuté au moyen du mariage sous les auspices de la divinité présidant aux unions nuptiales de leur cité).

Mais, au cours des dix premiers livres de son roman, Apulée n'en a pas moins fait passer son lecteur par une transe pré-civilisationnelle dépourvue de tout cadre culturel crédible. Du même coup, il a dévoilé à son lecteur le caractère créateur sur le plan culturel de la transe pré-civilisationnelle libérée par laquelle il l'a fait passer. Mikhaïl Bakhtine a très bien expliqué, avec

Jean-Paul à propos de Shakespeare, cet accès à la transe pré-civilisationnelle libérée par le rire ou par la terreur et permettant la dissolution de tout idéal culturel institué dans un cerveau humain, rendant ainsi possible l'accès de celui-ci à la création culturelle :

(Jean-Paul) parle, en particulier, de la « ridiculisation du monde entier » (« *Welt-Verlächung* ») chez Shakespeare en faisant allusion à ses bouffons « mélancoliques » et à Hamlet. Jean-Paul comprend à la perfection le caractère universel du rire grotesque. « L'humour meurtrier » n'est pas dirigé contre des phénomènes négatifs isolés de la réalité, mais contre toute la réalité, contre le monde achevé en entier. Tout ce qui est achevé est anéanti en tant que tel par l'humour. Jean-Paul en souligne le radicalisme : grâce à lui, le monde entier se transforme en quelque chose d'extérieur, de terrible et d'injustifié, le sol se dérobe sous nos pieds, nous avons le vertige, car nous ne voyons plus rien de stable autour de nous. (1982 : 51)

### 3. Un Empire romain alors en pleine période anomique sur le plan culturel

C'est en effet parce que le monde se trouve désormais dénué de tout idéal culturel crédible que le héros d'Apulée va s'intéresser d'un peu trop près aux pratiques magiques par lesquelles il cherche à satisfaire sa soif de sacré. Cette soif, nul idéal culturel institué n'est plus capable de l'étancher parce que la période de Lucius-Apulée est anomique sur le plan culturel en raison de l'effacement progressif de la croyance culturelle au rationalisme civique dans le monde gréco-romain, croyance n'ayant été encore remplacée par aucune autre croyance culturelle instituée. Voilà en quoi consiste l'« hybris » de Lucius. José Ramón del Canto Nieto, dans son introduction au *Discours aux Grecs* de Tatien (120-173), texte chrétien datant de la même période que *L'Âne d'or*, a décrit cette période anomique située au passage de la culture rationaliste civique gréco-romaine à l'institution du christianisme dans l'Empire romain :

E. R. Dodds a dénommé la période qui suit le déclin du rationalisme grec d'un terme emprunté à la philosophie d'Erich Fromm « époque de peur de la liberté », et celle au cours de laquelle a vécu Tatien d'un terme qui a fait fortune : « époque d'angoisse » (*anxiety*). (...) C'est une période de développement de la superstition, de l'astrologie et de la magie, comme de la croyance en l'action des « daimones ». C'est, pour tout cela – ainsi l'a baptisée le professeur Fernando Gascó – une époque d'« attaque contre la raison. » De la périphérie émergeaient divers cultes orientaux qui encourageaient largement ces croyances et attitudes, parce qu'ils offraient aux hommes diverses alternatives en vue d'un salut personnel, en opposition à une religion politique officielle affaiblie et décadente. (...) Quelques chercheurs (...) pour parler de cette période ont utilisé les termes de « faiblesse » et de « sénilité », et d'autres ont parlé d'« une cité fatiguée ». (...) Dans l'enseignement, le religieux prédomine sur le scientifique, à l'intérieur d'une conception religieuse qui pointe chaque fois plus vers le monothéisme. (2016 : 15-17)

À la fin de son livre, E. R. Dodds évoque les causes sociales à l'origine de cette crise spirituelle d'envergure. La forme culturelle communautaire de la cité grecque puis romaine sur laquelle, depuis Euripide et Socrate-Platon, reposait la culture rationaliste civique gréco-romaine, s'était progressivement dissoute dans le vaste Empire romain au point de perdre la

## AIC

crédibilité qui avait été la sienne au cours des siècles précédents. Gérard Lambin, dans son article sur les romans grecs et latins, explique ainsi :

C'est alors (...) que le déclin relatif de la polis dans un monde grec dominé par la monarchie macédonienne, en attendant la tutelle moins discrète de Rome, tendit à alléger pour les individus le poids des solidarités sociales, économiques et politiques, mais aussi morales, rendues encore plus évidemment caduques par l'élargissement d'un horizon repoussé par Alexandre jusqu'à l'Indus, et par les Romains jusqu'au-delà des terres peuplées par les Barbares celtes, germains ou numides. (1999 : 68)

Lambin signale aussi avec justesse que les romans « sont nés dans un monde où les certitudes liées à la cité des hommes étaient moribondes, et où les certitudes nouvelles liées à la cité de Dieu, que saint Augustin devait défendre en Occident, ne s'étaient pas imposées à tous » (79).

C'est pourquoi, comme l'explique E. R. Dodds, les habitants de l'Empire se trouvaient alors « anxieusement » à la recherche d'une nouvelle forme de communauté humaine reposant sur un nouvel idéal culturel :

L'Église fournissait l'essentiel de ce qui constitue aujourd'hui la sécurité sociale (...). Mais, plus important que tous ces avantages matériels, je pense, était le sentiment d'appartenir à un groupe, que pouvait donner la communauté chrétienne. Les études sociologiques modernes nous ont familiarisés avec le « besoin universel d'appartenir à un groupe », et les manières inattendues dont il peut influencer le comportement des hommes, surtout parmi les habitants déracinés des grandes villes. Je ne vois aucune raison de penser qu'il en allait autrement dans l'Antiquité. Épictète a décrit pour nous la solitude terrible qui accable un homme perdu au milieu de ses semblables. Cette solitude doit avoir été ressentie par des millions d'hommes : les déracinés des centres urbains, le paysan qui vient en ville pour chercher du travail, le soldat démobilisé, le rentier ruiné par l'inflation, l'esclave affranchi. Il se peut que des gens dans cette situation n'aient plus eu qu'une seule solution pour conserver leur dignité et préserver un semblant de raison de vivre : devenir membre d'une communauté chrétienne. (2010 : 145-146)

Les habitants d'un Empire romain désormais « globalisé » perdaient ainsi progressivement la foi dans la science, dans le « logos » (la logique) et dans les dieux traditionnels gréco-romains, qui avait été la leur au cours des siècles précédents et qui avait eu pour cadre communautaire la cité grecque puis romaine. Dans l'espace laissé libre par les ruines de cette croyance culturelle, se mettaient alors à proliférer les pratiques magiques ainsi que les cultes mystérieux orientaux par lesquelles les populations culturellement désorientées de l'empire cherchaient « anxieusement » un nouvel idéal culturel possible. C'est parmi ces croyances orientales que le christianisme allait finalement parvenir à s'imposer :

On vérifie, là encore, l'importance des banquets dans ces cultes de tradition étrangère où il importait si fort de se retrouver entre croyants attachés à leurs usages, en même temps qu'à l'empereur, garant de la paix romaine et vicaire en ce monde du souverain céleste. Mais il s'agit aussi, me semble-t-il, d'un phénomène de société, au sens propre du terme. Dans un monde relativement « globalisé », comme l'était désormais (toutes

proportions gardées) l'Orbis Romanus, la disparition de la cité antique et des relations civiques incitait les gens à se regrouper autrement, pour ne pas dîner seuls (...). (Turcan, 2012 : 144)

Alors que le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. avait signifié la sortie progressive de la culture mythique de la Grèce rurale et clanique afin de grouper les Grecs autour des valeurs rationalistes de la cité, la dissolution de la forme de la cité gréco-romaine dans un empire désormais « globalisé » réalisait donc, à la fin de l'Empire romain, le processus exactement inverse de sortie de la croyance en l'idéal culturel rationaliste civique. C'est pourquoi Robert Turcan, dans son livre portant sur *Les temps de Marc Aurèle (121-180)*, présente cette période comme connaissant « une crise des esprits que hantait tour à tour la quête du surnaturel ou d'un rationalisme autodestructeur poussant au désespoir ou au succès les gnoses les plus insensées » (11). Florissaient alors en effet dans l'Empire romain les cultes les plus divers : gnoses, cultes à mystère (isiasme, mithriacisme), hermétisme, christianisme, etc. Au moyen de ces cultes, les habitants des grandes métropoles de l'empire, pour lesquels l'idéal culturel rationaliste de la cité gréco-romaine avait cessé d'être valide, cherchaient à former de nouvelles communautés afin de remédier à leur isolement et désarroi sur le plan culturel. Chacun devait en effet désormais faire son « salut » culturel, c'est-à-dire donner un sens culturel (un absolu crédible) à sa vie humaine, comme il le pouvait, en bricolant à partir des diverses communautés groupées autour de tel ou tel idéal culturel qui lui étaient proposées sur le vaste marché des cultes, là où il se trouvait dans l'Empire romain. Ainsi Jean Beaujeu, dans son article sur « Les dieux d'Apulée », explique qu'

Apulée (...) vivait dans une époque d'effervescence religieuse, où les hommes cherchaient dans les cultes divers, surtout exotiques, une réponse à leurs aspirations et un remède à leur inquiétude, où les tendances au monothéisme et au spiritualisme se frayaient confusément la voie à travers la multiplicité des sectes et des rites, et il participait pleinement à ce mouvement composite. (1983 : 398)

L'empereur Marc Aurèle restait, quant à lui, un Romain « à l'ancienne », avant tout soucieux de rites nationaux romains et de philosophie rationaliste stoïcienne :

Dans ses Pensées (...), il retiendra qu'il était « religieux sans superstition ». Ce qu'on peut traduire par « superstition » signifie proprement la « crainte des démons » (...) et s'applique à ceux qu'inquiètent constamment telles puissances obscures, les esprits ténébreux qu'on exorcise par la magie, les « sciences » occultes et des rites étrangers à la tradition romaine. Pour les Latins, la *superstitio* désigne tout ce qui outrepassa les règles de la stricte *religio* et par conséquent les égarements maladifs de l'imagination ou d'un mysticisme scabreux. Marc s'efforcera donc d'observer, comme Antonin, les rites nationaux (...) et légifèrera d'ailleurs contre certains de ces phénomènes de « superstition ». (Turcan, 2012 : 46)

Mais Apulée, initié à de nombreux « sacra », disposait, lui, d'une « expertise » considérable sur ce sujet, typique de son temps anomique où pullulaient alors, dans l'Empire romain, les pratiques magiques et les cultes initiatiques mystériques les plus divers, souvent d'origine orientale :

(...) Apulée qui se vante d'avoir été initié à plusieurs sacra (...) comme son héros Lucius (...), c'est-à-dire à des cultes mystériques, pourrait n'avoir pas ignoré le mithriacisme, quoique rien dans son œuvre n'autorise à le croire, même si le grand prêtre isiaque des Métamorphoses (...) s'appelle « Mithra » (...) Mais l'univers culturel d'Apulée nous échappe pour une large part. Cependant son cas de paganisme éclectique « à la carte » ne devait pas être exceptionnel à une époque avide d'expériences religieuses plus ou moins disparates. (141)

Cette succession d'initiations de la part d'Apulée était d'ailleurs le signe d'un désarroi culturel (spirituel) considérable. C'est en effet parce qu'aucun culte mystérique ne parvenait à étancher sa soif de sacré et donc d'absolu qu'Apulée était ainsi amené à enchaîner frénétiquement les initiations.

#### **4. Les empereurs romains rationalistes civiques Septime Sévère et Julien et l'auteur chrétien Saint-Augustin critiquent Apulée**

Apulée a été cité par plusieurs auteurs de l'Antiquité. L'empereur romain Septime Sévère (146-211) se moque de son concurrent à l'empire Clodius Albinus (150-197) originaire, comme Apulée, d'Afrique du Nord, pour l'intérêt manifesté par celui-ci pour les « fables milésiennes » d'Apulée :

(...) un texte historique de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'Histoire Auguste (Vie de Clodius Albinus, 12), reproduit une lettre – apocryphe – de l'empereur Septime Sévère où celui-ci reproche entre autres à son rival Clodius Albinus, qu'il vient de détrôner, de s'être intéressé aux milésiennes puniques de son compatriote Apulée, qu'il qualifie de niaiseries de vieille femme. (Turcan, 2012 : 66)

Mais que sont au juste les fables milésiennes ? Comme l'explique Étienne Wolff,

(...) la fable milésienne était un type de récit bref et licencieux, censé divertir, dans lequel s'était illustré à l'époque hellénistique Aristide de Milet, dont les Milésiennes furent traduites en latin par un historien du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, Sisenna ; malheureusement nous ne possédons ni l'original ni la traduction de cette œuvre. On considère habituellement qu'en littérature latine, les meilleurs exemples de fable milésienne sont l'histoire du Jeune garçon de Pergame et celle de la Matrone d'Éphèse qu'on peut lire dans le Satiricon. (1997 : 50)

Au début de son livre, Apulée désigne effectivement celui-ci comme appartenant à ce genre culturel : « (...) laisse-moi entrelacer pour toi, ici, toutes sortes de fables à la mode milésienne (...) » (Berthes ; Guez, 2016 : 585) et trois histoires racontées dans son livre (l'histoire des sandales oubliées de l'amant, l'histoire du mari qui profite du jeune amant de sa femme avant d'être tué par une sorcière envoyée par celle-ci et l'histoire de l'amant caché près des émanations de soufre (741-750) semblent en effet directement appartenir à ce genre dont Boccace s'inspirera à la fin du Moyen Âge afin de mettre au point son *Décameron*.

On voit donc que Septime Sévère, représentant de la culture rationaliste civique gréco-romaine instituée, rejette la transe pré-civilisationnelle libérée du livre d'Apulée dans les « niaiseries de vieille femme » et donc dans ce qui manque de sérieux sur le plan culturel, du fait

que le livre d'Apulée n'est pas fondé sur le seul « logos » (le discours logique) qui est l'idéal culturel rationaliste civique auquel croit encore cet empereur.

Même chose pour l'empereur Julien (331-363) qui, dans une lettre de 363, explique : « Il convient de ne lire que des histoires tirées de faits réels. Écartons les fictions rapportées sous forme d'histoires chez les Anciens, les affaires d'amour et tout ce qui y ressemble » (Bowie, 1992 : 58).

Mais Saint-Augustin (354-430), qui est nord-africain comme Apulée, prend, lui, très au sérieux ce dernier et mène, dans sa *Cité de Dieu*, un combat serré contre la conception des « daimones » développée par Apulée dans son texte sur Socrate. Représentatif de la nouvelle culture chrétienne en cours d'institution dans l'Empire romain des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, il s'agit en effet pour Saint-Augustin de mettre désormais fin à l'accès à la transe pré-civilisationnelle libérée défendue par l'anomique Apulée dans ses textes afin d'instituer la croyance en l'idéal culturel chrétien.

Pour le chrétien Saint-Augustin, il s'avère donc à nouveau nécessaire de dévaloriser la capacité créatrice du cerveau humain sur le plan culturel, c'est-à-dire la capacité de celui-ci d'accéder à une transe pré-civilisationnelle libérée de toute croyance culturelle prédéterminée, mais cette fois non plus en rejetant celle-ci dans « la barbarie », « la folie » ou « le mal », comme c'était le cas au temps du rationalisme civique gréco-romain institué (et comme on voit donc encore le faire le rationaliste Septime Sévère dans sa lettre contre Clodius Albinus), mais en rejetant désormais celle-ci dans le « démoniaque ».

Dans la *Cité de Dieu*, Saint-Augustin présente en effet Apulée comme un néo-platonicien, ce qui est exact dans la mesure où, dans *L'Âne d'or*, on trouve une défense de Socrate. Mais la conception du platonisme d'Apulée est loin d'être conforme au rationalisme de Socrate tel que présenté par Platon puisque ce qui l'intéresse chez Socrate, c'est surtout le « daimon » de celui-ci, c'est-à-dire précisément son accès à la transe pré-civilisationnelle libérée et non pas la dimension la plus rationaliste de sa philosophie.

### Conclusion

*L'Âne d'or* d'Apulée apparaît comme un livre typique de la période anomique sur le plan culturel située à la transition entre l'âge du rationalisme civique gréco-romain institué dans l'Empire romain et l'institution du christianisme dans cet empire. Au cours de cette période de transition culturelle se mirent à proliférer les pratiques magiques comme les cultes orientaux au moyen desquels chacun cherchait à faire son salut (culturel) comme il le pouvait dans les métropoles d'un Empire romain où, progressivement, se perdait la croyance au rationalisme civique gréco-romain.

Inséré dans un monde insensé car dénué de toute croyance culturelle crédible et livré de ce fait à un pullulement de pratiques de persécutions de boucs émissaires revenues à leur « barbarie » originelle, le Lucius d'Apulée parvient finalement à s'extraire de ce monde horrible en adhérant au culte d'Isis, déesse égyptienne importée à Rome et dont le culte est présenté, dans le livre d'Apulée, à la manière d'une sorte de monothéisme.

Mais le plus important pour les études littéraires, c'est qu'Apulée a dévoilé, dans son roman, le rôle essentiel joué par le passage par la transe imaginaire libérée par le rire et par la terreur pour parvenir à libérer le cerveau humain de toute croyance en quelque idéal culturel que ce soit afin d'accéder à la création sur le plan culturel, leçon dont sauront se souvenir les romanciers d'autres périodes anomiques de l'histoire culturelle occidentale.

**BIBLIOGRAPHIE :**

AUERBACH, Erich (1977). *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris : Gallimard.

BAKHTINE, Mikhaïl (1982). *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris : Gallimard.

BEAUJEU, Jean (1983). Les dieux d'Apulée. *Revue de l'histoire des religions*, 200, 4, 385-406.

BERTHES, Romain ; GUEZ, Jean-Philippe (Dir.) (2016). *Romans grecs et latins*. Paris : Les Belles Lettres.

BOWIE, Ewen L. (1992). Les lecteurs du roman grec. Dans Marie-Françoise BASLEZ ; Philippe HOFFMANN ; Monique TREDE (Dir.), *Le monde du roman grec* (pp. 55-62). Paris : Presses de l'ENS.

DEL CANTO NIETO, José Ramón (2016). *Taciano, Discurso contra los griegos*. Madrid : Akal.

DODDS Erich Robertson (2010). *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse*. Paris : Les Belles Lettres.

DOWDEN, Ken (2012). Apulée et le culte. Dans Cécile BOST-POUDERON ; Bernard POUDERON (Eds.), *Les hommes et les dieux dans l'ancien roman* (pp. 213-224), Lyon : MOM.

GARCIA GUAL, Carlos (1972). *Los orígenes de la novela*. Madrid : Gredos.

LAMBIN, Gérard (1999). Sur les origines du roman grec. *L'antiquité classique*, 68, 57-80.

TURCAN, Robert (2012). *Le temps de Marc Aurèle (121-180), Une crise des esprits et de la « Paix romaine »*. Paris : Faton.

WOLFF, Etienne (1997). *Le roman grec et latin*. Paris : Ellipses.