

INTRODUCTION

Au sixième et dernier livre du *De republica* (54-51 av. J.-C.), dans le fameux « Songe de Scipion », Cicéron met en scène Scipion Émilien racontant, à ses amis et interlocuteurs du dialogue philosophique qui a précédé, un songe au cours duquel il aurait vu ses glorieux ancêtres Scipion l'Africain et Paul-Émile lui apparaître pour lui révéler son avenir et lui faire contempler les secrets de l'univers, en particulier l'immortalité céleste de l'âme promise aux grands hommes. Au quinzième et dernier livre des *Métamorphoses* d'Ovide (1-8 apr. J.-C.), au moment où le poème, achevant son cycle, a quitté les temps du mythe pour rejoindre ceux de l'histoire romaine, la parole du poète est longuement déléguée au célèbre philosophe et thaumaturge grec Pythagore, qui, dans un discours inspiré par Apollon, révèle les secrets de la nature, notamment la métempsycose qui fonde l'impératif végétarien. Enfin, au onzième et dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée (vers 160-170 apr. J.-C.), le héros Lucius, après maints revers de fortune et tribulations essuyés à la suite de sa transformation en âne, voit lui apparaître en songe la déesse Isis, qui se révèle à lui comme la divinité suprême et providentielle, et lui offre un salut à condition qu'il s'engage désormais à son service et se fasse initier à ses mystères.

Ainsi, trois œuvres majeures de la littérature latine, malgré leurs différences génériques – un dialogue philosophique, un poème narratif, un roman enfin – présentent le point commun remarquable de mettre en scène, en leur livre final, une *révélation*, c'est-à-dire un phénomène par lequel des vérités cachées sont mises au jour d'une manière surnaturelle. Comment et pourquoi s'opère, dans chacun des cas, ce détour, ou ce secours, ultime par la révélation ? Quels sont les modes de représentation et la signification de ce motif qui unit un certain type d'*inuentio* – des conceptions religieuses et philosophiques moulées dans un dispositif fictionnel de révélation – et un certain type de *dispositio* – une configuration particulière de la fin ? Le point de départ de ce travail tient donc au pari que ces trois textes, dont la comparaison n'a pas été encore entreprise de manière systématique¹, mettent en jeu, sur des modes certes différents, un schème commun qui se singularise au sein de l'ensemble plus vaste de l'écriture

1 Nous avons jeté les bases de cette comparaison dans un article : « L'élaboration d'une forme littéraire à Rome : la révélation finale (Cicéron, Ovide, Apulée) », dans F. Toulze-Morisset (dir.), *Formes de l'écriture, figures de la pensée dans la culture gréco-romaine*, Villeneuve-d'Ascq, Université Charles-de-Gaulle Lille 3, 2009, p. 215-224.

apocalyptique (dans laquelle il faut ranger entre autres, à Rome, des textes célèbres comme le prologue des *Annales* d'Ennius ou le discours d'Anchise au livre VI de l'*Énéide*), comme de celui des fins à tonalité religieuse mais qui ne reposent pas nécessairement sur une mise en scène de révélation : par exemple, dans la *Consolation à Marcia* de Sénèque, en une fin d'ailleurs inspirée du « Songe de Scipion », le philosophe stoïcien évoque avec ferveur l'immortalité céleste de l'âme (en s'exprimant en son nom propre puis en faisant parler, au moyen d'une prosopopée, le père de Marcia, Crémutius Cordus) sans que cette vérité soit donnée comme le fruit d'une inspiration divine – à preuve la prosopopée de Crémutius Cordus, qui est introduite par l'impératif *puta* (« figure-toi »)², qui circonscrit les promesses sur le devenir de l'âme dans le cadre d'un pur espoir humain. Sénèque nous donne ainsi à penser une eschatologie sans révélation³.

8

Afin de déployer les enjeux de notre objet d'étude, il importe de préciser ici brièvement les contenus et l'articulation des deux notions qui le constituent : celle de révélation et celle de fin.

La notion même de révélation n'est pas sans poser problème : est-il légitime ou en tout cas prudent de faire appel à elle pour caractériser des textes païens ? On ne peut en effet méconnaître qu'elle s'est imposée dans le vocabulaire de la religion et de la philosophie occidentales à partir de l'expérience judéo-chrétienne, pour décrire le processus historique par lequel le Dieu du monothéisme se fait connaître aux hommes. Le terme *reuelatio* est de fait purement et simplement inusité en latin classique, et n'apparaît que sous la plume d'auteurs chrétiens, notamment, pour désigner les révélations de Dieu, chez Tertullien⁴ et dans la Vulgate⁵, où il traduit le grec ἀποκάλυψις ; quant au verbe dont ce terme dérive, *reuelare* (« dévoiler », « découvrir », « mettre à nu »), il n'apparaît lui-même qu'en latin impérial⁶, et il n'est qu'une seule fois utilisé en contexte païen en association avec l'idée de secrets de l'univers, certes dans les *Métamorphoses* d'Apulée – mais pour renvoyer à la divulgation à Lucius, par la servante Photis,

2 *Marc.*, 26 : *Putat[...]* patrem tuum [...] dicere.

3 Nous ne sommes donc pas entièrement d'accord avec le classement de ce texte dans la catégorie des « révélations philosophiques » proposé par H. Attridge, dans son article « Greek and Latin Apocalypses », *Semeia*, 14, 1979, p. 159-186, ici p. 163-164. D'une manière générale, cet article, qui a cependant le mérite d'être l'une des rares études offrant une typologie des apocalypses grecques et latines, n'apparaît pas du tout convaincant dans son classement : par exemple, la distinction entre les révélations philosophiques et les révélations par descente aux Enfers est irrecevable, car elle met sur le même plan un critère de contenu et un critère de cadre et escamote ainsi le problème des révélations philosophiques ayant lieu lors d'une catabase (comme le mythe d'Er chez Platon ou le discours d'Anchise au livre VI de l'*Énéide*). Nous proposerons notre propre typologie dans le chapitre préliminaire, p. 17-32.

4 Voir par ex. : *Marc.*, IV, 25, 5.

5 Voir par ex. : Rom., XVI, 25 ; 1 Cor., I, 7 ; 2 Cor., XII, 1.

6 Voir par ex. : Ov., *Fast.*, VI, 619 ; Suet., *Galb.*, 7 ; Tac., *Germ.*, 31.

des pratiques magiques de Pamphile, et non à la révélation d'Isis⁷. Il existe pourtant, évidemment, de nombreux termes que les auteurs latins classiques utilisent pour renvoyer à la façon dont un savoir est communiqué aux hommes de manière divine : par exemple, si l'on se fonde sur ce répertoire exemplaire de mises en scène d'expériences religieuses que sont les *Fastes* d'Ovide, où le poète demande aux dieux de lui révéler les secrets du calendrier et des fêtes religieuses qui scandent l'année romaine, on trouvera les termes *edere* (« faire sortir », « émettre »)⁸, *monere* (« avertir », « instruire »)⁹, *aperire* (« ouvrir »)¹⁰, *tradere* (« livrer »)¹¹, *patere* (« être ouvert »)¹², *pandere* (« déployer », « ouvrir »)¹³, *docere* (« enseigner »)¹⁴, ou encore *resignare* (« rompre le sceau », « ouvrir »)¹⁵, liste à laquelle il convient d'ajouter les verbes *recludere* (« ouvrir »), *reserare* (même sens) et *euoluere* (« dérouler ») qui caractérisent justement la parole de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses*¹⁶. Mais la diversité même de ces termes et des images sur lesquelles ils reposent est précisément le signe d'une absence de notion unifiée de « révélation ». De même, on pourrait montrer que le grec classique ne possède aucun terme qui renverrait à une notion bien déterminée de révélation¹⁷ : on trouvera, comme en latin, des termes extrêmement divers pour désigner la façon dont un savoir est porté de manière divine à la connaissance des hommes, comme, pour s'en tenir à des formes verbales non composées, φράζω (« faire comprendre »), σημαίνω (« marquer d'un signe »), ἀγγέλλω (« annoncer »), φαίνω (« rendre visible »), δείκνυμι (« montrer »), etc.

7 Voir *Met.*, III, 15, 3 : *arcana dominae meae reuelare secreta* (« révéler les secrets de ma maîtresse »). Cependant, dans la mesure où l'œuvre d'Apulée, comme nous le verrons, tisse d'étroites correspondances entre ce passage et le livre XI pour mieux souligner l'opposition radicale entre le vrai savoir apporté par Isis et le savoir usurpé et dégradé qu'est la magie (voir *infra*, p. 25-428), l'expérience isiaque est elle-même, par contrecoup, une *reuelatio*. Sur l'émergence de cette acception nouvelle, appelée à être confirmée et systématisée chez les auteurs chrétiens à partir de Tertullien, voir l'article de V. Schmidt, « *Revelare und Curiositas bei Apuleius und Tertullian* », dans H. Hofmann (dir.), *GCN*, 6, 1995, p. 127-135.

8 I, 89 : *ede simul causam*.

9 I, 227 : *finierat monitus* ; I, 467 : *ipsa mone* ; III, 154 : *Egeria siue monente sua* ; III, 167 : *si licet occultos monitus audire deorum* ; III, 261 : *nympha, mone* ; IV, 247 : *hoc quoque dux operis, moneas, precor* ; V, 447 : *Pliade nate, mone*.

10 I, 446 : *dique putant mentes uos aperire suas*.

11 III, 291-293 : *sed poterunt ritum Picus Faunusque piandi / tradere [...] nec sine ui tradent*.

12 IV, 17 : *Sensimus, et causae subito patuere dierum*.

13 IV, 193 : *pandite, mandati memores, Heliconis alumnae* ; V, 693 : *at mihi pande, precor*.

14 V, 635 : *Thybri, doce uerum* ; V, 191 : *ipsa doce quae sis*.

15 VI, 535 : *nunc, ait, o uates, uenientia fata resigna*.

16 Voir *Met.*, XV, 144-145 : *ipsumque recludam / aethera et augustae reserabo oracula mentis ; 152 : seriemque euoluere fati*.

17 Le verbe ἀποκαλύπτειν n'est à notre connaissance jamais employé en grec classique pour renvoyer à une révélation divine ; quant au substantif ἀποκάλυψις, inusité en grec classique, il ne semble avoir un tel sens qu'en contexte chrétien (voir par exemple les références données en n. 5).

Nous pensons néanmoins qu'il est possible de recourir à la notion de révélation à condition, d'une part, d'entendre simplement par là une expérience dans laquelle l'humain accède au savoir par des voies surnaturelles, d'autre part, de rester attentif à la diversité de ces expériences et des termes qui, le cas échéant, servent à les désigner. Nos textes en illustrent trois : le songe de vision et de prophétie chez Cicéron ; la parole inspirée de Pythagore chez Ovide ; l'épiphanie divine et l'initiation aux mystères chez Apulée. Quelles sont, par-delà la diversité des substrats religieux et philosophiques qui les sous-tendent ainsi que des procédés littéraires qui contribuent à les mettre en scène, les caractéristiques communes à ces expériences de révélation ? Et qu'ont-elles à nous apprendre des préoccupations spirituelles des Romains de la fin de République, de l'époque augustéenne, et du II^e siècle de l'Empire, comme, plus spécifiquement, des interrogations de leurs auteurs ?

10

Par ailleurs, pour en venir à la seconde notion que nous mobilisons dans ce travail, celle de fin¹⁸, ces trois révélations sont placées au dernier livre des œuvres auxquelles elles appartiennent. En d'autres termes, ces révélations sont toutes trois liées au mouvement conclusif des œuvres : cela est manifeste dans le cas du « Songe de Scipion » et de la révélation isiaque qui constituent à proprement parler la fin respective du *De republica* et du roman d'Apulée ; cela peut sembler moins vrai au premier abord dans le cas des *Métamorphoses* d'Ovide, où, après le discours de Pythagore, le fil du récit reprend (au vers 479), de l'évocation des liens de Numa et de la nymphe Égérie jusqu'à celle de l'apothéose de César, elle-même suivie d'une invocation aux dieux pour la sauvegarde d'Auguste (v. 861-870) et d'un épilogue en forme de *sphragis*, où le poète affirme sa foi dans l'immortalité de son œuvre (v. 871-879). Cependant, au sein de cet ensemble en apparence éclaté, une fonction conclusive essentielle est à l'évidence conférée à un discours qui occupe presque la moitié du livre final et qui, par ses développements sur la métempsycose et la fluidité universelle, est en prise avec le sujet même de l'œuvre, la métamorphose.

Or on connaît le rôle majeur de la fin dans l'économie d'une œuvre littéraire. Par exemple, les traités rhétoriques anciens font de la dernière partie d'un discours, la péroration (ἐπίλογος/*peroratio*), un lieu décisif dans la stratégie de l'orateur¹⁹ : c'est d'une certaine manière à la fois un lieu de convergence thématique, puisqu'il faut procéder à une récapitulation des faits et de la ligne argumentative

18 Pour un ensemble d'études consacrées au problème de la fin dans les œuvres antiques, voir H. Roberts *et al.* (dir.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, University Press, 1997 et B. Bureau, Ch. Nicolas (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Lyon/Paris, Université Jean Moulin-Lyon 3/De Boccard, 2008, 2 vol.

19 Les développements les plus substantiels à ce sujet se trouvent chez Aristote, *Rhet.*, III, 19 et Cicéron, *Part.*, 52-60. Voir aussi *Rhet. Her.*, II, 47 ; Apsinès, *Rhet.*, 10, 1.

(ἀνακεφαλαίωσις / *enumeratio*), et un point d'orgue rhématique, puisqu'il faut recourir à une amplification rhétorique (αὐξήσις / *amplificatio*), afin d'émouvoir les auditeurs et d'emporter la conviction²⁰. Quant à la narratologie moderne²¹, elle a bien mis en évidence le rôle majeur de la fin dans l'économie d'un récit : en tant que *bilan*, elle permet une totalisation du sens, conduit à un retour réflexif sur ce qui précède ; en tant que *dénouement*, elle apporte des réponses aux questions suscitées par le récit qui n'avaient pas encore été élucidées ; enfin, en tant que *clé*, elle suggère un « mot de la fin », et impose ainsi au lecteur une ligne interprétative. De tels concepts, forgés certes à partir des genres respectifs du discours oratoire et du récit, valent cependant au-delà de ces deux genres : cela va de soi pour le paradigme oratoire, dont on sait qu'il peut instruire, en tant que principe d'ordonnancement de la parole, tous les genres littéraires, et doit être pris tout particulièrement en compte chez des auteurs comme Cicéron et Apulée, qui furent tous deux des orateurs et même pour le premier théoricien de l'art oratoire ; quant au paradigme diégétique, s'il s'applique d'abord au roman d'Apulée, il peut aussi être envisagé pour l'œuvre ovidienne, qui, à la fois par sa nature narrative et par sa progression temporelle des origines de l'univers jusqu'à l'époque d'Auguste, présente, derrière l'accumulation des vignettes mythologiques, une structure générale de récit, et même pour l'œuvre cicéronienne, si l'on tient compte du fait que le dialogue philosophique du *De republica* est mis en scène dans le temps, à savoir pendant les trois jours des fêtes latines de 129 avant J.-C., chaque journée correspondant à deux livres, et que le récit fait par Scipion de son rêve clôt à la fois le temps du dialogue et l'enquête philosophique menée tout au long de celui-ci ; du reste, des notions comme celles de bilan, de dénouement ou de clé sont suffisamment générales pour pouvoir décrire le rôle d'une fin d'une œuvre littéraire indépendamment de son éventuelle structure diégétique²².

20 Il est en revanche frappant de constater que les deux arts poétiques que nous a légués l'Antiquité, celui d'Aristote et celui d'Horace, ne disent presque rien du problème de la fin, si ce n'est, sur la question du dénouement du poème dramatique, que celui-ci doit être nécessaire, c'est-à-dire appelé par l'intrigue elle-même : dans les deux cas, cette prescription passe par une mise en garde contre le recours arbitraire à la « machine », au *deus ex machina* (Arstt., *Poet.*, 1454a-b ; Hor., *P.*, 191-192). Nous verrons que si le « Songe de Scipion », le discours de Pythagore et la révélation d'Isis font chacun à leur manière descendre un élément divin sur la scène finale respective du dialogue philosophique, du cycle poétique narratif et du roman, ces dénouements, loin d'être purement arbitraires, sont dans une mesure plus ou moins grande appelés et préparés par la structure qui les précède. Nous ferons des remarques analogues dans notre chapitre préliminaire au sujet du recours au *deus ex machina* dans l'*Ion* d'Euripide (voir *infra*, p. 36-43).

21 Voir par exemple, pour ne donner qu'un aperçu d'un champ considérable, les travaux fondamentaux suivants : Ph. Hamon, « Clausules », *Poétique*, 6, 1975, p. 495-526 ; A. Kotin Mortimer, *La Clôture narrative*, Paris, José Corti, 1985 ; G. Larroux, *Le Mot de la fin. La clôture romanesque en question*, Paris, Nathan, 1995.

22 À ces notions générales, nous préférons dans la suite de ce travail d'autres outils pour analyser le motif de la révélation finale, établis dans le chapitre préliminaire, p. 34-35.

Dans ces conditions, terminer une œuvre par une révélation, c'est d'une part redoubler l'effet de *climax* inhérent à la fin par une mise en scène qui, en tant qu'elle figure l'accès surnaturel à la vérité, symbolise elle-même une forme de *climax*, et d'autre part redoubler la valeur de dévoilement inhérente à toute fin : c'est en effet mettre en place un double lieu d'accès à un sens caché, à la fois en tant que fin et en tant que révélation. Comme le suggère A. Kotin Mortimer au sujet de la clôture narrative, une fin en forme de révélation est une réalisation remarquable de l'essence même du finalisme diégétique :

Comme solution d'un mystère, résolution d'une énigme, révélation des secrets de la narration, la clôture narrative serait plutôt ouverture, si paradoxal que ce soit. Le dévoilement, en dernier lieu, d'un secret maintenu à travers le récit, la mise au jour de ce que la narration a caché, sont de puissantes clôtures narratives. [...] L'exemple typique de cette clôture comme ouverture serait le conte fantastique dont le dénouement explique les phénomènes étranges ou merveilleux²³.

12

Toute la question est alors de savoir jusqu'à quel point il y a coïncidence entre le savoir mis au jour par la révélation finale en tant que révélation, et le savoir qu'elle met au jour en tant que fin. En d'autres termes, et pour prendre l'exemple de nos trois œuvres : dans quelle mesure les secrets de l'univers révélés au livre VI du *De republica*, au livre XV des *Métamorphoses* d'Ovide, et au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée, constituent-ils une révélation non pas seulement dans l'espace de ces livres finaux, mais également dans l'économie respective des trois œuvres ? et dans quelle mesure doit-on tenir les livres I à V du *De republica*, les livres I à XIV du poème d'Ovide, et les livres I à X du roman d'Apulée comme des structures en attente d'élucidation finale, d'illumination rétrospective par le biais d'une révélation ? En posant ces questions, nous serons amené à rejeter les analyses qui voient dans le « Songe de Scipion », dans le discours de Pythagore, et dans la révélation d'Isis²⁴, de simples morceaux de bravoure artificiellement plaqués sur le reste de l'œuvre sous prétexte qu'ils trancheraient radicalement avec celui-ci : c'est commettre en effet une double erreur, consistant à la fois à méconnaître la logique même de la révélation, qui est précisément de s'élever au-delà d'un cadre donné pour offrir une issue radicalement autre, en l'occurrence de type surnaturel, et le caractère simultanément illusoire de cette coupure radicale, dans la mesure où la révélation, dans chacune de ces œuvres, loin de surgir *ex nihilo*, est en réalité préparée par des signes avant-coureurs qui

²³ *La Clôture narrative, op. cit.*, p. 24-25.

²⁴ Nous mentionnerons ces lectures avec les autres études critiques au cours de chacun des chapitres en question.

construisent une trame convergeant vers le dévoilement final, lequel, à son tour, lui donne sens rétrospectivement.

Ainsi, à la frontière de l'histoire religieuse, de la philosophie et de la littérature, nous proposons-nous d'étudier un motif qui n'a pas encore été étudié en tant que tel, mais dont nous pensons qu'il obéit à une certaine cohérence de forme et de sens, tout en se prêtant à des élaborations variées de Cicéron à Apulée.

Afin de mener à bien cette enquête, nous établirons dans un chapitre préliminaire un cadre herméneutique qui nous guidera dans l'étude de la notion générale de révélation, puis, plus spécifiquement, dans celle du motif de la révélation finale. Les concepts mis en place dans les deux cas seront appliqués à un certain nombre d'exemples puisés principalement dans la littérature grecque classique, ce qui permettra à la fois d'anticiper le moins possible sur le corps même de la recherche et d'envisager les antécédents voire les modèles grecs de nos trois textes latins. Cela nous conduira en particulier à consacrer des développements aux deux types d'exemples qui ressortissent à notre sens au genre de la révélation finale en Grèce : d'une part, les fins de tragédies avec *deus ex machina*, qui se rencontrent chez Euripide et chez Sophocle dans une moindre mesure ; d'autre part, les fins de dialogues philosophiques avec mythe eschatologique chez Platon, dans le *Gorgias*, dans le *Phédon*, et au livre X de la *République* avec le mythe d'Er – ce dernier texte étant d'autant plus important pour notre propos qu'il constitue comme on sait l'un des modèles philosophiques et littéraires principaux de Cicéron dans le « Songe de Scipion ». Quels sont les enjeux, dans l'un et l'autre cas, de la convocation de la transcendance à la fin de l'œuvre, et quel dialogue la parole agissante des dieux et le langage hiératique du mythe entretiennent-ils avec la structure qui précède ?

Un souci de clarté dans l'analyse nous amène à consacrer ensuite une partie successive à chacun de nos textes. La structure interne de ces trois monographies obéit cependant à un schéma identique, de nature à faire ressortir à la fois les constantes qui président à l'élaboration de ces trois révélations finales et les enjeux spécifiques à chacune.

Dans un premier temps, après une brève situation de nos trois textes dans un contexte philosophique ou religieux qui leur donne sens (dans le cas de Cicéron, celui du renouveau, dans le monde hellénistique et dans la Rome de la fin de la République, du platonisme, du pythagorisme, et en particulier de la croyance dans l'immortalité de l'âme ; dans le cas d'Ovide, celui, dans la continuité du contexte précédent, de la persistance à l'époque augustéenne du mouvement pythagoricien sous des formes variées ; enfin, dans le cas d'Apulée, celui du triomphe de la figure d'Isis sous l'Empire), le « Songe de Scipion », le

discours de Pythagore et le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée feront l'objet d'une analyse suivie, reposant sur un examen des procédés formels mis en œuvre pour dire la révélation et des enjeux philosophiques et religieux qui s'expriment à travers eux.

14

Nous chercherons ensuite à déterminer dans quelle mesure la vie et l'œuvre de Cicéron, d'Ovide et d'Apulée peuvent éclairer l'interprétation de nos trois textes. Que disent les autres œuvres de l'Arpinate sur la question de l'immortalité de l'âme et sur celle du songe divinatoire ? Y a-t-il une opposition entre le Cicéron du « Songe » et celui, entre autres, des *Tusculanes* ou du *De divinatione* ? Dans le cas d'Ovide, que nous apprennent les allusions de ses autres œuvres à Pythagore et à sa doctrine ? Comment situer le livre XV dans l'économie de la quête poétique d'Ovide et de ses rapports ambigus avec la philosophie ? Pourquoi le chantre des beaux corps des *Amours* ou de l'*Art d'aimer* est-il devenu le porte-parole du spiritualisme pythagoricien ? Enfin, dans le cas d'Apulée, comment la révélation isiaque s'intègre-t-elle dans sa réflexion sur le divin et sa transcendance, marquée par les orientations du médioplatonisme, ainsi que dans son interrogation sur la hiérarchie des biens et des formes de connaissance, qui traversent l'ensemble de ses autres œuvres ? Quel débouché l'Égypte et Isis offrent-elles à ses préoccupations de *philosophus Platonicus* mâtiné de rhéteur et d'initié à de nombreux cultes à mystères ? Par ces questions, nous chercherons à comprendre ce qui a pu déterminer Cicéron, Ovide, et Apulée à recourir à la forme de la révélation : de quelle fonction, voire de quelles convictions celle-ci est-elle investie ? quelles contradictions éventuelles vient-elle résoudre ?

Nous aborderons afin le problème de la relation de ces trois textes avec l'économie générale des œuvres qu'elles viennent clore. Il s'agira d'apprécier dans chaque cas dans quelle mesure la révélation mise en scène au livre final peut être considérée comme une révélation de l'œuvre elle-même, constituant sa clef de voûte et une mise en lumière rétrospective de son sens profond. Nous verrons que ce modèle de la révélation finale atteint son parfait aboutissement chez Apulée, dont le roman est rigoureusement et d'un bout à l'autre construit comme un récit à énigme qui reçoit une illumination finale par la révélation d'Isis, à l'origine des effets de sens les plus spectaculaires.

Enfin, la conclusion dressera un bilan comparé des trois monographies qui auront été effectuées, avant de poser la question de la place de nos trois textes au sein des différents avatars du motif de la révélation finale dans la tradition littéraire occidentale.

Par ce travail, nous souhaitons pouvoir apporter une contribution utile, non seulement aux études cicéroniennes, ovidiennes et apulésiennes, mais aussi, grâce au dynamisme propre à la comparaison, à la compréhension de l'histoire

des idées religieuses, philosophiques et littéraires de Rome. Ce faisant, nous espérons également montrer qu'ici encore les Romains n'ont pas démerité des Grecs et que, recueillant et développant leur héritage (en l'occurrence, le *deus ex machina* de la tragédie et le mythe eschatologique final chez Platon), ils ont su porter à un magnifique degré d'expression une forme où s'expriment à la fois leurs interrogations spirituelles et leur génie littéraire.