

## INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.** Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

# UMI

A Bell & Howell Information Company  
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA  
313/761-4700 800/521-0600





Université d'Ottawa · University of Ottawa



**LA DÉMONOLOGIE D'APULÉE  
ET LA RÉPLIQUE DE SAINT AUGUSTIN**

**par**

**Gérard Vachon**

**Thèse présentée à l'École des études  
supérieures et de la recherche de l'Université  
d'Ottawa dans le cadre du programme  
de Maîtrise-ès-Arts (Études anciennes).**

**Ottawa, Ontario, Canada**

**© 1998**



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-32560-1

## RÉSUMÉ

### LA DÉMONOLOGIE D'APULÉE

ET

### LA RÉPLIQUE DE SAINT AUGUSTIN

Le De deo Socratis d'Apulée parut vers l'an 160 de notre ère. Le sujet principal de cet opuscule était le démon de Socrate que Platon a souvent mentionné dans ses discours. Deux siècles et demi plus tard, saint Augustin consacra une partie importante de La Cité de Dieu à réfuter la démonologie d'Apulée. La thèse compare les opinions d'Apulée et celles qu'Augustin lui attribue. Cette comparaison démontre qu'Augustin a déformé la pensée d'Apulée sur plusieurs points essentiels.

## LA DÉMONOLOGIE D'APULÉE ET LA RÉPLIQUE DE SAINT AUGUSTIN

### INTRODUCTION

La croyance à des êtres surnaturels inférieurs aux dieux, et intervenant dans les affaires humaines, remonte à la nuit des temps et faisait partie des religions populaires.

Les premiers philosophes inclurent ces êtres mystérieux dans leurs systèmes<sup>(1)</sup>. Plus tard, Platon donna un nouvel élan à la démonologie: il en parla dans plusieurs de ses dialogues, e.g., le Phédon, les Lois, le Cratyle, l'Apologie de Socrate, le Politique, la République, le Timée, le Banquet. Cependant, il ne laissa aucun traité donnant une vue d'ensemble de ses idées à ce sujet.

On peut se demander pourquoi il est revenu si souvent sur le thème des démons. Une des raisons était sans doute son désir de souligner la perfection des dieux et de dénoncer les faiblesses trop humaines que leur attribuaient les poètes, e.g., Hésiode et Homère. C'est pourquoi il déclare dans la République:

"Quand un poète parlera ainsi des dieux, nous nous fâcherons et ne lui accorderons pas de choeur et nous ferons la même défense aux maîtres chargés d'instruire la jeunesse".<sup>(2)</sup>

Cependant, souligner l'immutabilité et l'impassibilité des dieux provoque la question suivante: à quoi bon leur rendre un culte? En réponse à cette angoissante interrogation, Platon fait dire à Diotime, dans le Banquet:

"Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme; et pourtant, la nature démoniaque rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil".<sup>(3)</sup>

La fonction de faire le pont entre les dieux et les hommes exigeait que ces êtres intermédiaires possèdent à la fois des caractéristiques divines et humaines.

Après Platon, plusieurs auteurs ont tenté d'expliquer ses théories ou proposé leurs propres spéculations, e.g., l'auteur de l'*Epinomis*; Aristote; Xénocrate, Posidonius<sup>(4)</sup>. Le deuxième siècle de notre ère fut témoin d'une prolifération de textes sur la démonologie. Plutarque y consacre un opuscule entier, le De genio Socratis, et en parle longuement dans deux autres: le De defectu oraculorum et le De Iside et Osiri. Il en fait mention brièvement dans plusieurs autres ouvrages.

Alcinoos présente quelques passages sur le même sujet dans son Enseignement des doctrines de Platon. Apulée, dans son De deo Socratis, fournit un exposé très détaillé, non seulement sur le démon de Socrate, mais sur les démons en général. Celse, dans son Discours vrai qui nous est connu par l'intermédiaire de l'ouvrage d'Origène, Contre Celse, aborde le sujet des démons à plusieurs reprises. Vers la fin du 2<sup>e</sup> siècle, Maxime de Tyr en discute brièvement dans ses Dissertations.

Dans son commentaire sur le De deo Socratis, Jean Beaujeu attribue à plusieurs facteurs l'essor extraordinaire que la démonologie connut au 2<sup>e</sup> siècle:

"le déclin relatif du stoïcisme et la renaissance du platonisme, souvent associé au pythagorisme, les progrès de la religiosité et de la crédulité d'une part, des influences orientales de l'autre, enfin la double exigence d'unité et de pureté dans le divin, qui fit rejeter sur les démons les deux tares majeures des dieux traditionnels, la multiplicité et l'imperfection".<sup>(5)</sup>

Un peu plus haut, M. Beaujeu avait signalé que Cicéron et Sénèque avaient porté peu d'attention aux démons.

“(La) démonologie philosophique des Grecs a été connue des Romains, qui en ont retenu surtout la partie relative aux génies-satellites de l'individu, mais sans éveiller chez eux un grand intérêt: la raison en est probablement dans la prédominance à Rome de la pensée stoïcienne, qui ne faisait à la démonologie qu'une place très secondaire.”<sup>(6)</sup>

L'importance que le stoïcisme accordait à l'individu était mal vue sous l'Empire:

“le stoïcisme est suspect, surtout aux mauvais empereurs”.<sup>(7)</sup>

Afin de percevoir le climat intellectuel dans lequel oeuvraient Apulée et les autres auteurs de démonologies au II<sup>e</sup> siècle, il est utile d'examiner brièvement quelques-unes des caractéristiques du moyen platonisme.

G. Soury déclare que Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée et Celse appartiennent tous au groupe des "platoniciens éclectiques".<sup>(8)</sup> Plus récemment, on a pris l'habitude de classer ces auteurs, ainsi qu'Alcinoos, sous la rubrique du moyen platonisme. John Dillon situe cette école approximativement entre les années 80 av. J.C. et 250 après J.C., c'est-à-dire, à partir d'Antiochos d'Ascalon, jusqu'à l'arrivée de Plotin, fondateur du néoplatonisme.<sup>(9)</sup>

Dillon évite le terme "éclectique" en rapport avec les philosophes du moyen platonisme, car il voit dans ce vocable un sens péjoratif. Il craint que l'éclectisme ne soit interprété comme une façon de choisir arbitrairement et sans cohérence. Il ne croit pas que les philosophes du moyen platonisme méritent ce qualificatif.<sup>(10)</sup>

Dillon confirme cependant que ces auteurs ont puisé à plusieurs sources autres que Platon. Aussi, à l'intérieur même du platonisme, on trouvait de nombreuses interprétations souvent divergentes des doctrines de Platon.

Les écrivains du moyen platonisme n'avaient qu'un accès partiel aux travaux de Platon, d'Aristote, et de leurs successeurs. Une autre caractéristique de cette période était la prolifération des doxographies et des manuels contenant des morceaux choisis des anciens auteurs. Ces compilations avaient sans doute une utilité pédagogique, mais elles ne permettaient pas de bien connaître la pensée des divers auteurs.<sup>(11)</sup>

À cause de ces "lacunes", il y a eu pendant longtemps une tendance à considérer les moyens platonistes comme des pseudo-platonistes. Plus récemment, Dillon, Gersh et d'autres se sont élevés contre cette interprétation en soulignant la continuité qui existe entre les anciens, moyens, et néo-platonistes.<sup>(12)</sup>

Au cinquième siècle, saint Augustin présente dans La cité de Dieu une réplique à la démonologie d'Apulée. L'hypothèse du présent travail est que, sur certains points, Augustin ne rend pas justice à la pensée d'Apulée, telle qu'elle est exposée surtout dans le De deo Socratis.

Nous allons, au chapitre I, étudier en détail ce dernier ouvrage, en tenant compte de quelques passages où Apulée aborde la démonologie dans ses autres écrits.

Le chapitre II contiendra un aperçu des démonologies de Plutarque, Alcinoos, Celse et Maxime de Tyr. Nous verrons que Platon et ses successeurs ont beaucoup influencé ces auteurs. Nous ne tenterons pas d'identifier en détail cette influence multiforme, mais nous en fournirons quelques exemples.

Le troisième chapitre étudiera la réplique de saint Augustin telle qu'elle se trouve dans La cité de Dieu. Le chapitre IV contiendra une évaluation de cette réplique en soulignant ses points forts comme ses points faibles, et inclura une brève étude de l'évolution du terme "démon".

En plus des auteurs anciens, nous consulterons plusieurs auteurs modernes qui ont étudié divers aspects de ces questions.

Finalement, nous exposerons les conclusions qui se dégageront de l'ensemble de notre étude.

## CHAPITRE I LA DÉMONOLOGIE D'APULÉE

### A La vie et les oeuvres d'Apulée<sup>(1)</sup>

Apulée est né à Madaure en Afrique du Nord vers l'année 125 de notre ère et il est décédé à Carthage vers l'an 170. Il étudia l'éloquence à Carthage et la philosophie à Athènes et à Rome. Il répétait souvent qu'il était un philosophe, disciple de Platon. On a découvert à Madaure une inscription qui lui donne le titre de philosophus platonicus.<sup>(2)</sup>

Comme les autres représentants du moyen platonisme, il n'hésitait pas à faire de nombreux emprunts, par exemple aux Stoïciens, à Aristote, aux Pythagoriciens.<sup>(3)</sup> La connaissance qu'Apulée avait des ouvrages de Platon lui venait en grande partie de compilations de morceaux choisis.<sup>(4)</sup>

Seulement une partie des oeuvres d'Apulée nous est parvenue. Son ouvrage le plus connu est intitulé Métamorphoses ou L'âne d'or. Il raconte les aventures d'un personnage transformé en âne par une magicienne et ramené à la condition humaine par la déesse Isis. Le livre XI des Métamorphoses exprime

le côté mystique d'Apulée qui affirme ailleurs avoir "été initié en Grèce à un grand nombre de cultes."<sup>(5)</sup>

Un autre ouvrage très connu porte le titre Apologie ou De magia. C'est la défense d'Apulée contre l'accusation d'avoir pratiqué la magie afin de mettre la main sur la fortune de son épouse. Nous avons aussi une série d'extraits de discours, groupés sous le titre de Florides, qui illustrent surtout ses talents de conférencier.

Dans le domaine de la philosophie, il nous reste trois opuscules: le De Platone et eius dogmate, le De mundo et le De deo Socratis. L'authenticité des deux premiers a été contestée. M. Jean Beaujeu, dans l'édition Budé, déjà citée, des Opuscules philosophiques, a opté pour l'authenticité, sans toutefois prétendre à une certitude absolue.

Deux autres ouvrages, l'Asclepius et le De interpretatione ont longtemps été attribués à Apulée, mais la plupart des philologues les considèrent maintenant comme apocryphes.

Il est impossible d'établir la chronologie exacte de ces divers travaux. Le seul point de repère relativement sûr est la date du procès qui aurait eu lieu vers l'année 158. Quant au De deo Socratis, la conclusion de M. Beaujeu est qu'il l'a probablement écrit à Carthage vers l'année 160.<sup>(6)</sup>

Comme nous l'avons vu, Apulée jouissait d'une renommée certaine, à titre de philosophe, auprès de ses contemporains. Nous verrons que, deux siècles et demi plus tard, Saint Augustin le plaçait très haut parmi les disciples de Platon.

Les commentateurs modernes ne sont pas du même avis. Elizabeth Hazelton Haight déclare péremptoirement: "Apuleius wrote about philosophy, but

he was not a distinguished Platonist.”<sup>(7)</sup> Beaujeu affirme qu’Apulée “est homme de lettres plutôt que philosophe.”<sup>(8)</sup> John Dillon est tout aussi catégorique:

“What we must always bear in mind is that Apuleius, despite his protestations, is not a philosopher, and his value as evidence is thus dependent upon how well he is relaying to us his source or sources.”<sup>(9)</sup>

## B. Sa démonologie

Le *De deo Socratis* (DDS), est le seul ouvrage d’Apulée entièrement consacré à la démonologie: il sera donc notre guide principal, mais nous signalerons en cours de route quelques références aux démons qui se trouvent dans ses autres ouvrages.

Le DDS est le texte, selon Beaujeu, “d’une conférence mondaine et littéraire, prononcée par un rhéteur professionnel devant un auditoire féru de beau langage, rédigée selon le goût de l’époque, sur un sujet traité jusqu’alors presque uniquement en langue grecque.”<sup>(10)</sup>

Dès le début, Apulée attribue à Platon une division des êtres supérieurs en trois catégories: les dieux, les démons et les hommes. Chacune de ces catégories habite son élément propre selon sa nature. Les dieux sont donc placés en haut, dans le ciel, et ils appartiennent à l’une ou l’autre de deux grandes divisions (par. 115):

- a) Les dieux visibles:
  - (i) le soleil et la lune (par. 116 à 118).
  - (ii) cinq étoiles errantes: Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne (par. 119).  
Leurs noms sont donnés dans le De mundo (par. 292 et 293);
  - (iii) d’autres divinités rayonnantes(par. 121).

- (b) Les dieux invisibles:
- (i) Le père des autres dieux, le souverain maître et l'auteur de toutes choses (par. 124);
  - (ii) les douze dieux selon l'énumération d'Ennius, qui vivait au II<sup>e</sup> siècle avant J.C. (par. 121);
  - (iii) les autres dieux invisibles, e.g., Bacchus, Pluton (par. 122).

Au par. 122 Apulée nous informe des avantages que les dieux invisibles nous procurent. Ceci est en contradiction avec le par. 128 qui déclare qu'aucun des dieux ne se mêle aux hommes.

Vient ensuite la description de l'être supérieur qui habite la terre. Apulée énumère une liste de caractéristiques, surtout des déficiences humaines. Ils ont une âme immortelle mais ils sont individuellement mortels. Ils ont une sagesse lente, ils sont condamnés à un labeur stérile et à une fortune fragile. La distance entre la terre et le ciel est énorme, elle l'est donc entre les dieux et les hommes (par. 125 à 129).

Apulée décrit la situation pathétique dans laquelle l'homme se trouverait s'il n'y avait aucun moyen pour lui de communiquer avec les dieux (par. 129 à 132). Mais Platon lui-même pourrait nous dire qu'il ne faut pas succomber au découragement. Il n'a pas écarté les dieux des soucis humains; c'est seulement du maniement (a contrectatione) de tels soucis qu'il les a séparés (par. 132).

C'est pourquoi il existe des puissances divines intermédiaires qui habitent l'espace aérien entre les hauteurs de l'éther et les bas-fonds terrestres: ce sont eux qui communiquent aux dieux nos souhaits et nos mérites. Ces êtres ont reçu des Grecs le nom de daemones. Platon affirme dans le Banquet (202d-203a) que c'est par eux que sont opérées les révélations et que sont réglés les prodiges de la magie et des présages (par. 132-133).

C'est parmi les démons que sont choisis ceux qui sont chargés de remplir diverses fonctions, chacun dans le domaine qui lui a été assigné:

“songes à façonner, viscères à fissurer, vols d'oiseaux à gouverner, chants d'oiseaux à moduler, devins à inspirer, foudres à lancer, nuées à entrechoquer, sans compter tous les autres signes qui nous permettent de discerner l'avenir” (par. 134).

Tous ces phénomènes dépendent de la volonté, du pouvoir et de l'autorité des dieux, mais leur accomplissement vient de l'obéissance et des oeuvres des démons (par. 134).

La localisation des démons dans l'air ne vient pas de Platon, mais de l'auteur de l'Epinomis, probablement Philippe d'Oponite, qui place une partie des démons dans l'éther et une autre dans l'air.<sup>(11)</sup>

Il nous faut noter le rôle qu'Apulée accorde aux démons dans le domaine de la magie, sujet délicat puisque c'est probablement peu après son procès qu'il a prononcé sa conférence sur les démons. Saint Augustin saura exploiter cet aspect des fonctions démoniaques.

Un autre point très important est l'identification du père des autres dieux comme le souverain maître et auteur de toutes choses (par. 124). La suprématie de ce dieu est exprimée de façon encore plus nette dans le De Platone et eius dogmate, (par. 204) où Apulée déclare que Platon nomme trois espèces de dieux dont la première n'a qu'un seul et unique représentant.

Beaujeu dans un article sur les dieux d'Apulée, affirme que dans le DDS, le dieu suprême est présenté comme un primus inter pares.<sup>(12)</sup> Cette conclusion

est difficile à comprendre étant donné les termes utilisés par Apulée au par. 124 du DDS:

“Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, ...”

À la fin du par. 137 commence une longue explication sur l'habitat des démons. Le point de départ est l'existence de quatre éléments correspondant aux diverses espèces d'êtres animés. De fait, on pourrait dire qu'il s'agit de cinq éléments, puisque l'éther, la demeure des dieux, est au sein de la plus pure ardeur du feu (in ipso liquidissimo ignis ardore). Le feu ordinaire est habité par des bestioles pourvues d'ailes minuscules, comme Aristote le dit dans son Histoire des animaux.<sup>(13)</sup> Notons que l'Epinomis est le premier texte à identifier l'éther comme cinquième élément.<sup>(14)</sup>

La terre est l'habitat de l'homme et de beaucoup d'autres êtres animés. L'eau a aussi de nombreux habitants; la nature n'aurait pas laissé l'air, le seul autre élément, rester sans occupant. C'est une erreur que d'attribuer l'air aux oiseaux - ils volent près de la terre et y reviennent toujours. (par. 138 à 140).

Les vrais habitants de l'air n'ont rien de terrestre et rien d'igné. Leurs corps ont assez de poids pour ne pas s'élever dans les hauteurs, et quelque légèreté pour ne pas tomber dans les bas-fonds. Donc, ils ressemblent aux nuées, mais ils se logent beaucoup plus haut dans l'air le plus pur. Ils sont invisibles aux hommes, sauf pour un motif sérieux lorsque la volonté divine les pousse à se montrer (par. 144).

Ici Apulée place parmi les démons Minerve “qui s'introduit au milieu des Grecs assemblés, pour contenir Achille.” (par. 145 Cf: Illiade I, 193-223). Cependant, plus haut, au par. 121, il l'avait nommée parmi les douze dieux invisibles conformément à Ennius. Aux par. 177-178, elle réapparaît comme déesse de la prudence: bien qu'elle soit déesse, elle agit comme protectrice

d'Ulysse. Beaujeu attribue ce genre de contradiction à une "hétérogénéité de tendance", c'est-à-dire à des emprunts de diverses sources sans tentative de conciliation.<sup>(15)</sup>

Apulée affirme au par. 145-46 que c'est chez les démons que les poètes prennent leurs modèles pour les caractéristiques qu'ils prêtent aux dieux.

En plus de Minerve, Apulée nomme deux autres exemples de démons: la Juturne de Virgile, et le soldat de Plaute (dans le Miles gloriosus). Ces démons éprouvent tous les sentiments de l'âme humaine, e.g., aimer certains hommes, en haïr d'autres. Ils sont, comme nous, ballottés à chaque "vague de pensées par les remous du coeur et la houle de l'esprit," tandis que ces troubles sont bannis loin des dieux du ciel. Apulée souligne fortement ce contraste entre l'immutabilité et l'impassibilité des dieux et les faiblesses des démons. (par. 146-148).

Au par. 148 Apulée présente sa définition des démons: ils "sont des êtres d'espèce animée, doués de la faculté de raisonner, d'une âme passible, d'un corps aérien, d'une vie éternelle."

De ces cinq qualités, les trois premières appartiennent aux démons, en commun avec nous. La quatrième (un corps aérien) est propre aux démons. La cinquième (la vie éternelle) appartient aux démons et aux dieux: cependant, les démons se distinguent des dieux par leur passibilité.

"Si je les ai qualifiés, avec raison je crois, de 'passibles' c'est qu'ils sont sujets aux mêmes troubles intérieurs que nous."

Saint Augustin se servira allègrement de cette partie de l'ouvrage d'Apulée pour argumenter que les démons ne sont nullement supérieurs aux hommes.

C'est de la passibilité des démons que provient la diversité des cultes. Parmi ces êtres divins (ex hoc divorum numero), il y en a qui préfèrent être honorés la nuit, d'autres le jour; certains en public; d'autres en secret; certains dans l'allégresse et d'autres dans la tristesse. Il y en a qui préfèrent des victimes, d'autres des cérémonies. Les divinités (numina) de l'Egypte préfèrent les lamentations, celles de la Grèce les danses; celles des Barbares, le vacarme des cymbales, des tambourins et des flûtes.

Cependant, cette diversité est contrôlée, car la tradition de chaque pays a fixé des rites solennels et invariables. Souvent des songes, des prédictions, des oracles nous informent de l'indignation des puissances divines, c'est-à-dire des démons, lorsque la moindre négligence est commise dans le culte (par. 148-150).

Beaujeu souligne l'importance de cette partie du DDS.

"Apulée dégage les conséquences pratiques que sa théorie entraîne pour la vie religieuse publique et privée, et qui sont d'une grande portée: l'existence, la nature et le rôle des démons valident toutes les pratiques des cultes, dont la multitude et la diversité répondent à celles des êtres auxquelles elles sont destinées; c'est tout l'édifice du polythéisme, miné par la critique philosophique, qui est consolidé et rajeuni grâce à la démonologie: il a suffi de faire descendre les dieux d'un étage"<sup>(16)</sup>

Apulée déclare (par. 150) son intention de traiter en latin des différentes espèces de démons cités par les philosophes, afin que ses auditeurs se forment une idée plus précise de la prescience de Socrate et de l'être divin (de numine) qui était son ami.

La première grande catégorie de démons est celle des âmes humaines. Apulée donne, non sans précaution, le nom de Génie à l'âme humaine logée

dans le corps. Bien qu'immortels, ces êtres sont d'une certaine façon engendrés avec l'homme (par. 151).

La deuxième espèce (species) de démons citée par les philosophes est celle des âmes humaines qui se sont retirées du corps. "C'est elle que dans la vieille langue latine je trouve couramment nommée Lémure" (par. 152). Elles appartiennent à trois sous-espèces:

- (1) Les Lares familiares qui ont la mission de veiller sur leurs descendants: "leur puissance (numen) paisible et tranquille est maîtresse de la maison";
- (2) Les Larves sont des Lémures qui ont commis des méfaits sur terre. Elles sont privées de domicile et doivent errer au hasard, comme dans une sorte d'exil. Cette variété de démons ne fait pas de véritable mal aux hommes de bien, mais elle est pour eux un "vain épouvantail" (inane terculamentum). Par contre, pour les méchants, elle est un fléau.
- (3) Lorsqu'on ne sait pas si un Lémure est Lare ou Larve, on le nomme dieu mâne: (Manem deum). L'épithète de "dieu" est ici honorifique: on réserve ce titre aux démons qui après une vie juste et sage "ont été considérés par les hommes comme des êtres divins (pro numine) et honorés de sanctuaires et de cérémonies que tout le monde peut voir", e.g., Amphiaräus en Béotie, Mopsus en Afrique, Osiris en Egypte, Esculape partout (par. 152-154).

Notons que les seuls démons qui causent véritablement du tort aux hommes sont les Larves et qu'elles s'attaquent seulement aux méchants. D'agir comme inane terriculamentum auprès d'un homme de bien ne semble pas très malicieux.

La sous-catégorie des Mânes est problématique. Puisque quelques-uns d'entre eux ont mené une vie juste et sage, il n'y a aucune raison de les placer parmi les Larves. Donc la question de savoir s'ils sont Lares ou Larves ne devrait pas se poser.

Boyancé nous informe que le texte d'Apulée est le seul, à sa connaissance, "où on trouve le singulier Manem."<sup>(17)</sup> Il (Boyancé) présente plusieurs exemples de théories selon lesquelles l'homme, à sa naissance, recevrait deux démons personnels, un bon, l'autre mauvais. Apulée n'a pas adopté cette position, mais Boyancé lui attribue la thèse que "les Mânes peuvent être bons ou mauvais, correspondre à de bons ou de mauvais démons."<sup>(18)</sup> On pourrait accepter cette attribution en presumant que les Mânes qui n'ont pas "conduit le char de leur vie avec justice et sagesse" ont mené une mauvaise vie. Cette déduction éliminerait la possibilité d'un démon neutre, ni totalement bon, ni totalement mauvais.

Beaujeu pour sa part, affirme qu'Apulée a suivi la tradition en donnant les Lares comme favorables, les Larves comme noxiae, les Mânes comme neutres. Cette tripartition correspond à celle proposée par Socrate dans le Phédon, 113a-114b. En fait de mauvais démons, Apulée n'en connaît pas d'autres que les Larves.

Beaujeu signale d'autres points importants: Apulée n'inclut pas la métempsycose dans sa démonologie; il n'admet pas d'échanges entre les démons-âmes et les démons non incarnés; il ne prévoit pas d'épreuves purificatrices pour les âmes après leur séparation du corps. Les démons ne

deviennent pas des dieux (dei). Ce sont les hommes qui prennent pour des êtres divins (pro numine) Amphiaraüs, Mopsus, Osiris et Esculape.<sup>(19)</sup>

Par contre, dans les Métamorphoses, Osiris est décrit comme le "grand dieu, père suprême des dieux, l'invincible". (at magni dei deumque summi parentis invicti Osiris)<sup>(20)</sup>

La deuxième grande catégorie de démons est celle de ceux qui n'habitent jamais un corps. Ils sont aussi nombreux que les âmes humaines, grandement supérieurs en dignité, plus élevés et plus saints (augustius genus daemonum). Ils sont chargés de fonctions précises. Le Sommeil et l'Amour en font partie. C'est cette espèce supérieure qui fournit à chaque homme des témoins et des gardiens de sa vie quotidienne. Ils sont invisibles à tous, mais ils voient tous nos actes et connaissent toutes nos pensées. Après la mort, ce démon traîne la personne au tribunal, et c'est de son témoignage que dépend la sentence.

Si chacun de nous lui porte une attention scrupuleuse, un vif empressement à le connaître, une vénération pieuse, comme Socrate l'a fait envers son démon, le nôtre sera un éclaircisseur dans les situations confuses, un guide, un protecteur, une source de secours. Il peut intervenir par des songes ou des signes ou même en personne s'il le faut pour détourner les maux, promouvoir le bien, relever l'âme abattue, en somme, voir au bien-être de celui qui lui a été confié. (par. 154-156).

Notons bien tout ce qu'il y a de positif dans cette catégorie de démons. Il ne faut pas s'étonner que Socrate, homme parfait entre tous, ait connu et vénéré ce dieu attaché à sa personne (deum suum). Son dieu se réservait pour les cas qui dépassaient la sagesse lorsque Socrate avait besoin non d'un conseil mais d'un présage et voulait s'appuyer sur la divination quand l'hésitation le faisait trébucher (par. 157).

Apulée explique la distinction entre la divination et la sagesse. Lorsque la querelle d'Agamemnon et Achille paralyse l'armée, on fait appel au sage Nestor. De même, lorsqu'il faut envoyer des éclaireurs pour s'introduire dans le camp des Troyens, on choisit Ulysse et Diomède, l'un incarnant l'idée, l'esprit, l'âme, l'autre le moyen, le bras, l'épée (par. 159).

Cependant, lorsque la flotte grecque est bloquée à Aulis, le roi d'Ithaque et celui de Pylos, les deux sommités de la sagesse grecque se taisent, et c'est Calchas, le devin qui parvient par la divination à détourner la tempête, à faire lever l'ancre, à prédire une campagne de dix ans (par. 159-160).

Dans le camp des Troyens, lorsqu'il faut recourir à la divination, le sénat, pourtant très sage, se tait. On écoute les prédictions d'Helenus et de Cassandre, malheureusement sans suivre leurs conseils.

De la même façon, Socrate faisait appel à son démon lorsqu'il faisait face à un problème qui n'était pas du domaine de la philosophie, et il suivait ses avertissements à la lettre (par. 162). Pourquoi son démon ne cherchait-il qu'à retenir Socrate, jamais à le pousser à l'action? C'est que Socrate n'avait pas besoin d'aiguillon, mais parfois avait besoin d'un frein lorsqu'un danger se cachait dans une de ses entreprises. (par. 163)

Beaujeu souligne quelques traits qui ne se trouvent pas chez Platon à propos des démons, mais qu'Apulée a attribués aux démons de la catégorie à laquelle celui de Socrate appartient. Apulée serait le seul à leur avoir confié la fonction de témoigner lors du jugement du défunt. Par contre la fonction de gardien et celle de désapprouver le mal et d'approuver le bien viendraient des Stoïciens. Beaujeu affirme qu'Apulée a donné au démon-guide:

“un relief et une importance exceptionnels: alors que chez Platon, il se distingue mal du démon-âme... l'ange gardien est représenté ici, sans aucune équivoque, comme un deuxième démon personnel qui aide l'autre par une action indépendante de notre être et qui l'observe impartialement. “<sup>(21)</sup>

Apulée termine son opuscule en exhortant longuement ses auditeurs à cultiver la sagesse et la vertu, à l'exemple de Socrate. Cette partie de son ouvrage fait ressortir surtout ses talents de rhéteur (par. 167-168).<sup>(22)</sup>

Beaujeu, dans son introduction au DDS a bien résumé la signification de cet ouvrage. Il s'agit dans une certaine mesure d'une oeuvre de combat qui défend l'interprétation religieuse du platonisme contre la sécheresse rationaliste. Pour Apulée la religion compte plus que la réflexion philosophique.

“Par sa religiosité avide de surnaturel et de présence divine, peu soucieuse de rigueur et de cohérence en profondeur, par sa confiance tranquille dans la Providence, par sa ferveur, par sa puérité même, Apulée reflète bien les tendances dominantes de son siècle.”<sup>(23)</sup>

## CHAPITRE II

### APERÇU D'AUTRES DÉMONOLOGIES DU II<sup>e</sup> SIÈCLE

Comme nous l'avons signalé ci-haut, nous allons maintenant entreprendre une étude sommaire des démonologies de Plutarque, Alcinoos, Celse et Maxime de Tyr. Ce survol nous permettra d'entrevoir le foisonnement de théories qui circulaient au II<sup>e</sup> siècle de notre ère au sujet des démons.

#### A. Plutarque

Plutarque est né aux environs de l'an 45 de notre ère et mort vers l'an 125. Il n'est pas possible d'établir de façon précise les dates de composition des trois traités dans lesquels il a exposé le plus longuement ses idées sur la démonologie. On a, cependant, essayé d'établir dans quel ordre ces traités ont été publiés. Le premier en date serait le De genio Socratis, vers l'an 90.<sup>(1)</sup> Le deuxième serait le De defectu oraculorum, vers l'année 100<sup>(2)</sup>; Le De Iside et Osiride aurait été rédigé vers la fin de la vie de Plutarque, aux environs de l'an 120.<sup>(3)</sup>

Par contre, Daniel Babut a jugé que le classement chronologique des textes est une "entreprise trop souvent hasardeuse quand il s'agit d'oeuvres de Plutarque". Il a donc préféré un "classement logique" dans son ouvrage sur Plutarque et le stoïcisme.<sup>(4)</sup>

Il est souvent difficile de discerner quelles sont les vues de Plutarque lui-même.<sup>(5)</sup> Notre but sera plus modeste. Nous allons examiner dans les trois ouvrages déjà mentionnés, les passages où il est question de démons. Nous allons également voir quelques passages dans d'autres ouvrages de Plutarque. Nous n'essaierons pas de faire le tri entre les théories auxquelles Plutarque souscrit et les autres qu'il mentionne sans nécessairement être d'accord avec

elles. Même ces dernières seront utiles pour notre objectif de souligner la grande variété d'idées qui étaient propagées au II<sup>e</sup> siècle à propos des démons.

**( a ) Le De genio Socratis**

Ce n'est qu' au dixième chapitre que commence une discussion sur le démon qui éclairait Socrate dans les affaires obscures et impénétrables à la sagesse humaine. "(Son) démon lui parlait souvent, et inspirait ainsi divinement ses décisions." (580 c et d)

Théanor de Crotona, un Pythagoricien, vint à Thèbes parce que le démon de Lysis avait fait savoir à ses amis par des songes qu'il était décédé. Pendant la nuit, Théanor fit des libations sur le tombeau de Lysis et évoqua son âme. Il crut entendre une voix lui dire de ne pas déplacer ce qui ne devait pas l'être. Cela voulait dire que les amis de Lysis à Thèbes lui avaient fait des funérailles selon les rites et que "son âme, déjà jugée, avait été unie par le sort à un autre démon et était passée à une nouvelle naissance." (585f - 586a)

Donc, selon le Pythagoricien, l'âme du défunt est distincte de son démon, puisqu'elle reçoit un nouveau démon à chaque nouvelle naissance. Théanor répète cette distinction (594a).

Simmius expose le mythe de Timarque qui voulait "savoir de quelle nature était le démon de Socrate." (590a) Il descendit dans l'autre de Trophonios où il apprit que la lune recueille les âmes pour lesquelles le cycle de la génération se termine. Il apprit aussi que la partie de l'être immergée dans le corps s'appelle âme (psuchè); la partie inaccessible à la corruption est appelée esprit (noûs) par le commun des hommes, mais il s'agit d'un daimôn extérieur à l'homme. (591c à 591e)

Les devins et les hommes inspirés sont ceux dont les âmes ont été tout de suite dociles aux rênes de la raison et obéissantes à leur démon. (592c) Timarque aurait voulu en apprendre davantage, mais il fut sommé de se retirer, avec la promesse d'en savoir plus long dans deux mois, et c'est bien après cet intervalle qu'il est mort. (592e)

Théanor reprend la parole et déclare que les âmes "affranchies de la génération" et libérées des traces du corps sont, d'après Hésiode, les démons qui veillent sur les hommes. (Cf. Les travaux et les jours 121-126). Donc, il est possible de terminer le cycle des métempsycoses. Ceux qui ont été ainsi libérés et qui sont devenus des démons seraient pleins de bienveillance "à l'égard de ceux qui s'exercent à atteindre le même but qu'eux." (593e)

Dans l'ensemble, malgré son titre, le De genio Socratis laisse le lecteur dans la même situation que Timarque lorsqu'il voulait obtenir des réponses additionnelles à ses questions.

### **(b) Le De defectu oraculorum**

Le but de ce dialogue est, comme son titre l'indique, de trouver la raison du déclin des oracles. Plutarque était bien placé pour en parler, puisqu'il était prêtre d'Apollon à Delphes, probablement depuis quelque temps avant la rédaction de ce dialogue. <sup>(6)</sup>

Le début du traité rejette l'opinion que les dieux soient la cause du déclin des oracles; la dépopulation n'expliquerait pas, elle non plus, ce phénomène. Cléombrote, le Lacédémonien, déclare que ceux qui ont imaginé la race des démons intermédiaires entre les dieux et les hommes, ont résolu de graves difficultés.

Il est prouvé par des témoignages anciens qu'il existe des êtres, entre les dieux et les hommes, et que ces êtres sont soumis aux passions des mortels et aux vicissitudes de la fatalité. Il est juste de suivre la coutume des anciens, de considérer ces êtres comme des démons, de les appeler ainsi et de les vénérer. (416c)

Pour illustrer cette doctrine, au 4<sup>e</sup> siècle, Xénocrate, le deuxième successeur de Platon à la tête de l'Académie, utilisait l'exemple des triangles. Le triangle équilatéral représente la divinité; le triangle scalène l'humanité; le triangle isocèle les démons. Le premier est le plus parfait puisque ses trois côtés sont égaux. Le scalène est le moins parfait parce que ses trois côtés sont inégaux. Finalement, entre les deux, le triangle isocèle, ayant des côtés en partie inégaux et en partie égaux, représente bien les démons qui participent à la passibilité des mortels et à la puissance de la divinité. (416 c-d)

Il ne faut pas prendre pour une simple image l'explication de la différence entre dieux, démons, et hommes, selon les trois genres de triangles. Dans un autre dialogue qui date probablement de la fin de la vie de Plutarque, <sup>(7)</sup> il expose longuement les vertus des explications par les nombres. <sup>(8)</sup>

Toujours selon Cléombrote, il ne faut pas croire qu'il y a des oracles "(sans) inspiration divine ou que les cérémonies religieuses et initiatiques laissent les dieux indifférents." Par contre il ne faut pas croire que les divinités interviennent directement. Il faut laisser cette fonction à ceux qui sont des ministres des dieux comme leurs serviteurs ou leurs secrétaires. (417a)

Chez certains démons, la nature affective et irrationnelle est faible, tandis qu'elle est forte chez d'autres. Certaines pratiques, comme les sacrifices humains, ne s'adressent pas aux dieux, mais à de mauvais démons que l'on veut écarter, fléchir ou apaiser. Il donne comme exemple des fêtes religieuses où on déchire les victimes, on mange de la viande crue, on proclame des propos

honteux, on fait des sacrifices humains, on immole des enfants. Souvent des démons réclament une âme humaine, et alors ils envoient des épidémies, des guerres, des séditions, et ils frappent le sol de stérilité jusqu'à ce qu'ils obtiennent l'objet de leur désir. (417b-d). Les démons d'Apulée semblent bien inoffensifs à côté de ceux de Cléombrote.

Celui-ci termine son discours en disant que lorsque les oracles se taisent, c'est parce que les démons sont absents. Héracléon s'oppose à ce que l'on attribue tant de crimes et de malheurs aux démons, en citant Empédocle, et qu'on admette qu'ils soient mortels comme les hommes (voir Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, fragment 115). Le Stoïcien Philippe lui répond que ce n'est pas seulement Empédocle qui postule de mauvais démons: Platon, Xénocrate, Chrysippe et Démocrite l'ont fait également. (419a). (Les passages où ces auteurs postulent de mauvais démons sont signalés dans la note complémentaire 2, aux pages 188-189 du tome VI de l'édition Budé des Oeuvres morales de Plutarque).

Un peu plus loin Cléombrote reprend la parole pour appuyer encore une fois la thèse de la mortalité des démons, et affirmer que c'est l'opinion des Stoïciens qu'il exprime. En plus, les Stoïciens sont d'avis qu'un seul des dieux est immortel. (420a). Démétrios, le grammairien de Tarse, se demande comment les démons mettent les prophètes et prophétesses dans un état d'enthousiasme et d'inspiration. (431b) Après un long débat, le frère de Plutarque et narrateur du dialogue, Lamprias, tente de tirer les conclusions qui découlent de cette discussion. C'est la terre qui fait naître le souffle (pneûma) ou l'exhalaison qui produit l'enthousiasme. C'est le soleil qui communique à la terre la capacité de produire ce souffle, cette exhalaison. Le soleil et la terre sont des divinités, et causes premières. Le rôle des démons est d'agir comme régulateurs, intendants ou gardiens, pour ainsi dire, de la bonne proportion de ce mélange. Ils sont des causes secondes. (435e-437a)<sup>(9)</sup>

Lamprias reconnaît donc une intervention directe des dieux dans les affaires terrestres. Cependant, il n'est pas satisfait: il faudra examiner à nouveau tous ces problèmes. (438d)

**(c) Le De Iside et Osiride**

Cet ouvrage est un traité offert à Cléa, qui était probablement une prêtresse.<sup>(10)</sup>

“The prominent argument of this work is that there are opposite tensions in the universe and two rival principles at the root of things, a conclusion which is demanded by the presence of evil in nature.”<sup>(11)</sup>

Nous avons déjà constaté que, dans le De defectu oraculorum, (417b-d) Cléombrote postulait de mauvais démons qui méritaient bien ce qualificatif. Ici, cependant, il s'agit d'un dualisme radical qui englobe l'univers entier. Plutarque présente deux dieux créateurs, l'un du bien, l'autre du mal. Il cite avec approbation Zoroastre pour qui le créateur du bien est nommé dieu, et son rival démon. (369b-e)

Les histoires à propos de Typhon, Osiris et Isis ne s'appliquent pas à des hommes ni à des dieux, mais à de grands démons. Platon, Pythagore, Xénocrate et Chrysippe considèrent ces démons comme beaucoup plus forts que les hommes, sans posséder entièrement la divinité. Comme chez les hommes, la vertu et le vice varient chez les démons. Les actions des Géants et des Titans, de Cronos, de Python, les jalousies de Dionysos, les errances de Déméter et les autres mythes sont tout à fait semblables aux histoires qu'on raconte à propos d'Isis et d'Osiris. (360d-f)

On dit que Typhon fit de terribles ravages pour lesquels il fut puni. Isis l'empêcha de ruiner le bien qu'elle avait fait. Elle et son mari furent transformés de l'état de bons démons à celui de dieux, tout comme Hercule et Dionysos. (361c-e).

L'immense oeuvre de Plutarque contient un grand nombre d'autres références aux démons. Nous pourrions faire nôtre le commentaire de Jean Beaujeu:

“La démonologie de Plutarque est beaucoup trop vaste et complexe pour que nous songions à en donner un résumé, fût-il succinct.”<sup>(12)</sup>

Cependant, les auteurs suivants jettent beaucoup de lumière sur ce sujet complexe: G. Soury à propos des idées religieuses et des mythes chez Plutarque<sup>(13)</sup>; D. Babut sur les liens entre Plutarque et le stoïcisme<sup>(14)</sup>; F.E. Brenk sur les thèmes religieux dans les Vies parallèles et les Oeuvres morales de Plutarque<sup>(15)</sup>.

### **(B). Alcinoos**

L'ouvrage d'Alcinoos a longtemps été attribué à Albinus, mais depuis quelque temps les commentateurs sont plutôt d'avis que cette attribution n'est pas valable. Par conséquent, ils acceptent la tradition des manuscrits qui identifient Alcinoos comme auteur. Nous ne connaissons rien de plus à son sujet.

On a donné deux titres à son ouvrage. Le premier, Didaskalikos tôn Platônos dogmatôn, a été traduit en français par P. Louis, Enseignement des doctrines de Platon, et par Dillon, en anglais, The Handbook of Platonism.<sup>(16)</sup>

Dans le deuxième titre , le premier mot est Epitomé, qui pourrait être traduit par "Résumé".

Le premier titre ressemble beaucoup à celui de l'ouvrage d'Apulée, De Platone et eius dogmate. Il y a en effet des ressemblances dans le contenu des deux traités, mais aussi de grandes différences.

Il n'est pas possible d'établir quand l'ouvrage d'Alcinoos a été rédigé, mais l'étude du texte mène à la conclusion qu'il daterait peut-être du milieu du II<sup>e</sup> siècle de notre ère.<sup>(17)</sup>

Alcinoos nous informe que Platon postulait trois principes: la matière (chapitre 8); les formes (chapitre 9); le Dieu suprême (chapitre 10). Dieu créa le monde utilisant la totalité de la matière, avec laquelle il créa les quatre éléments (chapitre 12 et 13). Dieu donna au monde une âme et une intelligence. Le monde et l'âme du monde sont éternels. Dieu façonna aussi les planètes et les étoiles, le soleil et la lune. Tous ces êtres sont des dieux.

Au chapitre 15, Alcinoos présente les "autres divinités", les daimones, que l'on pourrait appeler des dieux engendrés. On en trouve dans chacun des éléments. Certains sont visibles, d'autres pas. Ici, les éléments sont l'éther, le feu, l'air et l'eau, tandis qu'aux chapitres 12 et 13 il s'agissait du feu, de la terre, de l'eau et de l'air. Cette différence s'explique par le fait qu'au chapitre 15 il s'agit des parties du monde qui doivent être habitées par des vivants supérieurs à la nature mortelle, ce qui exclut la terre. Donc, selon Alcinoos, Platon serait d'avis que les démons habitent l'éther, le feu, l'air et l'eau.<sup>(18)</sup>

Les démons ont reçu la gouverne de toutes choses sublunaires et terrestres. Dieu est le créateur de tout l'univers, des dieux et des êtres divins (démons). Le reste tombe sous la gouverne de ses enfants qui, dans toutes leurs actions, lui obéissent. C'est d'eux (les dieux et les démons) que proviennent

les présages, les bruits miraculeux, les songes, les oracles et tout ce qui se rapporte à la divination que pratiquent les mortels. On remarquera que la division des responsabilités entre les dieux et les démons n'est pas très claire.

Les dieux et les démons ne sont pas seulement les gérants du monde sublunaire et terrestre. Au chapitre 16 nous apprenons que lorsque Dieu eut imposé de l'ordre sur l'ensemble de l'univers, il restait à créer trois classes d'êtres vivants mortels - ceux qui sont ailés, ceux qui vivent dans l'eau et ceux qui vivent sur terre. Dieu confia à ses enfants la tâche de créer ces êtres, car s'il les avait créés lui-même, ils seraient immortels.

Parce que les hommes devaient ressembler aux dieux, le Dieu suprême fit descendre sur terre des âmes humaines en nombre égal à celui des étoiles. Les âmes qui réussissent à dominer leurs sensations, le plaisir, la douleur, la peur et la colère, retournent à leur propre étoile. Celles qui sont injustes renaissent comme femmes, et si elles ne se corrigent pas deviennent des bêtes sauvages. Par contre, celles qui se corrigent peuvent retrouver leur état normal.

Le chapitre 17 explique comment les dieux construisirent les corps humains, surtout avec de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, et comment ils joignirent à ces corps les âmes envoyées par Dieu.

Cette cosmologie est tirée du Timée de Platon, et de l'Epinomis, avec des additions et des adaptations de plusieurs autres sources qui s'entrecroisent.<sup>(19)</sup> L'état de femme comme punition pour s'être laissé dominer par les passions est mentionné dans le discours du Demiurge au 42b-c du Timée.

Au chapitre 25, Alcinoos déclare que les âmes sont immortelles et qu'elles doivent occuper plusieurs corps successivement, humains ou non. Au chapitre 33 il affirme que l'Amour personnifié n'est pas un dieu mais un démon qui n'entre jamais dans un corps terrestre.

Si Alcinoos dit peu de choses à propos des démons, Apulée en dit encore moins dans le De Platone et eius dogmate: les démons, selon Platon, interprété par Apulée, sont de nature aérienne; il y a une espèce de dieux intermédiaires au dessous des dieux supérieurs, mais loin au dessus des hommes (par. 204). Platon considère les démons, "que nous pouvons appeler Génies et Lares", comme les ministres des dieux, les gardiens des hommes et leurs interprètes quand ils veulent obtenir une faveur des dieux". (par. 206)

### C. Celse

Comme nous l'avons signalé dans l'Introduction, l'ouvrage de Celse, le Discours véritable (alèthès logos) nous est connu uniquement par le Contre Celse d'Origène. Le Discours aurait été rédigé entre 176 et 180, <sup>(20)</sup>. Le Contre Celse aurait été terminé en 248.<sup>(21)</sup> Nous allons nous en tenir ici à des passages du Discours à propos des démons, tels qu'ils sont cités par Origène.

Au 1<sup>er</sup> livre, chapitre 6, Celse déclare que les chrétiens paraissent exercer un pouvoir par l'invocation des noms de certains démons. C'est par magie que le Christ a pu faire les miracles qu'il semblait accomplir.<sup>(22)</sup>

Au chapitre 9, Celse exhorte ses lecteurs à n'accepter des doctrines que sous la conduite de la raison et d'un guide raisonnable. Des hommes pervers (des chrétiens) profitent de l'ignorance des gens faciles à tromper.<sup>(23)</sup>

Un peu plus loin, à partir du chapitre 28, Celse introduit dans la discussion un Juif qui s'attaque violemment au christianisme. Au deuxième livre, chapitre 17, en parlant du Christ, le Juif se demande: "Quel dieu, quel démon, quel homme sensé, prévoyant que de tels malheurs lui arriveraient, ne les auraient pas évités, s'il en avait eu le moyen, au lieu de donner tête baissée dans les dangers prévus?".<sup>(24)</sup> Donc, pour le Juif, il est absurde que Jésus ait prédit sa

propre mort sans rien faire pour la prévenir, qu'il soit dieu ou démon ou simple humain.

Au livre V, chapitre 2, Celse s'adresse aux Juifs et aux chrétiens pour les convaincre que nul Dieu, nul Fils de Dieu ne saurait descendre sur terre. En effet, l'idée qu'un dieu pût s'incarner était incompréhensible, étant donné son immutabilité. Il fallait qu'il s'agît d'un démon.<sup>(25)</sup>

Toujours au livre V, au chapitre 6, Celse ne comprend pas pourquoi les Juifs vénèrent les anges qui s'y trouvent, plutôt que d'adorer des parties du ciel les plus respectables et puissantes, le soleil, la lune et les autres astres, étoiles et planètes.<sup>(26)</sup>

Au livre VI, chapitre 42, les chrétiens sont accusés d'imaginer un adversaire de Dieu, qu'ils nomment diable, en hébreu Satan. Comment le Dieu très grand, qui veut faire du bien aux hommes, peut-il rester impuissant devant cet ennemi? Donc Celse voit un dualisme dans le christianisme et il le rejette catégoriquement.

Celse s'attaque à la mise en garde de Jésus qui demande à ses disciples de croire en lui plutôt qu'en Satan lorsque ce dernier apparaîtra à la fin des temps, faisant des miracles et s'attribuant la gloire de Dieu. À propos de cette exhortation de Jésus, Celse déclare:

"Voilà bien des prétentions qui sont manifestement d'un sorcier en quête de faveur et cherchant à se prémunir contre des rivaux qui veulent la lui disputer."<sup>(27)</sup>

Donc, le soi-disant Fils de Dieu n'est qu'un démon en guerre contre d'autres démons.

Au chapitre 62 du livre VII, Celse s'élève contre les chrétiens parce qu'ils ne peuvent tolérer la vue des temples, des autels, des statues. Ils pensent que les êtres auxquels les statues sont consacrées ne sont pas des dieux mais des démons, et qu'on ne doit pas rendre un culte aux démons lorsque l'on adore Dieu.<sup>(28)</sup>

Nous avons ici un véritable dialogue de sourds. Les chrétiens accusent les païens d'adorer des démons et non le vrai Dieu, tandis que Celse accuse les chrétiens de n'adorer qu'un démon et non un dieu.

Au chapitre 24 du livre VIII, Celse demande, à propos de la coutume de manger la viande offerte aux idoles:

“Si ces idoles ne sont rien, quel danger y a-t-il à prendre part au festin? Et si elles sont des démons, il est évident qu'eux aussi appartiennent à Dieu, qu'il faut croire en eux et leur offrir selon les lois des sacrifices et des prières pour les rendre bienveillants.”<sup>(29)</sup>

Le Chapitre 28 du même livre traite aussi de la viande des sacrifices. Si les Chrétiens s'en abstiennent pour ne pas festoyer avec les démons, leur raisonnement est ridicule, car le pain qu'ils mangent, le vin qu'ils boivent, les fruits qu'ils goûtent, l'eau qu'ils boivent, l'air qu'ils respirent sont des présents des démons.<sup>(30)</sup>

Dans la même veine, au chapitre 33, Celse nous révèle qu'il faut “rendre grâce aux démons qui ont reçu en partage les choses de la terre, leur offrir des prémices et des prières toute sa vie, afin d'obtenir leur bienveillance”.<sup>(31)</sup>

Au chapitre 39, Celse reprend sur un ton ironique et condescendant, le thème selon lequel le Christ est un démon impuissant:

"Ne vois-tu donc pas, mon brave, qu'on se dresse devant ton démon, que non seulement on l'injurie, mais encore on le bannit de toute la terre et toute la mer; et toi, comme une statue qui lui est consacrée, on te lie, on te traîne au supplice et on te crucifie. Et le démon ou, comme tu dis, le Fils de Dieu ne se venge de personne."<sup>(32)</sup>

Le chapitre 45 énumère une longue liste de bienfaits obtenus des oracles, des révélations, des victimes, des sacrifices.

"Combien de cités ont été bâties grâce aux oracles ou délivrées d'épidémies ou de famines!... Combien de personnes désolées de n'avoir pas d'enfants ont obtenu ce qu'elles ont demandé et échappé à la colère des démons!... Combien, en revanche, pour avoir outragé des sanctuaires, en ont été aussitôt châtiés!"<sup>(33)</sup>

Il est clair que pour Celse les démons ont de vastes pouvoirs dont ils font bénéficier ceux qui les adorent. Par contre, ceux qui les négligent sont châtiés sévèrement. Le contraste entre les démons puissants et le Christ impuissant est encore ici la base de l'argumentation.

Le chapitre 53 donne trois raisons pour lesquelles les âmes naissent liées à un corps: soit parce que l'économie de l'univers l'exige, soit en expiation de leurs fautes, soit parce que l'âme doit se purifier de ses passions.<sup>(34)</sup>

Donc, Celse croit à la métempsycose; cependant, par la purification, l'âme peut se libérer du cycle des réincarnations.

Au chapitre 58, toujours dans le VIII<sup>e</sup> livre, Celse fait appel à une croyance égyptienne qui veut que "trente-six démons ou certains dieux de l'air ont reçu en charge le corps de l'homme distribué en autant de parties."<sup>(35)</sup> C'est en invoquant ces dieux que l'on garde une bonne santé.

Celse, au chapitre 60, avertit que lorsqu'on s'unit aux démons, il ne faut pas se laisser absorber par le culte à leur rendre ni se détourner des biens supérieurs par amour du corps. Il faut peut-être croire les sages qui disent "que la plupart des démons terrestres, absorbés dans la génération, rivés au sang et au fumet de graisse, liés par des incantations et d'autres pratiques de ce genre", auraient comme seuls pouvoirs ceux de guérir les corps et de prédire la destinée prochaine aux individus et aux cités. Leur science et leur puissance ne s'étendraient qu'aux activités mortelles.<sup>(36)</sup>

Ce texte conciliant surprend après tant de glorification des démons. Marcel Borret, dans son introduction générale, offre le commentaire suivant:

"On notera ici l'effort de Celse pour proposer aux chrétiens une foi païenne aussi raisonnable que possible. Sans doute entend-il ne pas s'écarter de la tradition grecque et barbare qu'il rappelle constamment, où il trouve l'existence d'une dévotion ininterrompue envers les démons."<sup>(37)</sup>

Pour Celse, ce culte populaire aurait été épuré par les sages. Il y aurait place pour un hommage intelligent à ces êtres subalternes sans s'absorber dans les biens corporels en oubliant les biens spirituels.

#### **D. Maxime de Tyr**

L'indication la plus précise que nous ayons sur la vie de Maxime de Tyr nous vient de la Souda, probablement rédigée vers la fin du X<sup>e</sup> ou le début du XI<sup>e</sup> siècle. On y apprend que Maxime séjourna à Rome sous Commode qui régna entre 180 et 192.<sup>(38)</sup> Il nous reste de lui 41 dissertations sur une variété de sujets tels que la volupté, la philosophie, les dieux, la science, la divination, la vie contemplative.<sup>(39)</sup>

Comme Apulée, Maxime de Tyr n'est pas, de nos jours, tenu pour un grand philosophe. Il est classé par Soury et Dillon parmi les représentants de la

seconde sophistique.<sup>(40)</sup> Malgré ses défauts, il “fait assurément écho aux idées religieuses, graves et troublantes de son époque.”<sup>(41)</sup> “Although he is primarily concerned with the artistic embellishment of platitudes, Maximus contains much of interest for the general background of second century Platonism”.<sup>(42)</sup>

Les dissertations 8 et 9 (selon la numérotation Hobein, XIV et XV selon Dübner) sont consacrées au démon de Socrate. On nous informe que lorsque Homère raconte que le bras d'Achille fut retenu par une puissance divine (daimónion), il s'agissait d'Athéna. D'autres exemples provenant d'Homère nous montrent que des humains ont été souvent en contact immédiat avec la puissance divine (tò daimónion) (8.5) .

Avant de chercher en général en quoi consiste la nature du démon (tò daimónion) de Socrate. Maxime demande à ses auditeurs de noter certains points. Les dieux (theoi) ont distribué aux hommes le vice et la vertu, et c'est aux hommes vertueux qu'ils veulent prêter leur assistance, par des présages, des augures, des songes, des oracles, des sacrifices. L'âme humaine a besoin de cette aide, car il est impossible de tout soumettre à la raison en cette seconde vie (8,7). Ceci rappelle la théorie de Platon selon laquelle les âmes humaines préexistaient avant d'être liées à un corps.<sup>(43)</sup>

Ce ne sont pas les dieux qui viennent au secours des âmes. Il existe une deuxième espèce d'êtres immortels, appelés démons, (daímones) placés entre la terre et les cieux. Ils sont inférieurs aux dieux, mais supérieurs à l'homme. Ils sont très proches des dieux, mais veillent sur l'homme avec un très grand soin. Si les démons n'existaient pas, il n'y aurait aucun lien entre l'homme et les dieux. Quelques-uns guérissent les malades, d'autres révèlent des choses cachées, d'autres aident les hommes dans leurs travaux ou les accompagnent dans leurs voyages. Il y en a qui s'occupent des cités, d'autres des campagnes, d'autres de la mer, d'autres du continent.

Il y en a un qui s'occupait de Socrate, un autre de Pythagore, un autre de Zénon, un autre de Diogène. Certains des démons sont pusillanimes, d'autres

philanthropes, d'autres politiques ou militaires. Ils ont donc les mêmes inclinaisons naturelles que les hommes. Cependant, ils ne se logent jamais dans les âmes vicieuses et méchantes (8,8).

Selon la dissertation 9 les dieux sont au sommet de la hiérarchie des êtres - ils sont impassibles et immortels; les démons sont immortels et passibles; les hommes sont passibles et mortels; les brutes sont sensibles, mais privées de raison; les plantes ont une âme, mais sont impassibles. Les dieux sont en contact avec les démons sous le rapport de l'immortalité; les démons sont en contact avec l'homme, parce qu'ils sont passibles, comme lui (9,3).

Lorsque le corps périt, l'âme se sauve comme à la nage; elle devient un démon et habite l'éther, lieu de paix et de bonheur. Cependant le nouveau démon éprouve de la commisération pour les âmes encore plongées dans le tourbillon sur la terre. Il désire se réunir à ces âmes, leur servir de guide. Les dieux lui ordonnent de retourner sur la terre pour aider les gens de bien, venger les opprimés et punir les méchants (9,6).

Les daimones ne peuvent pas tout faire. Chacun a ses attributions, ses fonctions particulières. Jean Beaujeu souligne que Maxime propose ici une nouvelle définition de l'empathés: "ce terme désignerait non pas la passibilité, mais la spécialisation de l'activité, considérée comme une infériorité par rapport à la compétence universelle des dieux".<sup>(44)</sup> Chez Maxime, comme chez Alcinoos, il est souvent difficile de discerner la différence entre les dieux et les démons, et Maxime a peut-être voulu clarifier cette distinction en inventant une nouvelle signification pour l'empathés.

XXXXX

Apulée et les quatre autres auteurs que nous venons de consulter ont tous défendu vigoureusement l'existence et l'influence des démons. Ils se sont tous inspirés de Platon, mais en l'interprétant très librement et en ajoutant des éléments provenant notamment d'Aristote, de Pythagore et des Stoïciens. Ces

derniers auteurs ont été, eux aussi, interprétés de diverses façons. On peut donc parler d'éclectisme, sans nécessairement attacher à ce terme une signification péjorative.

Nos cinq auteurs ont beaucoup insisté sur la nécessité des démons pour combler un vide entre les divinités trop éloignées et l'homme, mais aussi pour aider les humains ou les punir.

Plutarque est le seul de nos auteurs à ne pas accorder l'immortalité aux démons.<sup>(45)</sup> La passibilité des démons présente un problème majeur. Dans certains cas, on les fait ressembler tellement aux hommes qu'il est difficile de voir une différence claire entre les deux. Par contre, on accorde parfois aux démons tant de pouvoirs qu'il devient difficile de les distinguer des dieux. La relation entre l'âme humaine et les démons varie beaucoup. Parfois on affirme que tous les démons habitent, à un moment ou à un autre, des corps humains ou des corps d'animaux. Parfois, en plus des démons-esprits, on présente des démons qui n'habitent jamais un corps. La métempsycose revient souvent sur le tapis, mais elle n'est pas toujours admise, notamment par Apulée. Quelquefois on y met un terme, parfois non.

La méchanceté ou la bienveillance des démons sont tout aussi variables. Plutarque est le seul à présenter un monde radicalement dualiste, mais le thème des bons ou des mauvais démons revient souvent aussi chez les autres auteurs.

La mythologie est constamment utilisée pour illustrer les diverses thèses en présence. L'habitat des démons est une autre variable, tout comme la possibilité ou l'impossibilité de passer d'une catégorie d'être à une autre, e.g., des hommes devenir démons, des héros devenir demi-dieux.

### CHAPITRE III

#### LA RÉPLIQUE DE SAINT AUGUSTIN

La prise de Rome par Alaric en 410 fut cause d'un grand désarroi auprès des païens comme chez les chrétiens. Parmi les païens, plusieurs attaquèrent le christianisme sous prétexte que Rome était punie d'avoir abandonné les anciens dieux. Un des chefs de cette façon de penser était Volusien qui avait occupé de hautes fonctions dans l'Empire. Le tribun Marcellin demanda à Augustin comment on pouvait répondre à ces attaques. Saint Augustin en profita, tout en fournissant des réponses aux questions de Marcellin, pour aborder une gamme beaucoup plus vaste de sujets, dans La Cité de Dieu,

"un ouvrage immense qui comporte une vue d'ensemble sur l'histoire de l'univers depuis la création des anges, ou l'histoire de l'humanité, depuis la création d'Adam, et qui se développe jusqu'aux derniers jours du monde."<sup>(1)</sup>

La rédaction de ce grand ouvrage commença en 412 et ne fut terminée que quinze ans plus tard. Augustin nous donne le plan qu'il a suivi:

- Les cinq premiers livres réfutent la thèse selon laquelle la prospérité terrestre dépend obligatoirement du culte des dieux païens et que c'est parce que ce culte est proscrit que tant de maux ont surgi.
- Les cinq livres suivants s'élèvent contre ceux qui croient que les malheurs terrestres sont inévitables mais que le culte adressé à une foule de dieux, avec les sacrifices qu'on leur offre, sont utiles pour l'après-vie.
- les quatre suivants (XI à XIV) traitent de l'origine des deux cités, celle de Dieu et celle du monde.

- les livres XV à XVIII expliquent le développement ou le progrès des deux cités.
- les quatre derniers (XIX à XXII) sont consacrés aux fins dernières des deux cités.<sup>(2)</sup>

La réplique à Apulée se trouve aux chapitres 14 à 22 du livre VIII et dans le livre IX, donc dans la partie qui s'oppose à ceux qui croient qu'il faut rendre un culte à une foule de dieux pour trouver le bonheur après la mort. On peut se demander pourquoi Augustin a choisi, comme représentant de la position qu'il attaque, Apulée, qui écrivait deux siècles et demi auparavant.

Au début du VIII<sup>e</sup> livre, Augustin nous avertit qu'il doit maintenant aborder la théologie naturelle, ce qui demandera une application beaucoup plus grande que n'ont demandé la théologie fabuleuse, celle du théâtre, ou la théologie civile, celle de la cité. C'est avec les philosophes qu'il doit discuter. Il ne réfutera pas toutes les opinions de tous les philosophes: il s'en tiendra à ceux qui admettent l'existence de Dieu et de sa sollicitude pour l'homme, mais qui néanmoins jugent que le culte d'un Dieu unique est insuffisant pour obtenir la béatitude après la mort. Ceux-ci croient donc qu'il faut adorer une multitude de dieux. Ces philosophes sont les Platonici (VIII, 1)<sup>(3)</sup>.

"Les plus réputés d'entre eux sont les Grecs Plotin, Jamblique, Porphyre et dans les deux langues, la grecque et la latine, un platonicien notoire (nobilis), l'Africain Apulée" (VIII, 12).

Comme le dit G. Bardy:

"Saint Augustin admire en lui un compatriote, dont les ouvrages ont rencontré un nombre imposant de lecteurs: cela suffit pour justifier son choix."<sup>(4)</sup>

On peut comparer cette affirmation à celle d'Augustin, lorsqu'il attaque les magiciens dans une lettre à Marcellin: "Apulée, pour ne parler que de lui (car, africain comme nous, nous le connaissons mieux)..."<sup>(5)</sup> J. Beaujeu présente une autre raison justifiant le choix d'Apulée. "C'est parce que le De deo Socratis était l'exposé le plus systématique de la démonologie païenne que Saint Augustin le prit longuement à partie dans la Cité de Dieu."<sup>(6)</sup> On pourrait ajouter qu'Augustin, comme Apulée, fut écolier à Madaure (Confessions II, III).

Le respect et l'admiration qu'Augustin témoigne envers Apulée ne l'empêchent aucunement de manifester un fort esprit de confrontation lorsqu'il se met à pourfendre le point de vue païen de son illustre concitoyen.

Dans le présent chapitre, nous allons examiner surtout le contenu de la réplique d'Augustin; dans le chapitre IV, nous tenterons de faire une évaluation de son argumentation.

#### **A. Les chapitres 14 à 22 du livre VIII de la Cité de Dieu.**

Au chapitre 13, Augustin dévoile une contradiction: si tous les dieux sont bons, comme le prétend Platon, comment se fait-il que certains se complaisent dans les jeux scéniques que Platon a condamnés si vigoureusement? "Nous l'expliquons" disent les Platoniciens. "Écoutons-les donc attentivement," dit Augustin.

Le début du chapitre 14 expose quelques idées des Platoniciens sur la tripartition des êtres doués de raison - dieux, démons, hommes - et leur habitat - ciel, air, terre. Les démons ont en commun avec les dieux l'immortalité du corps et avec les hommes les passions de l'âme. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les démons se complaisent dans les obscénités des jeux et les fictions des poètes, qu'ils éprouvent des sentiments humains qui sont complètement étrangers aux

dieux. Donc, en répudiant les fictions poétiques, ce ne sont pas les dieux, tous bons, mais les démons que Platon a privés du charme des jeux scéniques.

Dans son De deo Socratis, Apulée se demande à quelle catégorie de divinité (ex quo genere numinum) appartenait celle qui s'attachait à Socrate et l'avertissait de ne pas agir lorsque l'action qu'il envisageait ne devait pas réussir. Il (Apulée) soutient que cette divinité n'était pas un dieu, mais un démon. Il le fait en examinant soigneusement l'opinion de Platon. Ici, Augustin soulève sous une autre forme, le même problème qu'au chapitre 13: s'il en est ainsi, comment Platon a-t-il osé priver les démons des plaisirs du théâtre, en chassant les poètes de la cité? Ne voulait-il pas avertir l'âme humaine de mépriser les ordres impurs des démons et de détester leurs obscénités? Si Platon a interdit ces choses dans une intention très noble, c'est une infamie de la part des démons de les avoir exigées.

Apulée lui-même a rougi du démon de Socrate puisqu'il a intitulé son livre De deo Socratis au lieu de De daemone Socratis. Car, grâce à la saine doctrine, tous ou presque tous ont en horreur le nom des démons.

Augustin termine le chapitre 14 en affirmant qu'Apulée lui-même n'a rien trouvé à louer chez les démons, outre la subtilité et la vigueur de leur corps et le lieu plus élevé qu'ils habitent.

“De leurs moeurs en tout cas, quand il parle d'eux en général, non seulement il ne dit aucun bien, mais encore beaucoup de mal.” (ch. 14).

À lire l'ouvrage d'Apulée, personne ne s'étonnera que les démons aient voulu placer parmi les choses divines les turpitudes de la scène; qu'ils aient voulu passer pour des dieux et pris plaisir aux crimes des dieux; que tout ce qui

inspire horreur ou moquerie dans leur culte, par une solennité obscène ou une honteuse cruauté soit bien conforme à leurs passions.

Au chapitre 15, Augustin argumente qu'il ne faut pas croire que les démons soient supérieurs à une âme vraiment religieuse et soumise au vrai Dieu, simplement parce qu'ils ont des corps plus parfaits. Autrement, beaucoup d'animaux seraient supérieurs aux hommes par la vue, l'odorat, la vitesse ou la vigueur.

Tout comme nous sommes supérieurs aux bêtes par notre pouvoir de raisonner, et de comprendre, nous devons être supérieurs aux démons par notre vie droite et honnête. D'ailleurs nous sommes nous aussi destinés à l'immortalité corporelle, celle que prépare la pureté du cœur. Quant à la hauteur du lieu où habitent les démons, il serait ridicule de penser que cela les rend supérieurs aux hommes. Il faut préférer les hommes parce qu'il n'y a aucune comparaison possible entre le désespoir des démons et l'espérance des âmes religieuses. La valeur des âmes ne se mesure pas à la perfection des corps.

Au début du chapitre 16, toujours au livre VIII, Augustin cite les passages d'Apulée où il expose la passibilité des démons, ainsi que leur définition (par. 147 et 148). Il n'est pas d'accord avec Apulée lorsque celui-ci dit que les démons ont en commun avec nous trois caractéristiques: le genre animalia, une âme sujette aux passions, un esprit doué de raison. Deux de ces caractéristiques appartiennent aussi aux dieux: celle d'être du genre animalia (c'est-à-dire des êtres animés), et celle d'être doué de raison.

Que les démons appartiennent au genre des êtres animés n'est pas pour eux un grand avantage puisque les bêtes en font partie; d'être doués de raison ne les place pas au-dessus de nous. Jouir d'une durée éternelle ne vaut rien sans la béatitude, car un bonheur temporel vaut mieux qu'une misère éternelle. Avoir une âme sujette aux passions ne donne aucune supériorité par rapport à

nous. Quel avantage peut donner un corps aérien, puisque toutes les âmes sont préférables à tous les corps? Les démons ne méritent aucunement les honneurs divins puisqu'ils n'ont la raison et les passions que pour être malheureux, l'éternité pour le rester sans fin.

Dans le chapitre 17, Augustin continue d'utiliser la passibilité des démons pour montrer qu'ils ne méritent pas d'être adorés. Aux chapitres 18 à 22, il s'en prend au rôle de médiateurs qu'Apulée attribue aux démons. Ces derniers aiment la magie et les turpitudes de la scène qui blessent la pudeur. Rien ne peut justifier les fictions des poètes et les farces du théâtre. Le maître des Platoniciens lui-même s'y oppose (ch. 18). Le public lui-même, par ses lois, s'oppose à la magie. Ce ne sont pas les chrétiens qui ont créé ces lois. Virgile et Cicéron ont, eux aussi, dénoncé la magie. Apulée lui-même a subi son procès devant des juges païens et il s'est défendu habilement contre ceux qui l'accusaient de pratiquer la magie. Mais, tous les prodiges des magiciens sont dus à l'enseignement et à l'activité des démons. Quelles prières des êtres aussi infâmes pourraient-ils transmettre aux dieux, et pourquoi devrions-nous les adorer? (ch. 19).

Augustin ridiculise la prétention que les démons soient nécessaires parce qu'aucun dieu n'a de commerce avec les hommes. Dieu n'aurait pas de contact avec un homme qui le supplie, mais il en aurait avec un démon arrogant; il n'en aurait pas avec un homme qui évite d'imiter les démons, et il en aurait avec un démon qui guette l'occasion de tromper l'homme. (ch. 20).

Il n'est pas plus raisonnable de penser que les dieux auraient besoin, à cause de la grande distance séparant l'éther et la terre, d'être informés par les démons de ce que font les hommes. C'est faire une grande insulte aux dieux. Augustin somme les philosophes de répondre à quatre questions:

- (1) Les démons ont-ils annoncé aux dieux que les fictions des poètes déplaisaient à Platon, tout en leur cachant qu'ils s'y plaisaient eux-mêmes?
- (2) Ou bien se sont-ils tus sur ces deux points?
- (3) Ou bien leur ont-ils révélé ces deux choses?
- (4) Ou bien ont-ils dissimulé le verdict de Platon tout en dévoilant leur amour des jeux scéniques qui célèbrent les crimes des dieux?

Quelle que soit la réponse des philosophes à ces quatre questions, ils se rendront compte de tout le mal qu'ils pensent des dieux bons. En effet, si les démons cachent des choses aux dieux, ils sous-estiment la capacité des dieux de savoir ce qui se passe parmi les hommes. Par contre, si les démons révèlent l'opinion de Platon et le fait qu'eux-mêmes jouissent des fictions des poètes, quels messages utiles les dieux peuvent-ils s'attendre de recevoir de tels messagers? (ch. 21).

Puisqu'il est impossible de choisir une de ces quatre hypothèses sans se faire une bien mauvaise opinion des dieux, il faut refuser de croire ce qu'Apulée et les autres philosophes de même opinion veulent nous faire croire: que les démons jouent le rôle de messagers et d'interprètes afin de porter aux dieux nos demandes et de nous rapporter leurs secours. (Ch. 22).

Au contraire, les démons sont "des esprits avides de nuire, absolument étrangers à la justice, bouffis d'orgueil, blêmes d'envie, experts en tromperies." Ils habitent l'air parce qu'ils ont été précipités du ciel supérieur en raison d'une faute inexpiable. Beaucoup d'hommes se sont laissé persuader que les démons étaient des dieux à cause de l'aspect faussement miraculeux de leurs actes ou de leurs prédictions. D'autres ont reconnu que les démons n'étaient pas divins. C'est pourquoi les démons se sont fait passer pour intermédiaires entre les dieux et les hommes. Ceux qui les savaient mauvais n'ont pas osé les déclarer

totallement indignes des honneurs divins, de crainte d'offenser des peuples vieillies dans la superstition. (ch. 22).

## **B. Le livre IX de la Cité de Dieu**

Le premier chapitre du livre IX passe en revue la discussion précédente sur les dieux et les démons. Ceux qui croient que tous les dieux sont nécessairement bons sont d'avis qu'il faut attribuer aux démons des actes répréhensibles que certains attribuent aux dieux. Mais ils estiment qu'aucun dieu n'a de contact avec l'homme et par conséquent ils croient que les démons sont placés entre les dieux et les hommes pour transmettre aux premiers les requêtes des hommes, et aux hommes les faveurs des dieux:

“Telle est l'opinion des platoniciens, les plus éminents et les plus réputés des philosophes avec lesquels il m'a semblé bon en raison de leur haute valeur de discuter cette question: le culte de multiples dieux est-il avantageux pour obtenir la vie heureuse qui nous attend après la mort?” (ch. 1)

Augustin nous informe qu'au livre précédent il a recherché comment les démons pourraient rendre les dieux bons favorables aux hommes bons, “et nous avons constaté qu'ils en étaient totalement incapables.” Le livre IX portera sur la différence entre les démons eux-mêmes. (ch. 2)

Selon Augustin, Apulée reste muet sur les vertus dont les démons seraient dotés s'ils étaient bons. Il cite le De deo Socratis (par. 145-146) où Apulée déclare que c'est ex hoc ferme daemonum numero que les poètes prennent les traits qu'ils attribuent aux dieux. Nous sommes donc encore dans la partie de son livre où Apulée expose la passibilité des démons. Ils ne sont même pas comparables, selon Augustin, aux hommes sages qui contrôlent leurs passions. C'est plutôt aux mortels insensés et iniques que les démons sont

semblables; ou plutôt ils sont pires puisque leur mal est plus ancien et incurable (ch.3).

Les chapitres 4 et 5 contiennent une longue dissertation sur les passions, dans laquelle les opinions de Platon, Aristote, Zénon, Chrysippe, Cicéron, Virgile, Aulu-Gelle et Epictète sont citées. Le but de cette analyse est de montrer que les péripatéticiens, les platoniciens et les stoïciens sont du même avis à propos des passions; ils sont d'accord pour dire que les passions ne sont pas des vices "quand elles surviennent au sage sans nuire en rien à la raison et à la vigueur de l'esprit." (ch. 5).

Cette conclusion prépare le terrain pour le chapitre 6 qui cite une fois de plus le passage où Apulée affirme que les démons sont ballottés par les passions. (par. 146). Si les démons subissaient ces mouvements en gardant la liberté de leur esprit et en les dominant, Apulée n'aurait pas dit que

"livrés comme nous aux mouvements désordonnés du coeur et aux agitations de l'esprit, ils flottent à la merci de tous les soulèvements de leur pensée." (ch. 6)

Augustin termine le chapitre 6 en déclarant que l'esprit des démons est l'esclave des passions, et qu'ils n'ont donc aucune sagesse qui pourrait les rendre agréables aux dieux. Leur esprit applique tout son pouvoir de raisonnement à tromper et à séduire "avec d'autant plus d'acharnement qu'il est plus possédé par l'avidité de nuire." Bardy ajoute aux chapitres 5 et 6 deux notes complémentaires qui résument diverses théories, en particulier celles d'Aristote, celles des Stoïciens, et celles des Péripatéticiens sur la question complexe des passions.<sup>(7)</sup>

Au chapitre 7, Augustin prévoit l'objection que lorsqu' Apulée parle des poètes qui prêtent aux dieux des traits qui appartiennent aux démons (par. 146),

il ne s'agit pas de tous les démons, mais seulement de ceux qui sont mauvais. Augustin répond que, dans ce passage, Apulée parle de tous les démons. Les récits des poètes ont pour objet les êtres ballottés sur les flots bouillants de leurs pensées. Le grand souci d'Apulée, c'est qu'au lieu d'imputer aux démons les actions chantées par les poètes, on les attribue aux dieux.

Le chapitre 8 attaque la définition des démons qu'Apulée donne au par. 148 du De deo Socratis. Aucun des cinq traits relevés "n'exprime absolument rien qui soit commun aux démons et aux hommes de bien, sans l'être aussi avec les mauvais". Augustin cite ensuite la description des hommes qu'Apulée présente au par. 126-127.

"En disant tant de choses qui se rapportent à la plupart des hommes, a-t-il passé sous silence ce trait qu'il savait appartenir à un petit nombre, 'une sagesse tardive'? (ch. 8).

Si Apulée n'avait pas mentionné cette tarda sapientia, sa description de l'homme aurait été incomplète. Mais s'il avait voulu nous faire comprendre qu'il y a de bons démons il aurait ajouté à leur description quelque trait qui montrerait qu'ils ont en commun avec les dieux une certaine forme de béatitude, ou avec les hommes un genre de sagesse. Or il n'a révélé aucune qualité qui permettrait de distinguer les bons des mauvais démons.

Au chapitre 9, Augustin s'attaque au rôle de médiateurs attribué aux démons. L'être animé est composé d'une âme et d'un corps. De ces deux parties, la meilleure est l'âme, même vicieuse. Mais les démons ont en commun avec les dieux un corps éternel et avec les hommes une âme vicieuse. Ils sont donc liés aux dieux par la partie qui est esclave et aux hommes par la partie qui commande. Les démons sont comme liés et suspendus à l'envers; ils sont tirés en haut par la partie inférieure, en bas par la partie supérieure.

Au chapitre 10, Augustin affirme que les démons sont plus malheureux que les hommes parce qu'ils sont enchaînés pour toujours par leur corps éternel dans la misère d'une âme sujette aux passions.

Le chapitre 11 cite partiellement les par. 152-153, où Apulée décrit les trois espèces de lémures (lares, larves, dieux mânes). Augustin déclare que la façon de penser d'Apulée rend encore plus mauvais les hommes de mauvaises moeurs qui "en arrivent à croire qu'après leur mort, en leur offrant des sacrifices comme à des dieux, on les invite à faire du mal." (ch. 11)

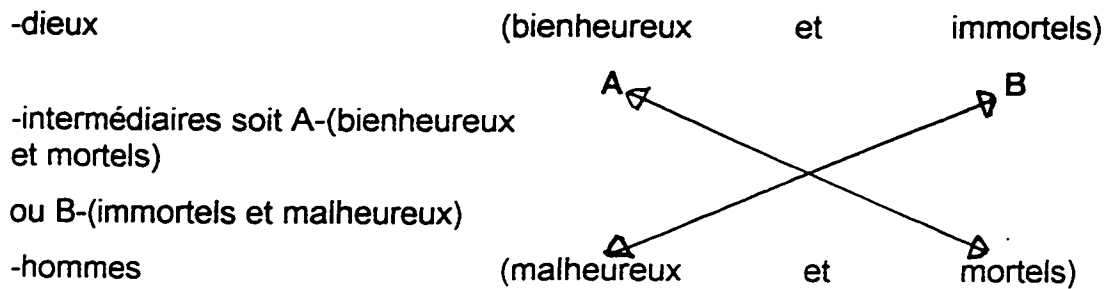
Au début du chapitre 12, Augustin cite de nouveau le par. 148 où Apulée donne sa définition des démons en cinq points. Ensuite, il cite le par. 127 qui décrit la séparation radicale entre les dieux et les hommes. Il conclut le chapitre ainsi:

"Il (Apulée) a donc énoncé trois traits pour les dieux: le lieu élevé, l'éternité et la béatitude; à l'opposé, trois pour les hommes: la bassesse du lieu, la mortalité et la misère."

Cette discussion se poursuit au chapitre 13 pour en arriver à la conclusion que même s'ils étaient bons, les démons seraient de faux médiateurs. Le chapitre se termine ainsi:

"Quand donc nous cherchons un milieu entre les bienheureux immortels et les malheureux mortels, nous devons trouver un être qui soit un mortel heureux ou un immortel malheureux" (ch. 13).

C'est-à-dire que pour trouver un milieu entre les dieux (bienheureux et immortels) et les hommes (malheureux et mortels), il faut trouver soit un mortel heureux ou un immortel malheureux. On pourrait illustrer cette conclusion ainsi:



Le chapitre 14 pose la question: l'homme peut-il être à la fois bienheureux et mortel? C'est demander si l'homme peut être intermédiaire entre les dieux et les hommes, selon la ligne A ci-dessus.

Au chapitre 15, Augustin proclame que "si, selon une opinion bien plus croyable et probable, tous les hommes tant qu'ils sont mortels, sont nécessairement aussi malheureux,<sup>(8)</sup> il faut chercher un intermédiaire qui soit non seulement homme, mais encore Dieu". Il fallait que l'intermédiaire ne fût ni exclu de la mortalité ni astreint à y rester.

Les bons anges ne peuvent occuper la position intermédiaire entre les hommes et les dieux puisqu'ils sont comme les dieux bienheureux et immortels. Les mauvais anges le peuvent, car ils sont malheureux avec les hommes et immortels avec les dieux (selon la ligne B ci-dessus). C'est pour empêcher ces mauvais anges de séduire les hommes que le bon médiateur "a détruit leur empire dans les coeurs, qu'il a purifiés par sa foi et délivrés de leur immonde tyrannie." (Ch. 15)

Quel intermédiaire l'homme mortel et malheureux pourrait-il choisir pour le conduire à l'immortalité et la béatitude? L'immortalité des démons n'est que misère; ce qui pourrait choquer dans la mort du Christ n'existe plus. Pour nous acheminer vers Dieu, nous n'avons besoin que d'un seul médiateur, le verbe de Dieu incréé. Il est médiateur en tant qu'homme; devenu participant de notre humanité, il nous a fourni un moyen rapide de participer à sa divinité. En nous libérant de la mortalité et du malheur, ce n'est pas vers les anges immortels et

bienheureux qu'il nous conduit pour nous procurer le bonheur et l'immortalité: c'est vers la Trinité. Pour être médiateur il s'est mis au dessous des anges, mais il est resté au dessus d'eux comme Dieu. Ainsi, il a agi pour nous comme médiateur en suivant la ligne A du diagramme ci-dessus.

Au début du chapitre 16, Augustin déclare fausse l'affirmation de Platon rapportée par Apulée au par. 128: "Aucun des dieux ne se mêle aux hommes." Apulée ajoute que la meilleure preuve de la sublimité des dieux, c'est qu'ils ne sont souillés par aucun contact humain. Apulée avoue donc que les démons en sont souillés. Par conséquent, ils ne peuvent pas purifier ceux qui les souillent et tous deviennent impurs, les démons par le contact des hommes, les hommes par le culte des démons.

"Ou si les démons peuvent sans en être souillés prendre contact et se mêler avec les hommes, ils sont donc meilleurs que les dieux qui se souilleraient en se mêlant aux hommes." (Ch. 16)

Le chapitre 18 dénonce les oeuvres des démons, ces médiateurs faux et trompeurs. Leurs amis les établissent dans l'air entre les dieux de l'éther et les hommes de la terre. Selon eux, le privilège des dieux c'est de n'être pas souillés par le contact humain, grâce à l'éloignement.

"Ainsi pour eux, les démons sont plutôt souillés par les hommes que ceux-ci purifiés par les démons, et les dieux mêmes pourraient être souillés, s'ils n'étaient protégés par l'élévation de leur séjour." (Ch. 18).

Au chapitre 19, Augustin s'oppose à l'utilisation de l'expression "bons démons" comme équivalent du mot "anges". Dans l'Écriture, les daemones ou daemonia signifient toujours des esprits malveillants.

“Cette signification est devenue si générale que même chez ceux qu’on appelle païens et qui prétendent nécessaire le culte d’une multitude de dieux et de démons, il n’en est sans doute pas un, si lettré et savant soit-il, qui oserait dire en éloge fut-ce à un esclave ‘Tu as un démon!’ Quel que soit celui qui parle ainsi, on ne peut douter qu’il ait une intention injurieuse.” (Ch. 19)

Dans les derniers chapitres du livre IX saint Augustin parle des démons surtout selon l’Écriture et peu selon les platoniciens. Au chapitre 23 il affirme que si ceux-ci veulent appeler les saints anges dieux plutôt que démons, libres à eux de le faire. Car s’ils les disent immortels, produits par le Dieu suprême et bienheureux en s’unissant à celui qui les a faits, ils disent la même chose que nous. On peut confirmer dans leurs écrits que les platoniciens, sinon tous, du moins les meilleurs pensent ainsi.

Cependant, les anges n’agissent pas comme intermédiaires aptes à conduire les malheureux mortels à la béatitude. Ils n’acceptent des hommages religieux qu’en l’honneur du Dieu unique.

## CHAPITRE IV

### ÉVALUATION DE LA RÉPLIQUE DE SAINT AUGUSTIN

#### A. Critiques de l'argumentation d'Augustin

Certaines parties de la réplique de saint Augustin ont été sévèrement critiquées par des auteurs que l'on ne saurait accuser de parti-pris contre l'évêque d'Hippone.

Dans son introduction aux livres VI à X de la Cité de Dieu, à propos des chapitres 12 à 15 du livre IX, sur la question de la médiation entre les dieux (ou Dieu) et les hommes, G. Bardy a bien raison de souligner la faiblesse de l'argumentation d'Augustin sur ce point:

“L'argumentation est subtile et elle se poursuit longuement. Saint Augustin s'y complait sans aucun doute, parce qu'elle lui permet d'exercer son talent de dialecticien. Nous nous y intéressons moins que lui et nous nous demandons avant tout si elle est efficace. Or, nous sommes bien obligés de constater qu'elle ne l'est pas, car elle repose sur une équivoque. Si le Christ est le vrai médiateur, c'est qu'il est à la fois homme et Dieu; ce n'est pas parce qu'il tient une place intermédiaire entre Dieu et l'homme.”<sup>(1)</sup>

Le raisonnement de saint Augustin est particulièrement difficile à suivre dans le chapitre 13 du livre IX, où il veut montrer que pour être médiateurs il faudrait que les démons soient éternels et misérables (voir ci-haut, p.46 et 47). La note complémentaire #69 “Mortel ou immortel” de Bardy contient le commentaire suivant qui est pleinement justifié:

“Saint Augustin se laisse entraîner par son désir de prouver une thèse et jongle avec des arguments logiques. La question est de savoir ce que valent ces arguments... Augustin ne saurait oublier qu’il a été rhéteur. Il aime toujours la dialectique et il s’amuse visiblement ici. On pourrait lui objecter qu’il y a des degrés dans le bonheur et dans la misère et que sans avoir la béatitude parfaite des dieux, les démons peuvent encore être heureux d’une manière qui leur est propre et ne leur laisse rien à envier, du moins dans la conception païenne.”<sup>(2)</sup>

Au début du chapitre 16 du même livre, nous avons vu Augustin affirmer que si les démons peuvent prendre contact et se mêler avec les hommes sans se souiller, ils sont “meilleurs que les dieux qui se souilleraient en se mêlant aux hommes.”<sup>(3)</sup>

Dans sa note complémentaire #71, “Dieux, démons et médiateurs”, Bardy montre comment Augustin déforme la pensée d’Apulée:

“Il faut bien avouer que l’argumentation de saint Augustin est d’une insigne faiblesse et ne vaut rien contre la théorie platonicienne des démons. En parlant des médiateurs, l’évêque d’Hippone ne peut pas s’empêcher de penser au rôle joué dans la doctrine chrétienne par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les intermédiaires platoniciens sont tout autre chose... il n’est pas question, comme voudrait le faire croire saint Augustin, de souillure (contaminari), ou de purification (mundare, immundi), mais seulement de rapports d’ordre ontologique et non pas d’ordre moral... c’est parce que la doctrine chrétienne s’impose constamment à l’esprit de saint Augustin qu’il interprète de travers l’enseignement d’Apulée.”<sup>(4)</sup>

Un peu plus loin, toujours au chapitre 16 du même livre, Augustin déclare:

“Si les astres en effet, dont Apulée fait autant de dieux visibles, ne sont pas souillés par celui qui les voit, les démons ne le sont pas non plus par le regard de l'homme, même s'ils sont vus de près.”<sup>(5)</sup>

Comme Apulée ne parle aucunement de souillure par la vue, Bardy a raison de poser la question suivante:

“On peut se demander comment les démons seraient souillés par le regard des hommes. Sans doute ils leur apparaissent quelquefois; mais en quoi sont-ils souillés lors de ces apparitions? La pensée de saint Augustin est d'autant moins claire que l'objet même de la discussion est fallacieux.”<sup>(6)</sup>

Le chapitre 18 continue la discussion sur la souillure. Les démons sont plutôt souillés, selon leurs amis, par les hommes, que ceux-ci purifiés par les démons et les dieux pourraient être souillés s'ils n'étaient pas protégés par l'élévation de leur habitat.<sup>(7)</sup>

Voici une partie des commentaires de Bardy dans la note complémentaire #74 intitulée “Les dieux pourraient-ils être souillés?”:

“Saint Augustin simplifie beaucoup la doctrine des platoniciens, c'est à dire d'Apulée... Ce n'est pas seulement par leur habitation que les dieux sont inaccessibles aux hommes, c'est surtout par leur nature infiniment élevée au dessus de la nature humaine.”<sup>(8)</sup>

On trouve d'autres critiques valables de l'argumentation d'Augustin dans la “Vue d'ensemble sur les livres VI-X” d'une autre édition de la Cité de Dieu

publiée quelques années avant celle de la Bibliothèque augustinienne. Jacques Perret souligne qu'en proscrivant, aux livres VIII et IX, toute dévotion envers les démons, Augustin contribue à instaurer la piété sur des bases plus solides. Il ajoute:

“Cependant, il faut le reconnaître, les interdictions si fermes d'Augustin outrepassent notablement les conclusions qu'autorise son argumentation. De ce que les démons sont susceptibles d'éprouver toutes les passions humaines, il ne s'ensuit pas logiquement, semble-t-il, que nous devons rompre avec eux et renoncer entièrement à trouver en eux quelque appui.”

Logiquement, cette façon de penser nous obligerait à rompre avec tous nos semblables. Mais nous devons parfois nous assurer leur collaboration par des faveurs qui sont parfaitement légitimes.

“Apulée, parlant des démons, ne disait pas autre chose. Pour qu'Augustin eût raison contre lui, il faudrait qu'il eût établi que les démons ont une volonté fixée dans le mal; c'est, on le sait, la thèse chrétienne mais Augustin n'en a pas tenté ici la démonstration...”<sup>(9)</sup>

Perret souligne la difficulté de prétendre tirer d'un texte d'Apulée des conclusions sur le caractère nuisible de la médiation des démons, l'impossibilité d'une médiation par les bons anges et la nécessité de la médiation du Christ.

“Ce n'est pas dans la forme seulement que ces raisonnements paraissent sophistiques, avec la rigueur presque géométrique qu'il applique à rechercher les conditions auxquelles il y aura possibilité de médiation parce que le médiateur occupera une situation exactement moyenne entre Dieu et l'homme.”<sup>(10)</sup>

Pour sa part, Claudio Moreschini considère qu'il est utile de tenir compte de certaines incompréhensions et sophismes typiques du raisonnement d'Augustin dans la polémique avec Apulée.<sup>(11)</sup> En définitive Augustin reflète la conviction générale de l'apologétique chrétienne qui identifie les démons des païens aux démons des chrétiens.<sup>(12)</sup>

Un exemple de cette identification se trouve dans l'affirmation d'Augustin selon laquelle Apulée a intitulé son ouvrage De deo Socratis plutôt que De daemone Socratis, parce qu'il aurait rougi de nommer un démon, être impur, dans son titre.<sup>(13)</sup>

Moreschini affirme avec justesse que l'identification des démons païens aux démons chrétiens permet une réfutation facile des thèses païennes à propos des démons médiateurs, supérieurs aux hommes, et bons.<sup>(14)</sup> Il termine son article en observant que la majeure partie de la polémique augustinienne contre la démonologie d'Apulée se situe à partir du point de vue du christianisme plutôt que de la faiblesse intrinsèque - pourtant bien réelle - de la conception démonologique d'Apulée.<sup>(15)</sup>

## **B. Forces et faiblesses de l'argumentation d'Augustin.**

Afin de mieux situer les points forts et les points faibles de l'argumentation d'Augustin, il est utile de les regrouper sous leurs causes fondamentales. La plus importante de ces causes est la définition qu'Augustin donne au mot "démon". Dès le premier livre de la Cité de Dieu, chaque fois qu'il utilise ce mot pour son propre compte, il lui donne le sens chrétien tel qu'il l'exprime au début du chapitre 19 du livre IX:

"Pour nous, selon le langage de l'Écriture, règle de notre religion chrétienne, nous avons lu qu'il y a des anges, les uns bons les

autres mauvais, mais jamais qu'il y ait de bons démons. Partout où nous trouvons ce mot dans les saintes Lettres, qu'on les nomme daemones ou daemonia, il s'agit d'esprits malfaisants."<sup>(16)</sup>

Ce sont des démons impies qui ont incité les Romains réfugiés à Carthage à remplir les théâtres malgré le sac de Rome (I, 33); ils sont immondes (II, 4); ils sont des esprits de malice (II, 10); il faut discerner les vrais biens de l'infâme vanité, de la perfide malignité des démons (II, 29). Les démons excitent les âmes corrompues (III, 10); ils sont malfaisants et trompeurs (IV, 7); perfides (IV, 19). Ceux que nous appelons anges du diable ou démons sont de mauvais anges (V, 9); ils sont les instigateurs de l'erreur (VI, 8); ils sont des mystificateurs (VII, 35). Lorsqu'il commence sa polémique contre Apulée, au livre VIII, Augustin continue tout simplement d'utiliser la définition chrétienne des démons.

En même temps, Augustin tire grand profit du passage du DDS où Apulée expose la passibilité des démons, c'est-à-dire les par. 146 à 148. Nous avons vu ci-haut l'argument selon lequel tous ou presque tous ont le mot démon en horreur (ch. 14 du livre VIII et ch. 19 du livre IX). Si le nom "démon" avait été aussi universellement abhorré, Augustin n'aurait sans doute pas mis tant de zèle à le faire prendre en aversion.

Quant à Apulée, il n'avait aucune raison de rougir de ce mot. Il souligne l'affinité des démons avec les dieux et, dans le texte du DDS, en plus de daimones, il les appelle divinae mediae potestates (par. 132); medii divi (par. 137); deus ou dei (par. 151, 157, 162).

Augustin prétend que lorsque Apulée parle en général (generaliter) des démons, il ne trouve rien de bon à dire à leur sujet (VIII, 14). Cependant, lorsque Apulée affirme que les démons éprouvent la compassion, l'indignation,

l'angoisse, la joie et tous les sentiments de l'âme humaine (par. 146), il n'a aucune intention de dire du mal des démons. Les formes de passibilité qu'il énumère ne sont pas nécessairement mauvaises. Il faut combiner ces formes de passions avec la définition chrétienne des démons pour n'y voir que du mal. Il faut en plus négliger complètement les grandes qualités attribuées par Apulée aux démons, e.g., au par. 133 où ils remplissent les rôles d'interprètes ou de sauveteurs.

Il faut surtout noter qu'Augustin laisse complètement de côté les qualités exceptionnelles qu'Apulée attribue aux démons indépendants du corps, la catégorie à laquelle appartient le démon de Socrate (par. 154 à 167).<sup>(17)</sup>

Lorsqu' Apulée affirme (par. 133) que les démons règlent les prodiges de la magie et les présages de tout genre, c'est pour souligner le genre de services qu'ils rendent aux humains dans leur rôle d'intermédiaires. De la même façon, lorsqu'un peu plus loin (par. 145 à 148), Apulée souligne jusqu'à quel point les démons ont les mêmes sentiments que nous, il veut montrer comment "tous ces mouvements de l'âme et les autres du même genre s'accordent fort bien avec l'état intermédiaire des démons" (par. 147).

Cependant, Apulée nous informe que ces points communs comprennent les traits que les poètes attribuent aux dieux: la haine ou l'amour pour certains hommes; l'élévation de ceux qu'ils aiment; la destruction de ceux qu'ils n'aiment pas; être "ballottés à chaque vague de pensées par les remous du coeur et la houle de l'esprit" (par. 146). Les traits communs aux démons et aux hommes comprennent également d'être soulevés par la colère; fléchis par la pitié; alléchés par les présents; attendris par les prières; irrités par les outrages; apaisés par les hommages (par. 147-148).

Cette partie de l'exposé d'Apulée prête le flanc à une critique importante: celle que les démons ne sont pas supérieurs aux hommes. Moreschini a raison de parler de l'échec des platoniciens dans leur tentative de systématiser sur le plan philosophique une doctrine d'origine populaire. Il affirme qu'Augustin a bien saisi le côté faible de l'argumentation platonicienne, et qu'il a démontré habilement aux chapitres 7 et 8 du livre IX comment la position platonicienne ne contenait aucun élément qui justifiait la supériorité morale, la seule véritable supériorité <sup>(18)</sup>.

Nous pouvons suivre l'usage qu'Augustin fait de la définition chrétienne des démons jointe à la passibilité qu'Apulée leur attribue.

Ainsi, au ch. 14 du livre VIII, Augustin s'inspire de ces deux éléments pour affirmer qu'il n'est pas étonnant que les démons se complaisent dans les obscénités des jeux et les fictions des poètes. À vrai dire, il répète les condamnations qu'il a faites des jeux bien avant le VIII<sup>e</sup> livre: I, 32; II, 7; II, 8; II, 9. La même condamnation revient plus tard dans les chapitres 20 et 21 du livre VIII.

Pour démontrer que les démons ne sont pas supérieurs aux humains, le ch. VIII, 15 utilise une arme qui découle de la définition chrétienne des démons, mais aussi de la définition qu'Apulée a fournie des démons. C'est l'argument selon lequel l'éternité que les démons partagent avec les dieux est un grand désavantage. Comme les démons sont entièrement mauvais, l'éternité ne leur apportera rien d'autre que des supplices sans fin, tandis que les hommes peuvent, par la vertu, obtenir le bonheur éternel.

Augustin utilise cette paire de prémisses en diverses combinaisons tout au long de son argumentation, que ce soit pour montrer que les démons sont

indignes d'un culte, ou pour leur enlever leur fonction d'intermédiaires ou de médiateurs (passim aux chapitres 14 à 22 du livre VIII).

Au livre IX, chapitre 3, Augustin s'attaque à la question de savoir s'il y a de bons démons. Il répète que lorsqu'Apulée parle des démons en général, universaliter, il n'a rien à dire sur les vertus qu'auraient les démons s'ils étaient bons. Il cite encore une fois le passage où Apulée parle des démons ballottés comme nous sur les flots de leurs pensées. C'est ce qui vient de la partie vulnérable du texte d'Apulée. Ensuite, vient la partie tirée de la définition chrétienne du démon: un être incapable d'atteindre la sagesse, donc inférieur à l'homme sage et à l'homme pieux qui, eux, peuvent dominer leurs passions, comme il est démontré aux chapitres 4 et 5, toujours dans le livre IX. Le même genre d'argumentation à propos des passions continue aux chapitres 6 et 7.

L'étude de l'argumentation des autres chapitres du livre IX révèle toujours le même scénario: un emprunt à une partie faible du texte d'Apulée conjugué avec la définition chrétienne des démons, et de plus en plus d'appels à la sainte Écriture.

Parmi les textes d'Apulée qui sont ainsi utilisés, il y en a qui sont vraiment faibles en soi et d'autres qui sont affaiblis par l'interprétation qu'en donne Augustin. Par exemple, Augustin introduit deux fois certaines affirmations d'Apulée avec la restriction "lorsqu'il parle d'eux en général" (VIII, 14 et IX, 3). Il s'agit des observations d'Apulée aux par. 146 à 150, avant qu'il ne commence la présentation des diverses espèces de démons. Cette façon de raisonner permet d'exclure les parties du texte d'Apulée qui contiennent les aspects les plus positifs des démons.

En résumé, on a raison de qualifier de sophistique une bonne partie de l'argumentation d'Augustin. Cette critique est justifiée en soi, mais sa

démonstration acquiert son maximum de force si l'on présume que le but d'Augustin était de présenter une réfutation logique des thèses d'Apulée. Nous verrons plus loin d'autres objectifs qui ont motivé sa démarche.

### C. L'évolution du mot démon.

Nous avons vu comment Augustin définit toujours les démons selon le sens chrétien. Le point qu'il occupe dans l'évolution du mot "démon" est donc parfaitement clair. Cependant, lorsqu'il insiste pour prétendre que cette signification est reconnue de tous, païens comme chrétiens, il faut bien reconnaître qu'il exagère énormément. Au delà d'un millénaire après Augustin, le mot "démon", du moins en langue française, s'appliquait toujours à des êtres bons ou mauvais. Le Grand Robert, s.v. démon, donne la définition suivante dont le premier emploi connu date du XIV<sup>e</sup> siècle:

"Être surnaturel, divinité, génie bon ou mauvais qui présidait à la destinée d'un homme, d'une collectivité, et l'inspirait." Le même dictionnaire donne des exemples de cet emploi du XVII<sup>e</sup> jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle.

F.E. Brenk nous avertit que le mot daímôn a plusieurs nuances de signification dans la pensée grecque. Il déclare, en 1977, que l'histoire de ce concept n'a pas encore été étudiée adéquatement, et il en donne la raison:

"...the answer to this is simple: the subject is so complex, it involves so much knowledge of Greek philosophy, and it is so difficult to determine the exact meaning in a context, that any study is bound to be unsatisfactory to the critical, and an appalling mountain to climb for those who set their eyes upon it: fools rush not in where daimones tread."<sup>(19)</sup>

Nous garderons ce sage conseil en tête dans notre enquête qui se limitera à consulter quelques dictionnaires spécialisés et les écrits de quelques auteurs qui ont étudié l'histoire du mot daímôn.

Le Theological Dictionary of the New Testament présente un très bon aperçu de l'histoire des mots daímôn et daimónion.<sup>(20)</sup>

Selon le Dictionnaire étymologique de la langue grecque de P. Chantraine, le terme daimôn chez Homère est employé pour désigner une puissance divine que l'on ne peut ou ne veut nommer, d'où les sens de divinité et de destin. Après Hésiode, le mot se prête à désigner un demi-dieu, un démon tutélaire. Il s'emploie finalement en mauvaise part et fournit au vocabulaire chrétien le terme désignant l'esprit malin.

Étymologie: tiré de daíomai (diviser, partager, distribuer) au sens de "puissance qui attribue," d'où divinité, destin. Dans le Greek-English Lexicon, s.v. daímôn, Liddell, Scott et Jones confirment que cette étymologie est la plus probable.<sup>(21)</sup>

Dans son article intitulé "Aspects du vocabulaire grec et sa survivance en français", Chantraine souligne que Platon a beaucoup "contribué à définir l'image du démon, distingué du dieu." Il cite à cet égard le Banquet (202 e sqq.) et le Phédon (107d). Après Platon, "l'image du génie - démon, bien distinct du dieu, se précise." Bientôt, les démons ont été utilisés pour expliquer le mal. Xénocrate, "s'inspirant sans doute de vieilles traditions, a nettement établi l'opposition entre bons et mauvais démons." Les évangélistes ont adopté le terme pour désigner les esprits mauvais qui occupent les corps du possédé, qu'il faut exorciser.

Toujours selon Chantraine, "pour dénommer Satan, l'ennemi des dieux et des hommes, le grec des Juifs et des chrétiens a emprunté un mot grec banal

diabolos,” (calomniateur). C’est ce vocable, latinisé en diabolus qui s’est répandu dans toutes les langues d’Europe. Comme ce Diable était le chef des esprits mauvais, “on a pu dire les diables pour désigner l’armée, opposée aux anges, des mauvais démons. Et par un procès inverse, le Démon avec une majuscule est devenu l’équivalent de Diable et de Satan, l’Esprit du Mal.”<sup>(22)</sup> On pourrait ajouter que le sens original de diabolos est “celui qui met de travers”; ici, celui qui met la zizanie entre l’homme et Dieu.

Le Dictionary of Deities and Demons in the Bible, (éd. 1995) s.v. “demon” déclare:

“In the New Testament, the word daimon occurs but once (Matt. 8:31). The parallel passage in Luke 8:27 uses daimonion, a word found more than 50 times...for a wicked demonic spirit.”

Le Grand Robert, encore s.v. démon, affirme que “peu à peu démon s’est spécialisé dans les emplois sérieux (théologiques, philosophiques...) au détriment de diable qui entre dans beaucoup d’expressions figurées et familières.”

Cette distinction est déjà présente chez Augustin. Dans les Concordantiae Augustinianae s.v. daemon, on cite 46 exemples de l’utilisation de ce mot: plusieurs se trouvent dans La Cité de Dieu, comme nous l’avons vu. On signale 114 exemples du mot “diabolus” dont aucun ne provient des livres VIII et IX, où se déroule la polémique contre Apulée.

Comme nous l’apprend le Dictionnaire étymologique de la langue latine, de Ernout et Meillet, c’est Apulée qui a latinisé le nom daimôn tout simplement en daemon<sup>(23)</sup>. Cependant le De deo Socratis nous montre qu’Apulée avance

prudemment lorsqu'il veut donner un nom latin aux diverses espèces de daemones. Pour la catégorie des démons-âmes, il déclare:

"Dans notre langue, en usant d'une traduction personnelle, qui n'est peut-être pas heureuse, mais dont j'assume entièrement le risque, on peut donner à ce démon le nom de Génie" (Genius) (par. 150-151).

Pour les âmes humaines, libérées du corps, Apulée trouve couramment dans la vieille langue latine le mot lemures qu'il subdivise en trois sous-catégories: les lares familiares, les larvae et les dii manes (par. 152-153). Assez paradoxalement, Apulée ne donne pas de nom spécifique à la catégorie à laquelle le démon de Socrate appartient.

Dans sa note complémentaire #68, "Larve, lémures, mânes, lares" Bardy retrace sommairement l'histoire de ces termes.<sup>(24)</sup> Dans une autre note complémentaire, #54, "Bons et mauvais démons", Bardy affirme:

"Quand Apulée parle des démons, il semble éviter ce nom (Apol. XLIII; Flor. X) ou ne s'en servir qu'avec toutes sortes de réserves et d'explications (Apol. LXIII; de Platone I, XII), ce qui prouve qu'au II<sup>e</sup> siècle, le mot risquait d'être mal compris et apparaissait comme un néologisme."<sup>(25)</sup>

Il est vrai que dans l'Apologie XLIII, Apulée parle avec beaucoup de précaution des "anecdotes" que l'on raconte sur les arts magiques et les enfants - il ne sait trop quoi en penser, mais il croit sur la foi de Platon qu'entre les dieux et les hommes il y a des puissances divines intermédiaires et que c'est par elles que s'opèrent les divinations et les miracles de la magie.<sup>(26)</sup>

Dans l'Apologie LXIII, Apulée demande si la petite statue de Mercure qu'il possède est celle que son accusateur appelle un démon. Le traducteur, Paul Valette, écrit en note:

"On voit que le mot est pris ici dans un sens défavorable. Quand Apulée parle des démons en général il semble ou éviter ce nom ou ne s'en servir qu'avec beaucoup de précautions".<sup>(27)</sup>

Ces exemples tirés de l'Apologie ne sont pas des indices très aptes à convaincre que le mot "démon" ait été généralement pris dans un sens péjoratif. Apulée était accusé de magie: ayant admis sa foi dans l'enseignement de Platon pour qui les démons opèrent les miracles de la magie, il était prudent de sa part de ne pas manifester des liens avec de tels démons.

Dans les Florides X, Apulée n'utilise pas le mot "démon", mais parle de "puissances divines intermédiaires",<sup>(28)</sup> ce qui pourrait signifier une hésitation sur la terminologie, comme le suggère Bardy.

Dans le De Platone et eius dogmate, Livre I, chapitre XII, Apulée déclare:

"Quant aux démons, que nous pouvons appeler Génies et Lares, Platon les tient pour les ministres des dieux, les gardiens des hommes et leurs interprètes quand ils veulent obtenir quelque faveur des dieux."<sup>(29)</sup>

On voit, ici encore, un flottement à propos de la terminologie latine. Il est évident qu'Apulée n'était pas sûr quel était le meilleur terme latin pour rendre le mot grec.

Nous connaissons cependant la signification qu'il donnait lui-même au mot daemones: il s'agit d'êtres distincts des dieux qui agissent comme

intermédiaires entre les hommes et les dieux. Ils peuvent être bienfaisants ou malfaisants, mais Apulée souligne surtout leur aspect positif.

Les définitions des démons que donnent Apulée et Augustin sont inconciliables, non pas seulement à cause des deux siècles et demi qui les séparent, mais aussi parce que leurs visions respectives du monde sont radicalement opposées.

#### **D. Les objectifs d'Augustin**

Nous avons déjà vu que la réplique d'Augustin à Apulée se trouve dans la partie de La Cité de Dieu qui s'oppose aux païens qui se croient obligés de rendre un culte à une foule de dieux afin d'atteindre le bonheur après la mort. Connaître les destinataires de cette réplique pourrait nous aider à voir si Augustin poursuivait d'autres buts que la réfutation logique.

Dans une lettre à Firmus "qui était en quelque sorte son agent littéraire, son libraire ou son éditeur à Carthage",<sup>(30)</sup> Augustin donne ses instructions sur la distribution de La Cité de Dieu qu'il venait de terminer.

"Quant aux livres de cet ouvrage sur La Cité de Dieu que nos frères là-bas à Carthage n'ont pas encore, je te prie de bien vouloir sur leur demande les leur communiquer pour qu'ils les copient. Cependant tu ne les donneras pas à beaucoup, mais à un ou deux au plus; et ceux-ci les passeront ensuite aux autres. Tu verras toi-même de quelle manière tu pourras les procurer à tes amis, que ce soit des chrétiens qui désirent s'instruire ou des gens encore engagés dans quelque superstition dont il semble possible qu'ils se délivreront, Dieu aidant, grâce à cet ouvrage, fruit de mon labeur."<sup>(31)</sup>

Les destinataires étaient donc des chrétiens voulant s'instruire ou des païens qui paraissaient à Firmus avoir un esprit ouvert. Augustin voulait que son texte soit distribué aux chrétiens selon leurs demandes, mais aux païens qui semblaient pouvoir en faire un bon usage.

Il donne ses instructions à Firmus lorsque l'ouvrage est achevé; elles s'appliquent donc à l'ensemble de La Cité de Dieu. On peut se demander, cependant, si Augustin aurait changé soit d'objectif, soit de destinataires au cours de la longue période pendant laquelle il a rédigé cet ouvrage.

Dès les premières lignes, Augustin indique très clairement que l'objet de son ouvrage est la glorieuse Cité de Dieu et qu'il l'a entrepris en réponse à la demande de Marcellin. Donc, l'objet premier est resté le même du début à la fin.

Les destinataires sont aussi restés les mêmes. Dans le premier chapitre du deuxième livre, Augustin signale l'inutilité de continuer indéfiniment de répondre à ceux qui ne veulent rien entendre. Il ajoute:

“Aussi, mon fils Marcellin, ne voudrais-je avoir pour juges de mes ouvrages ni toi-même, ni les autres au service desquels, dans la charité du Christ et en vue de leur être utile, je mets volontiers notre présent labeur, si vous étiez de ceux qui réclament toujours une réponse quand ils entendent quelque objection à ce qu'ils lisent, pour ne pas devenir semblables à ces femmelettes dont parle l'Apôtre: apprenant toujours et n'arrivant jamais à connaître la vérité.”

C'est déjà, en d'autres mots, ce qu'il répétera dans ses instructions à Firmus, i.e., que les premiers destinataires sont ceux qui veulent répondre aux objections, et que les autres doivent manifester un minimum de bonne volonté.

Jean-Claude Guy propose une autre interprétation. Selon lui, Augustin

“écrit pour les païens qui, tel Volusien, regardent vers l’Église afin de les faire participer à sa vie; il écrit aussi pour les chrétiens qui ont toujours besoin d’être introduits plus avant dans l’intériorité du mystère de l’Église”.<sup>(32)</sup>

Ici, les priorités sont renversées. Le premier but est de convertir les païens et “aussi” d’aider les chrétiens à mieux comprendre le mystère de l’Église. Plus loin, Jean-Claude Guy présente une seconde fois cette interprétation.<sup>(33)</sup>

Il est bien difficile de croire que la réplique d’Augustin était destinée surtout aux païens. Cette interprétation est contraire aux instructions données à Firmus. En outre, l’écart entre la véritable pensée d’Apulée et celle que lui prête Augustin aurait été un obstacle important contre un rapprochement avec des païens le moins renseignés sur le De deo Socratis. Un païen aurait même pu voir de la mauvaise foi dans l’argumentation d’Augustin.

Nous savons par ailleurs que lorsqu’il s’agissait de la façon de parler à des candidats au christianisme, Augustin manifestait beaucoup de tact et de sensibilité. Le commentaire de G. Madec dans son introduction au De catechizandis rudibus d’Augustin, paru vers l’année 400, résume bien l’intention de celui-ci.

“L’entretien catéchétique, comme tout autre, relève de la psychologie de la communication: il doit être un échange, un partage, une sympathie au sens le plus fort: une union des coeurs telle que nous habitons les uns dans les autres, une sublimation de l’amitié dans la charité qui doit animer l’action catéchétique, d’autant

plus que celle-ci doit manifester la charité ineffable de Dieu à l'égard de l'humanité à travers l'histoire."<sup>(34)</sup>

Cette atmosphère idéale est loin d'être celle qui règne la plupart du temps dans les premiers livres de La Cité de Dieu. Par exemple, à la fin du livre V, les commentaires d'Augustin sont particulièrement acerbes contre certains païens qui auraient préparé une réponse écrite aux trois premiers livres, mais sans la révéler. Le commentaire de Bardy est très éclairant:

"...le livre où l'évêque d'Hippone nous parle de ses contradicteurs est plein d'une sévérité que l'on trouve assez rarement dans ses oeuvres. Bien qu'il ne paraisse pas connaître les noms de ses adversaires, il n'hésite pas à les qualifier de sots et de bavards. Autant désirerait-il une conversation franche et loyale, autant se refuse-t-il à une discussion commencée par des médisances."<sup>(35)</sup>

Cet ensemble d'indices mène à la conclusion que les destinataires de La Cité de Dieu étaient en premier lieu des chrétiens tentés de retourner au paganisme et en deuxième lieu des païens ayant manifesté un intérêt bienveillant envers la chrétienté. Augustin répondait ainsi à la demande de Marcellin. Sa réponse reposait en partie sur des arguments logiques mais beaucoup plus sur les saintes Écritures que les premiers destinataires connaissaient déjà, et que les deuxièmes destinataires étaient disposés à écouter.

Jean-Claude Guy offre un commentaire intéressant sur les objectifs d'Augustin. En parlant de l'argumentation de ce dernier à propos des théories d'Apulée et d'Hermès il déclare:

"Ce qu'il importe de noter pour notre propos, beaucoup plus que le contenu de l'argumentation, c'est la portée que saint Augustin

entend lui donner. Ici, moins encore qu'ailleurs, il ne faut pas oublier que ce n'est pas une figure particulière du paganisme que saint Augustin prétend réfuter, mais une catégorie générale. Que la conception du rapport de l'homme à Dieu que saint Augustin prête à Apulée et à Hermès leur soit historiquement imputable ou non, peu importe; ce n'est pas à l'individu Apulée ou à l'individu Hermès que saint Augustin apporte la contradiction, mais aux types de pensée que, à ses yeux, ils représentent."<sup>(36)</sup>

Ce commentaire est tout à fait juste et aide à comprendre que le but premier d'Augustin n'est pas celui d'un historien. Cependant, cette observation ne doit pas servir à escamoter les faiblesses bien réelles de son argumentation.

## CONCLUSION

Au début de notre périple, nous avons examiné les affirmations d'Apulée à propos des démons. Nous avons constaté qu'une bonne partie de ces théories provenait de Platon et de ses successeurs, mais aussi de philosophes d'autres écoles. Nous n'avons pas tenté de retracer en détail ces sources complexes et enchevêtrées, mais plutôt d'en donner quelques points de repère.

Afin de mieux comprendre le climat du II<sup>e</sup> siècle de notre ère et son extraordinaire intérêt pour les démons, nous avons étudié sommairement les démonologies de Plutarque, Alcinoos, Celse et Maxime de Tyr. Nous avons vu qu'ils s'inspiraient tous de Platon et de ses successeurs à des degrés divers, mais qu'à l'intérieur de ce cadre ils présentaient une très grande variété d'idées souvent contradictoires. Nous avons pu constater que parmi tous ces auteurs, Apulée est celui qui a présenté l'exposé le plus complet et le plus systématique de la démonologie païenne.

Nous avons ensuite étudié la réplique de saint Augustin à la démonologie d'Apulée. Nous avons découvert comment Augustin a habilement utilisé certaines faiblesses du texte apuléen, notamment sur la passibilité des démons. Nous avons également constaté de la part d'Augustin certains procédés sophistiqués, e.g., attribuer à Apulée l'idée que tous les démons sont mauvais. Ces constatations nous ont amené à examiner les objectifs poursuivis par Augustin dans sa réplique. Il avait, bien sûr, l'intention de réfuter par la logique les théories d'Apulée. Il n'y a réussi que partiellement. Nous avons pensé qu'il serait utile d'identifier à qui s'adressait la réplique d'Augustin. Nous sommes venus à la conclusion que les premiers destinataires de La Cité de Dieu étaient les chrétiens qui pouvaient être tentés de retourner au paganisme en pensant que le sac de Rome était une punition des dieux païens abandonnés suite à l'extension du christianisme. Une deuxième catégorie de destinataires était

composée de païens qui manifestaient une certaine ouverture d'esprit à l'égard du christianisme.

Nous nous sommes demandé quels buts poursuivait Augustin dans sa réplique, autres que la réfutation logique. Un de ses buts était de fournir à Marcellin l'aide qu'il avait demandée pour répondre aux objections des païens. Un autre objectif était, dans les dix premiers livres, de préparer le terrain pour les livres suivants consacrés aux deux cités. Bien que les premiers livres contiennent beaucoup de renseignements historiques sur Rome et sur les religions païennes et chrétienne, Augustin n'a pas voulu, en premier lieu, faire oeuvre d'historien. Son but principal était évidemment de défendre et promouvoir la religion chrétienne.

Dans une de ses notes complémentaires, G. Brady explique très clairement la façon d'argumenter d'Augustin. Il s'agit de la distinction entre les dieux certains et incertains qu'Augustin discute au chapitre 17 du livre VII de La Cité de Dieu. Ce commentaire est valable non seulement pour l'argumentation contre Varron sur cet aspect de la religion romaine, mais également pour une grande partie de la polémique contre la démonologie d'Apulée:

“Sa méthode est surtout polémique, conforme aux procédés des rhéteurs. Elle était d'ailleurs employée de son temps, par tous les apologistes de la foi catholique; son but n'est pas de décrire objectivement la religion romaine, mais d'en détacher les âmes pour les amener au seul culte légitime du vrai Dieu dans l'Église catholique.”<sup>(37)</sup>

## NOTES

## INTRODUCTION

1. Sur la démonologie avant Platon voir le commentaire de Jean Beaujeu sur le De deo Socratis dans Apulée. Opuscules philosophiques et Fragments, Paris, Belles Lettres, 1973, p. 184-187.
2. Platon, La République (texte établi et traduit par Émile Chambry), Tome VI, Paris, Belles Lettres, 1959, II, 383 c.
3. Platon, Le Banquet (texte établi et traduit par Léon Robin) tome IV, 2<sup>e</sup> partie. Paris, Belles Lettres, 1951, 203 a.
4. Sur la démonologie de ces auteurs voir Opuscules, (J. Beaujeu, op.cit., p. 189-193).
5. Ibid., p. 195-196.
6. Ibid., p. 195.
7. Émile Bréhier, Histoire de la philosophie, tome 1, Presses Universitaires de France, 2<sup>e</sup> édition; 1983. p. 371.
8. Guy Soury, Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique, Paris, Belles Lettres, 1942, p. 7.
9. Voir John Dillon, The Middle Platonists, London, Duckworth, 1977, p. 43-51, et Alcinoos, The Handbook of Platonism, (translated with an Introduction and Commentary by John Dillon), Oxford, Clarendon Press, 1993, p. XXX-XL.
10. Voir The Middle Platonists, p. XIV et XV.
11. Voir Stephen Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Vol. 1, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986, p. 242-244.
12. Voir, e.g. Dillon, The Middle Platonists, p. 414-15, Gersh, p. 30; J. Beaujeu, Opuscules, p. 53-59.

## NOTES

## CHAPITRE I

1. Voir l'Introduction de Paul Vallette dans Apulée, Apologie. Florides, Paris, Belles Lettres 2<sup>e</sup> éd., 1960, p. V-XVIII.
2. Inscriptions latines de l'Algérie, Tome I, Rome, "L'Erma" di Bretschneider, 1965, p. 196 no. 2115.
3. Voir J. Beaujeu, "Introduction" Opuscules p. 11-12.
4. Voir ibid., p. 10.
5. Apologie, LV, p. 67.
6. Voir Opuscules, p. XXXV.
7. Apuleius and His Influence, New York, Cooper Square Publishers, 1963, p. 76.
8. Opuscules, p. 198.
9. The Middle Platonists, p. 311.
10. Opuscules, p. 3.
11. Ibid., p. 190.
12. Jean Beaujeu, "Les dieux d'Apulée". Revue de l'Histoire des Religions, 200, 1983, p. 388.
13. Cf. Aristote. Histoire des animaux, V. 19. 552b, Paris, Belles Lettres, 1968, p. 43.
14. Platon, Epinomis (texte établi et traduit par Edouard des Places) oeuvres complètes de Platon, tome XII, 2e partie Paris, Belles Lettres, 981 c. L'attribution de l'Epinomis à Platon est contestée. L'auteur serait plutôt Philippe d'Oronte. Voir, ci-haut, p. 10, et Opuscules, p. 189-190.
15. Cf. Opuscules, p. 225.
16. Opuscules, p. 228.
17. P. Boyancé, "Les deux démons personnels dans l'antiquité", Revue de philologie, 1935, p. 192, note 2.

18. Ibid., p. 195.
19. Cf. Opuscules, p. 234-236.
20. Métamorphoses, Vol. III, Livre XI, Paris, Belles Lettres, 1972, p. 164.
21. Opuscules, p. 239.
22. Voir ibid., le commentaire de Beaujeu, p. 244-247.
23. Ibid., p. 15.

## NOTES

### CHAPITRE II

1. Voir Jean Hani, Notice sur le De genio Socratis, dans Plutarque. Oeuvres morales, Tome VIII, Paris, Belles Lettres, 1980, p. 59.
2. Ibid.
3. H.D. Betz et E. W. Smith Jr. "De Iside et Osiride (Moralia 351c-384 c) in Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature, ed. H.D. Betz, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 37.
4. Daniel Babut, Plutarque et le Stoïcisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 392.
5. John Dillon a tenté, avec beaucoup de précautions, de résumer les idées de Plutarque sur les démons. Voir The Middle Platonists, p. 216-224.
6. Voir Plutarque. "Introduction de Robert Flacelière". Oeuvres morales, Tome VI, Paris, Belles Lettres, 1974, p. VIII.
7. Voir la Notice de Robert Flacelière à propos du dialogue Sur l'E de Delphes, in Plutarque Oeuvres morales, Tome VI, p. 6-7.
8. Voir Sur l'E de Delphes, (387 j-391e).
9. Sur le souffle inspiré, voir le chapitre XIX, "Crevasses et Émanations", de Pierre Amandry, La Mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle, (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome), Paris E. de Brocard, 1950, p. 215-230; Georges Roux, Delphes. Son oracle et ses dieux, Paris, Belles Lettres, 1976, p. 92.

10. Voir John Gwyn Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, Cambridge, University of Wales Press, 1970 p. 253.
11. Ibid., p. 23.
12. Opuscules, p. 196.
13. Guy Soury, La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique, Paris, Belles Lettres, 1942.
14. D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
15. F.E. Brenk In Mist Apparelled, Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives, Mnemosyne, Suppl., 48. Leiden, E.J. Brill, 1977.
16. Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon, (texte établi par J. Whittaker et traduit par P. Louis), Paris, Belles Lettres, 1990; Alcinoos, The Handbook of Platonism, (Translated with an Introduction and Commentary by John Dillon), Oxford, Clarendon Press, 1993.
17. Voir l'Introduction à l'Enseignement, p. XIII.
18. Sauf exception, nous ne tenterons pas d'identifier les points d'accord ou de désaccord entre Platon et Alcinoos.
19. Voir The Handbook; p. 17 à 26 et p. 100 à 138.
20. L'introduction générale de Marcel Borret, s.j., dans Origène. Contre Celse tome V, Paris, Les éditions du cerf, 1976, p. 129, (Vol. 227 des Sources Chrétiennes).

21. Ibid., Tome I, 1967 p. 21 (Vol. 132 des Sources Chrétiennes).
22. Voir ibid., p. 91 et 93.
23. Ibid., p. 97 & 99.
24. Ibid., p. 331.
25. Voir ibid., Tome III, 1969, p. 17 (Vol. 147 des Sources Chrétiennes).
26. Voir ibid., p. 25 et 27.
27. Ibid., p. 279.
28. Voir Tome IV 1969 p. 159 et 161. (Vol. 150 des Sources Chrétiennes).
29. Ibid., p. 227.
30. Ibid., p. 235.
31. Ibid., p. 247.
32. Ibid., p. 259.
33. Ibid., p. 273.
34. Ibid., p. 291.
35. Ibid., p. 307.
36. Ibid., p. 311.
37. Ibid., Tome V, p. 113. (Vol. 227 des Sources Chrétiennes)

38. Voir Guy Soury, Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, Paris, Belles Lettres, 1942, p. 11-12; Dillon, The Middle Platonists, p. 399.
39. Pour le texte grec, voir Maximus Tyrius, Dissertationes, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana), ed. M.B. Trapp, Stuttgart et Leipzig, 1994). Pour une traduction française, voir Dissertations de Maxime de Tyr, philosophe platonicien, (traduction avec notes critiques historiques et philosophiques par J.J. Combes-Dounos) Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802. Pour une traduction anglaise, voir Maximus of Tyre. The Philosophical Orations, (Translated with an introduction and Notes by M.B. Trapp), Oxford, Clarendon Press, 1997.
40. Soury, Aperçus... p. 14 et Dillon, Middle Platonists, p. 239.
41. Soury, Aperçus ....p. 14.
42. Dillon, Middle Platonists, p. 399.
43. Voir e.g. Phèdre, 249 c.
44. Opuscules, p. 197.
45. Cf. Babut, Plutarque et le Stoïcisme, p. 413-414.

**NOTES**  
**CHAPITRE III**

1. Voir G. Bardy, "Introduction générale à la Cité de Dieu" vol. 33 des Oeuvres de Saint Augustin, (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée de Brouwer. 1959, p. 20. Voir aussi p. 17 à 20.
2. Cf. Saint Augustin, Retractationes vol. 12 des Oeuvres de saint Augustin, Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 525.
3. Nous allons dorénavant signaler ainsi les passages de la Cité de Dieu: ici, (VIII,1) indique le livre VIII, chapitre 1<sup>er</sup>.
4. G. Bardy, "Introduction aux livres VI-X", vol. 34 des Oeuvres de saint Augustin, p. 19.
5. Saint Augustin, Oeuvres complètes, tome 2, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864, lettre 138, 19, p. 294; cf. Letters, Fathers of the Church, vol. 20. p. 51.
6. Opuscules, p. 15.
7. Voir vol. 34 des Oeuvres de saint Augustin, la note 66 "Les passions chez Aristote et chez les stoïciens", p. 608 et 609, et la note 67 "Stoïciens et Péripatéticiens", p. 609 et 610.
8. Voir ibid., la note 1 aux pages 386-387. G. Bardy souligne que, pour Augustin, bonheur et éternité sont indissolublement liés.

**NOTES**  
**CHAPITRE IV**

1. G. Bardy, "Introduction aux livres VI - X" La Cité de Dieu, Bibliothèque augustinienne, vol. 34, Paris, Desclée de Brouwer, p. 31.
2. Ibid., p. 611-612.
3. Ibid., p. 393.
4. Ibid., p. 612-614.
5. Ibid., p. 393 et 395.
6. Ibid., note 2, p. 394-395.
7. Voir ibid., p. 401 et 403.
8. Ibid., p. 616-617.
9. Jacques Perret, "Vue d'ensemble sur les livres VI-X", La Cité de Dieu, (texte latin et traduction française avec introduction et des notes par Jacques Perret), Tome 2, Paris, Garnier Frères, 1946, p. XXII.
10. Ibid., p. XXIV.
11. Voir "La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio" Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie III, Vol. II, 2, 1972, p. 583.
12. Ibid., p. 584, note 1.
13. Voir La Cité de Dieu, livre VIII, ch. 14, p. 281 et 283, et "La polemica..." p. 585.
14. Voir "La polemica..." p. 587-592.
15. Voir ibid., p. 596.
16. Cité de Dieu, vol. 34, p. 403.
17. Voir H. Hagendahl, Augustine and the Latin Classics, (Acta Universitatis Gothoburgensis) Göteborg, 1967, p. 682.
18. Voir "La polemica..." p. 592-593.
19. Frederick E. Brenk, In Mist Apparelled, Leiden, E.J. Brill, 1977, p. 50. Voir aussi Gilbert François, Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots théos

- et daímôn, dans la littérature grecque d'Homère à Platon, Paris, Belles Lettres, 1957, p. 53.
20. Voir le Theological Dictionary of the New Testament, (ed. by Gerhard Kittel. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley) Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1964, p. 1 à 19.
21. Pierre Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, Paris, 1968, Klincksieck, Vol. I, p. 246-247. Voir aussi H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones "A Greek-English Lexicon", Oxford, Clarendon Press, 1968 p. 365-366"; A. Bailly, Dictionnaire grec-français, Paris, Hachette, 1967 p. 425-426.
22. Pierre Chantraine, "Aspects du vocabulaire grec et de sa survivance en français," Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus, Paris, 1954, p. 453. Voir aussi Pierre Chantraine, "Le divin et les dieux chez Homère", in La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon (Entretiens sur l'Antiquité Classique de la fondation Hardt), Genève, Vandouvres, 1954, p. 47-94; Frederick E. Brenk, "In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period" Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt, II, 16.3, Berlin-New-York, 1986, p. 2068-2145. L'index de cet article se trouve dans le ANRW, 36.1, 1987, p. 1283-1299; Edouard des Places, La Religion Grecque Paris, A. et J. Picard, 1969, p. 113-117; Marcel Détienné, "Xenocrate et la démonologie pythagoricienne" Revue des études anciennes, 1958, p. 271-279;
23. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots par A. Ernout et A. Meillet, 4<sup>e</sup> édition, Paris, Klincksieck, 1959, p. 163.
24. Cité de Dieu, vol. 34, p. 610-611.
25. Ibid., p. 599-600. Voir aussi le commentaire de Beaujeu, sur les mêmes termes et sur le mot Genius, Opuscules, p. 231-236.
26. Voir Apulée, Apologie. Florides, texte établi et traduit par Paul Vallette, Paris, Belles Lettres, 1924, p. 52.
27. Ibid., p. 76.

28. Voir ibid., p. 141.
29. Opuscules, p.72.
30. "Introduction générale" La Cité de Dieu, vol. 33, p. 33.
31. Ibid., p. 171.
32. Jean-Claude Guy, Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin, Paris, Études augustinnes, 1961, p. 13
33. Ibid., p. 77.
34. "Introduction", De catechizandis rudibus, Oeuvres de Saint Augustin, vol. 11/1. (Introduction, traduction et notes par Goulven Madec), Paris, 1991, p. 21. Cf. le paragraphe 17 du texte de saint Augustin, ibid., p. 109-113.
35. Voir La Cité de Dieu, V, XXVI, vol. 33, p. 760-763 et la note 1 de Bardy p. 760-761. Cf. Leo C. Ferrari, "Some Surprising Omissions from Augustine's "City of God", Augustiniana, 20, 1970, p. 336-346.
36. Unité et structure... p. 64.
37. La Cité de Dieu, vol. 34, p. 583-584.

## BIBLIOGRAPHIE

Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon, (texte établi par J. Whittaker et traduit par Pierre Louis) Paris, Belles Lettres, 1990.

Alcinoos, The Handbook of Platonism (translated with an introduction and commentary by John Dillon), Oxford, Clarendon Press, 1993.

Amandry, Pierre, La Mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome), Paris, E. de Broccard, 1950.

Apulée, Apologie et Florides, (texte établi et traduit par Paul Vallette), Paris, Belles Lettres, 1960.

Apulée, Les métamorphoses, 3 vol., (texte établi par D. S. Robertson et traduit par Paul Vallette), Paris, Belles Lettres, 1972.

Apulée, Opuscules philosophiques et fragments, (texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu), Paris, Belles Lettres, 1973.

Aristote, Histoire des animaux, Paris, Belles Lettres, 1968.

Augustin, saint, La Cité de Dieu, (texte latin et traduction française avec introduction et des notes par Jaques Perret) tome 2, Paris, Garnier Frères, 1946.

Augustin, saint, La Cité de Dieu, (introduction et notes par G. Bardy. Traduction française par G. Combès) Paris, Desclée de Brouwer,

(Bibliothèque Augustinienne) vol. 33 à 37 des Oeuvres de Saint Augustin, 1959.

Augustin, saint, Retractationes, vol. 12 des Oeuvres de saint Augustin, 1950.

Augustin, saint, De catechizandis rudibus, Oeuvres de saint Augustin, vol. 11/1, (Introduction, traduction et notes par Goulven Madec), Paris, 1991.

Babut, Daniel, Plutarque et le Stoïcisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

Beaujeu, Jean, "Les dieux d'Apulée", Revue de l'Histoire des Religions, 200, 1983, p. 385-406.

Betz H.D. et Smith, E. W. jr., "De Iside et Osiride (Moralia 351<sup>c</sup>-384<sup>c</sup>", Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature, ed. H.D. Betz, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 36-84.

Boyancé P. "Les deux démons personnels dans l'antiquité" Revue de philologie, LXI, 1935, p. 189-202.

Bréhier, Émile, Histoire de la philosophie, tome I Paris, Presses Universitaires de France, 2<sup>e</sup> édition, 1983.

Brenk, F.E. In Mist Apparelled, Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives, Mnemosyne, Suppl. 48, Leiden, E.J. Brill, 1977.

Brenk, F.E. "In the light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period", Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II, 16.3, Berlin & New-York, 1986, p. 2068-2145. L'index de cet article est paru dans ANRW, 36.1, 1987, p. 1283-1299.

Chantraine, Pierre, "Aspects du vocabulaire grec et sa survivance en français", Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus, Paris 1954.

Chantraine, Pierre, "Le divin et les dieux chez Homère jusqu'à Platon, (Entretiens sur l'Antiquité classique de la fondation Hardt) Genève, Vandouvres, 1954, p. 47-94.

des Places, Edouard, La Religion grecque: Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique, Paris, A et J. Picard, 1969.

Détienne, Marcel, "Xénocrate et la démonologie pythagoricienne" Revue des études anciennes, 1958, p. 271-279.

Dillon, John, The Middle Platonists, London, Duckworth, 1977.

Ferrari, Leo C., "Some Surprising omissions from Augustine's City of God", Augustiniana, 1970, p. 336-346.

François, Gilbert, Le Polythéisme et l'emploi du singulier du mot théos, daímôn dans la littérature grecque d'Homère à Platon, Paris, Belles Lettres, 1957.

Gersh, Stephen, Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Notre Dame, Indiana, University of N.D. Press, 1986.

Griffith, John Gwyn, Plutarch's de Iside et Osiride, Cambridge, University of Wales Press, 1950.

Guy, Jean-Claude. Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin, Paris, Études augustinienes, 1961.

Hagendahl, H., Augustine and the Latin Classics, Acta Universitas Gothoburgensis, Göteborg, 1967.

Haight, E.H., Apuleius and His Influence, New York, Cooper Square Publishers, 1963.

Hésiode, Les travaux et les jours, (Texte établi et traduit par Paul Mazon), Paris, Belles Lettres, 1967, p. 71 à 116.

Hijmans, B.L. jr., "Apuleius, Philosophicus Platonicus" ANRW, 36.1, 1987, p. 395-475.

Inscriptions latines de l'Algérie, tome I, "L'Erma" di Bretschneider, 1965.

Maximus Tyrius, Dissertationes, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana) ed. M.B. Trapp, Stuttgart et Leipzig, 1994. Traduction française: Dissertations de Maxime de Tyr, philosophe platonicien (traduction avec notes critiques historiques et philosophiques par J.J. Combes-Dounous) Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802. Traduction anglaise: Maximus of Tyre. The Philosophical Orations (Translated with an

Introduction and Notes by M.B. Trapp), Oxford, Clarendon Press, 1997.

Moreschini, Claudio, "La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio". Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Série III, vol. II, 2, 1972 p. 583-596.

Oldfather, W.R.; Canter, H.V.; Perry, B.E., Index Apuleianus, Middleton, Connecticut, American Philological Association, 1934.

Origène, Contre Celse, (Introduction, texte critique, traduction et notes, tables et index par Marcel Borret), Tomes I à V. Paris, Les éditions du Cerf, (Sources Chrétiennes, vol. 132, 136, 147, 150, 227) 1967-1976.

Perret, Jacques, "Vue d'ensemble sur les livres VI-X", La Cité de Dieu, Paris, Garnier Frères, 1946.

Platon, Epinomis, (texte établi et traduit par Edouard des Places), oeuvres complètes, tome XII, Paris, Belles Lettres, 1956. Voir ci-haut, p. 72, note 14.

Platon, Le Banquet, (texte établi et traduit par Léon Robin) oeuvres complètes, tome IV, 2<sup>e</sup> partie, Paris, Belles Lettres, 1951.

Platon, La République (texte établi et traduit par Émile Chambry)  
Oeuvres complètes, tomes VI- Paris, Belles Lettres, 1959.

Plutarque, <<De defectu oraculorum>>, (texte établi et traduit par Robert Flacelière), Oeuvres morales, Tome VI, Paris, Belles Lettres, 1974, p. 85-165.

Plutarque, <<De genio Socratis>> (texte établi et traduit par Jean Hani),  
Oeuvres morales, Tome VIII, Paris, Belles Lettres, 1980, p. 39-129.

Plutarque, <<Isis et Osiris>>. (traduction nouvelle avec avant-propos, Prolégomènes et notes par Mario Meunier). Paris, Éditions de la Maisnie, 1979.

Plutarque, "Sur l'E de Delphes". Oeuvres morales, Tome VI, p. 2 à 36.

Roux, Georges. Delphes. Son oracle et ses dieux. Paris, Belles Lettres, 1976.

Russell, D.A., Plutarch. London, Duckworth, 1973.

Schlam, C.C. "The Scholarship on Apuleius since 1938", Classical World, 64, 1971, p. 285-309.

Soury, G., La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique, Paris, 1942.

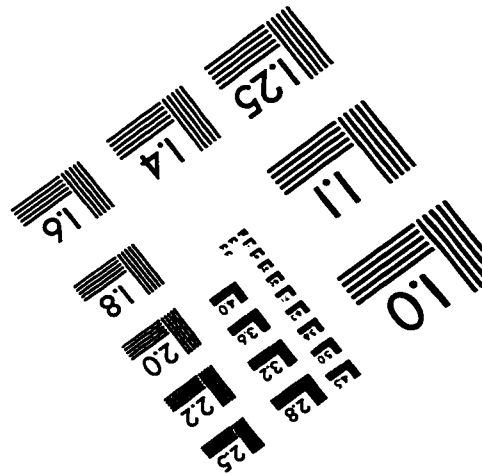
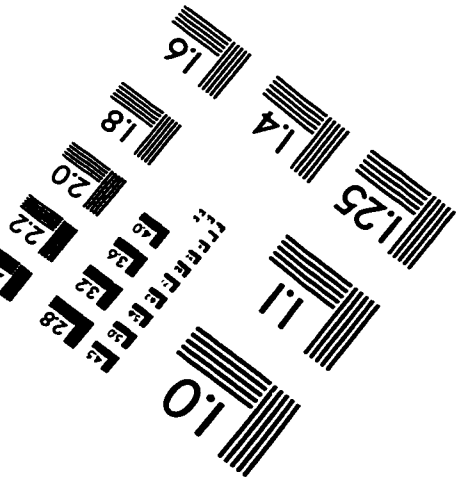
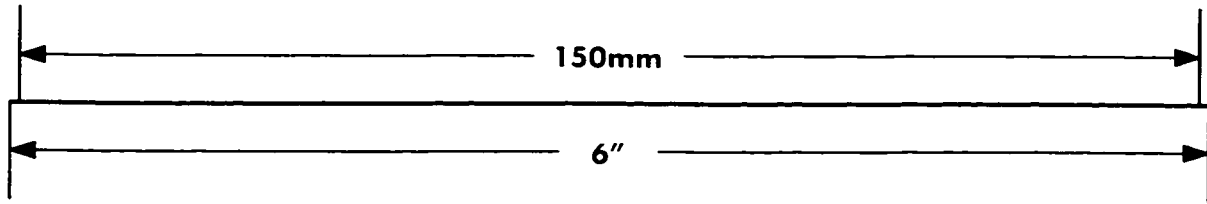
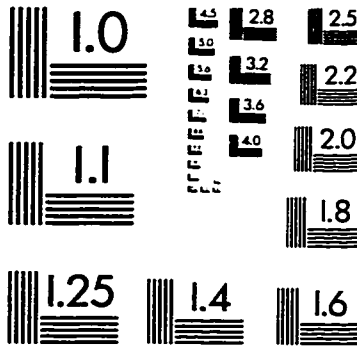
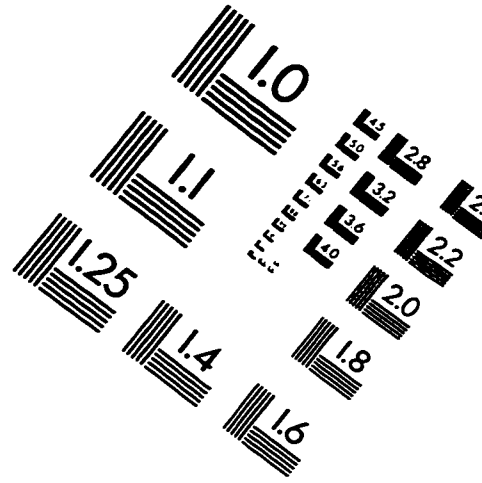
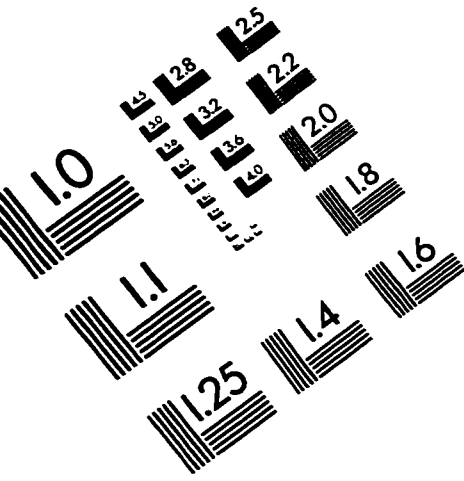
Soury, G., Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique, Paris, Belles Lettres, 1942.

## TABLE DES MATIÈRES

	Page
<b>INTRODUCTION</b>	2
<b>CHAPITRE I. LA DÉMONOLOGIE D'APULÉE</b>	6
<b>CHAPITRE II. APERÇU D'AUTRES DÉMONOLOGIES DU II<sup>e</sup> SIÈCLE</b>	19
<b>A. Plutarque</b>	19
(a) Le De genio Socratis	20
(b) Le De defectu oraculorum	21
(c) Le De Isidée et Osiride	24
<b>B. Alcinoos</b>	25
<b>C. Celse</b>	28
<b>D. Maxime de Tyr</b>	32
<b>CHAPITRE III. LA RÉPLIQUE DE SAINT AUGUSTIN</b>	36
A Les chapitres 14 à 22 du livre VIII de <u>La Cité de Dieu</u>	38
B. Le livre IX de <u>La Cité de Dieu</u>	43
<b>CHAPITRE IV. ÉVALUATION DE L'ARGUMENTATION DE SAINT AUGUSTIN</b>	50
A Critique de l'argumentation d'Augustin	50
B. Forces et faiblesses de l'argumentation d'Augustin	54
C. L'évolution du mot démon	59
D. Les objectifs d'Augustin	64
<b>CONCLUSION</b>	69

	<b>Page</b>
<b>NOTES</b>	
<b>Introduction</b>	<b>71</b>
<b>Chapitre I</b>	<b>72</b>
<b>Chapitre II</b>	<b>74</b>
<b>Chapitre III</b>	<b>78</b>
<b>Chapitre IV et conclusion</b>	<b>79</b>
 <b>BIBLIOGRAPHIE</b>	 <b>82</b>

# IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc  
1653 East Main Street  
Rochester, NY 14609 USA  
Phone: 716/482-0300  
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved