XII

ANGES ET DÉMONS DANS LE *COMMENTAIRE AU TIMÉE* DE CALCIDIUS (IVe SIÈCLE DE NOTRE ÈRE)

par Béatrice BAKHOUCHE

Professeur à l'Université Paul Valéry (Montpellier III)

SOMMAIRE. — *Dans le* Commentaire au Timée, *l'exposé sur les démons se rattache — de façon inexacte — au terme* daimones, *en* Timée *40d. Calcidius appuie son développement — sinueux et répétitif — sur une* ***double tradition*** *qui s'exprime à travers les mots « **ange** » et « **démon** ». L'exégète se rattache à la **conception médio-platonicienne** des intermédiaires, mais également à **la tradition démonologique hébraïque**. C'est que ce traité n'a pas de fin en soi, mais s'inscrit dans une réflexion plus large sur la **Providence divine** dont les êtres intermédiaires constituent l'instrument.*

EPITOME. — *In Commentario in* Timaeum, *tractatus de daemonibus falso conjungitur uerbo* daemonibus, *in* Timaeo *40d. Calcidii explanatio, quamuis et flexuosa et iterata, tamen **angeli daemonisque doctrina** fulcitur **dupliciter tradita**. Interpretator enim cum **doctrinam platonicam de medioximis** tradit, tum **doctrinam Hebraeam de daemonibus**. Quo in tractatu nihil aliud agitur nisi **Prouidentia diuina**, quae medioximis utitur quasi instrumentis.*

Quand il écrit son *Commentaire au Timée*[1], vraisemblablement dans la seconde partie du IVe siècle, Calcidius hérite de toute une tradition qui se rattache naturellement au maître de l'Académie. Or, concernant les démons[2], si l'origine de toutes les théories est bien évidemment Platon, ses idées — d'origine pythagoricienne, comme l'a montré M. DETIENNE[3] — n'ont jamais été clairement arrêtées dans les *Dialogues*. De notions fluctuantes, deux types de démons peuvent néanmoins être dégagés : l'un est une divinité intermédiaire entre les dieux et les hommes ; l'autre s'identifie à l'âme. La première catégorie tire son origine de la fameuse page du *Banquet* (202d-203a) où l'Amour est considéré comme l'exemple même du médiateur entre homme et dieu et dont le rôle est inséparable de la divination. Dans le *Phédon* (107d-108c)[4], le démon apparaît comme une espèce d'ange-gardien affecté à la protection de l'individu. Dans le *Timée* (90a), il ne se distingue pas de l'âme raisonnable que le démiurge lui-même donne

1. L'édition de référence reste celle de J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres et Leyde, 1962, 1975[2].

2. Cf. *R.E.* IV.2, col. 2010-2012, s.v. *daimon* ; *R.A.C.* V, col. 53-322, s.v. *Engel* ; IX, col. 546-797, s.v. *Geister*.

3. *La notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

4. Cf. aussi *Polit.* 271d ; *Leg.* IV, 713d-c.

à l'homme. Enfin, au livre X de la *République*, c'est l'âme au contraire qui choisit son propre démon. Quelque imprécis que soient les contours de cette démonologie, on a déjà les trois axes autour desquels vont tourner toutes les théories postérieures à Platon : d'abord la nature du démon — tiré davantage vers le divin ou au contraire vers l'humain si on l'assimile à l'âme —, et, en corrélation avec la notion d'intermédiaire, sa place dans la topographie céleste ; enfin ses fonctions puisque le démon apparaît tantôt comme un guide, tantôt comme un messager. Cette esquisse de démonologie sera enrichie par les apports ultérieurs, en particulier l'enseignement de l'*Epinomis* (si on attribue ce texte à Philippe d'Oponte) et celui de Xénocrate, le second successeur de Platon à la tête de l'Académie, qui a systématisé la pensée du Maître et placé la démonologie au cœur de sa réflexion philosophique.

La notion de démon a encore évolué sous l'influence conjointe des idées philosophiques et des croyances religieuses. L'objet de notre étude consistera à situer le *Commentaire au Timée* dans cette double tradition.

Du reste, rattacher un *tractatus* sur les démons à l'exégèse du *Timée* peut paraître relever d'une gageure, car il n'en est question qu'à la fin du dialogue, en 90a, où le démon apparaît comme un génie protecteur identifié, on l'a déjà dit, à la partie rationnelle de l'âme. Or les chapitres du *Commentaire au Timée* qui nous intéressent (120-136) proposent une exégèse d'une phrase platonicienne qui, sans être citée, est nettement identifiable. Il s'agit, en 40d, de la phrase introductive à la genèse des dieux, annonçant une rapide théogonie qui sera en fait à peine esquissée par Platon :

> « En ce qui concerne les autres divinités (*daimonôn*), dire et célébrer leur naissance, voilà une tâche qui est au-dessus de nos forces[5]... »

Le sens premier de *daimôn* désigne, dans le dialogue, les dieux engendrés, qu'il s'agisse des divinités astrales ou de celles du paganisme ; l'assimilation du terme à « démon » repose sur une interprétation tendancieuse du texte qui remonte à Xénocrate[6]. Dès lors, les commentateurs, glosant le terme grec ou sa translittération, ont tout naturellement englobé les démons. C'est le cas de Maxime de Tyr, dans ses *Dissertationes*[7]. Dans le monde latin, Apulée, écrivant le *De Platone et eius dogmate*, fait une place de choix aux démons, dans son exposé sur la physique platonicienne[8]. De même, l'abréviateur Albinus-Alcinoos associe l'expression « dieux engendrés » de *Timée* 40d4 à un exposé — rapide et général — sur les démons[9]. C'est sur eux encore que portera l'exégèse du même passage par Proclus[10]. D'emblée s'affiche, dans la tradition platonicienne qui nous intéresse, l'ambi-

5. Trad. L. BRISSON, p. 132-133, Paris, 1995[2].
6. Cf. P. BOYANCÉ, *Xénocrate et les orphiques*, dans *R.E.A.*, 50, 1948, p. 244 sqq.
7. *Dissertationes*, 8 et 9, p. 61-76, éd. M. B. TRAPP, Teubner, 1994.
8. *Opusc. philos. et frag.*, éd. J. BEAUJEU, §§ 203-204.
9. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. J. WHITTAKER et P. LOUIS (Paris, 1990), c. 15.
10. *In Tim.*, 155.22-156.3, éd. DIEHL = éd. A.-J. FESTUGIÈRE, t. IV, p. 194-204.

guïté du terme : où se situe la frontière entre dieu et démon, entre démon et humain ?

Le mini-traité de Calcidius sur les démons (c. 120-136), dans son *Commentaire au Timée*, n'est pas sans présenter redites et contradictions. Il se situe à un moment charnière de l'œuvre, au tout début de la seconde partie, c'est-à-dire quand on passe de la création du cosmos à celle des Vivants.

Après un paragraphe d'introduction où l'exégète paraphrase *Tim.* 39e-40a, il évoque « la nature des anges qu'il [*scil.* Platon] appelle démons » :

> *Quorum quod est purius in aethere sedes habet, alterum in aere, tertium in ea regione quae humecta essentia nominatur...* (c. 120).

Mais ce n'est qu'un faux départ : on revient aux sept mouvements déjà évoqués précédemment (c. 121) et à la Terre (c. 122 et 123) « gardienne... du jour et de la nuit » (*Tim.* 40c1). Faut-il voir, au chapitre suivant, une nouvelle digression dans la paraphrase de *Tim.* 40c3-d5, où Calcidius évoque des phénomènes astronomiques (en particulier les éclipses) exposés dans les sections précédentes, ou un élargissement qui permettra d'intégrer la réflexion sur les démons ? Ou encore, serait-ce que l'exposé sur les démons commence là ? De fait, les divinités astrales, englobées parmi les *daimones* dans le *Timée*, occupent la partie supérieure de la topographie céleste et détiennent par ailleurs un savoir exceptionnel : si elles ne déterminent pas les événements à venir, elles en sont cependant les signes annonciateurs. Autrement dit, les astres manifestent leur savoir sur l'avenir, ce qui est illustré par plusieurs exemples, dont l'Étoile des Mages.

Au début du chapitre 127, Calcidius cite *Tim.* 40d en remplaçant le groupe *inuisibilium diuinarum potestatum quae daemones nuncupantur (praestare rationem)*, qui, dans la *Traduction*, rendait le grec δαιμόνων, par *naturae daemonum*. On revient donc au thème du démon, mais avec un nouvel excursus sur la prééminence de la foi sur le savoir. Ce n'est qu'au chapitre 129 que commence véritablement le développement; aux trois régions célestes initiales (c. 120) se substituent ici cinq domaines : le feu, l'éther, l'air, la « substance humide » et la terre. Entre le feu des astres et la terre des hommes, s'intercale nécessairement, en tant que médiété, l'élément intermédiaire du démon. Et la nature médiane de ce Vivant se double tout naturellement d'une fonction médiatrice entre le démiurge et l'homme. Cependant, la neutralité première de la puissance intermédiaire subit, au chapitre 133, une discrimination entre les bons et les mauvais « anges ». Ce distinguo sera repris au chapitre 135, après que Calcidius aura insisté une nouvelle fois sur la notion d'intermédiaire et l'invisibilité des démons éthérés et aériens. On revient alors à la distinction entre bons et mauvais démons, mais, cette fois-ci, dans une hiérarchie ontologique qui fait que, plus il se rapproche de la Terre, plus le démon se prête à une apparence visible et plus ses fonctions se dégradent jusqu'à la pratique délibérée et gratuite du mal. Le dernier chapitre du développement permet de revenir explicitement à l'école platonicienne qui identifie âme et démon, équation que l'exégète

rejette dans l'ensemble, sauf, exceptionnellement, pour les âmes remarquables vouées aux régions aériennes.

L'exposé, on le voit, est sinueux et apparemment répétitif, mêlant l'enseignement de Platon à des éléments qui lui sont étrangers.

La tradition philosophique

La fidélité à la démonologie platonicienne est à première vue indéniable, mais offre en réalité des différences véhiculées par une exégèse plusieurs fois séculaire. Certes, il n'est pas question ici du démon personnel, de l'ange gardien affecté à la protection individuelle[11].

Le démon se caractérise par une omniscience traduite déjà par son nom :

> *... daemones, opinor, tamquam daëmones dicti; daëmonas porro Graeci scios rerum omnium nuncupant.*
>
> « ... ils sont appelés démons, je crois, en tant que *daëmones*; les Grecs, de fait, appellent *daëmones* ceux qui savent tout »,

selon une étymologie empruntée au *Cratyle* (397c4-398c5).

D'autre part, la fonction d'intermédiaire s'impose dans toutes les définitions de ce genre de divinité. Mais l'originalité de Calcidius est double : il justifie d'abord — et de façon répétée[12] — la nécessité de médiétés pour éviter les hiatus dans le cosmos et pour que celui-ci constitue un *continuum* harmonieux. L'insistance, dans le *Timée*, sur la perfection cosmique semble avoir été comprise comme interdisant tout espace vide. Mais surtout, l'exégète applique aux lieux et aux êtres qui les habitent la démonstration géométrique de la proportion continue, déjà utilisée dans la première partie du *Commentaire* à propos de la cosmologie. On passe en effet, dans un premier temps, d'un élément à l'autre par accroissement de la densité :

> *Summum enim esse locum ait ignis sereni, huic proximum aethereum, cuius corpus esse ignem aeque, sed aliquanto crassiorem quam est altior ille caelestis, dehinc aeris, post humectae substantiae, quam Graeci hygran usian appellant, quae humecta substantia aer est crassior, ut sit aer iste quem homines spirant, imus uero atque ultimus locus terrae. Quae porro in locis differentia est, eadem etiam in magnitudinibus inuenitur : caelestis maximus, quippe qui omnia intra complexum suum redigat, breuissimus terrae, quia ceteris omnibus corporibus ambitur, iuxtaque rationem continui competentis ceteri medii.*
>
> « Il dit en effet que le lieu le plus élevé est celui du feu pur; que, tout à côté, il y a le lieu éthéré dont la substance est également du feu, mais passablement plus dense que le feu céleste placé au dessus;

11. Calcidius en parlera au chapitre 255, à propos des songes.
12. Cf. c. 119, 120, 127, 130, 131.

après quoi vient celui de l'air, puis de l'essence humide que les Grecs appellent *hygra ousia*, essence humide qui est un air plus dense, à savoir l'air que respirent les hommes; tout à fait en bas, le dernier lieu est celui de la terre. D'autre part, la différence qui apparaît entre les lieux se retrouve aussi dans les grandeurs : le lieu céleste est le plus grand puisqu'il contient tout en son sein; le plus petit est celui de la terre car il est entouré de tous les autres corps, et les autres sont de dimension intermédiaire, suivant le rapport de la proportion continue » (c. 129).

Le découpage en cinq lieux se fait ici selon une organisation qui rappelle de près l'*Epinomis* (984b-985b), mais l'exégète y ajoute une représentation figurée des éléments qui se distribuent, apparemment, selon des cercles concentriques de plus en plus petits.

Dans une telle représentation de l'espace, la présence d'intermédiaires démoniques apparaît comme logique, voire nécessaire. Déjà, chez Plutarque[13], le principe de l'ἀναλογία et celui de la μεσοτής justifiaient la nécessité de lier les Vivants entre eux par des médiétés, comme les éléments naturels le sont entre eux. Il en est de même chez Maxime de Tyr[14] : l'ontologie se modèle alors sur la physique. Mais dans le *Commentaire au Timée*, pour la première fois sans doute, c'est la géométrisation de l'espace qui s'applique à l'être; l'application systématique d'un théorème mathématique suffit à fonder en raison la démonstration :

Vt enim sunt in ipsis materiis medietates, quae interpositae totius mundi corpus continuant iugiter, suntque inter ignem et terram duae medietates aeris et aquae, quae mediae tangunt conectuntque extimos limites, sic, cum sit immortale animal et impatibile idemque rationabile, quod caeleste dicitur, existente item alio mortali passionibusque obnoxio, genere nostro, necesse est aliquod genus medium fore, quod tam caelestis quam terrenae naturae particeps, idque et immortale esse et obnoxium passioni.

« De même en effet qu'il y a dans les éléments eux-mêmes des intermédiaires dont l'intercalation permet de joindre sans interruption le corps du monde pour former un tout, de même qu'il y a, entre le feu et la terre, les deux médiétés de l'air et de l'eau qui, placées au milieu, touchent et relient les limites extrêmes, de même, puisqu'il y a un être immortel, étranger à la souffrance, doué aussi de raison et qui est dit céleste, alors qu'il y en a un autre, mortel et soumis à la souffrance, notre espèce, il est nécessaire qu'il y ait une espèce intermédiaire qui participe de la nature céleste comme de la mortelle, et qu'elle soit à la fois immortelle et soumise à la souffrance » (c. 131).

13. Cf. *De defectu*, c. 10, et G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 24.
14. *Dissert.*, 9, 3, p. 72-73 (éd. M. B. TRAPP).

Un être entre immortalité et mortalité, c'est la définition du démon, dont la fonction est de faire connaître « nos prières à Dieu et de même [d']annonc[er] aux hommes la volonté de Dieu »[15]. Calcidius rejoint presque à la lettre le *De deo Socratis* d'Apulée quand, au chapitre 13, celui-ci donne les quatre caractéristiques essentielles de cet intermédiaire, comme le montre le tableau suivant :

De deo Socr. § 148	*In Tim.* c. 135
... daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiua, corpore aëria, tempore aeterna	*Daemon est animal rationabile, immortale, patibile, aethereum.*

Nous trouvons exactement la même définition de la nature et de la fonction démoniques chez Maxime de Tyr, comme l'a bien montré Cl. MORESCHINI à travers les passages des trois auteurs mis en parallèle[16]. Sans inférer une source commune aux trois, on constate que chacun transmet à sa façon l'interprétation scolastique de la démonologie platonicienne qui était vraisemblablement celle de Gaius. Cette doctrine intégrait des éléments péripatéticiens — par exemple, l'existence de l'éther —, mais aussi nombre d'éléments stoïciens, comme la notion d'un univers continu sur laquelle insiste Calcidius de façon répétée. En revanche, Plutarque se distingue de cette *doxa* en concevant les démons comme des êtres mortels[17].

Le traité sur les démons se situe donc dans la sphère médio-platonicienne, dont la grande spécificité philosophique est, précisément, l'attention accordée à l'activité des intermédiaires[18], en liaison avec l'exégèse de l'*Epinomis*. Mais notre commentateur ne s'inféode pas pour autant à une seule école de pensée.

Il rejette de façon catégorique l'assimilation par les poètes des passions humaines aux démons :

> *Quae poetae... blandientes humanis passionibus propter cupiditatem lucri uersibus suis formata membratimque effigiata amplis et reconditis nominibus exornauerunt usque adeo ut etiam uitiosas hominum illecebras turpissimosque actus deos cognominarent obnoxios passioni.*
>
> « ... Les poètes, flattant les passions humaines par goût du lucre, embellirent, dans leurs vers, ces éléments qu'ils façonnèrent et auxquels ils donnèrent corps, membre après membre, à l'aide de noms ronflants et recherchés, à tel point qu'ils appelèrent dieux soumis à la passion même les tentations corrompues des hommes et les actes les plus honteux » (c. 128).

15. C. 132 : ... *nuntiantes deo nostras preces et item hominibus dei uoluntatem intimantes.*
16. *Apuleio e il platonismo*, Florence, 1978, p. 23-24.
17. Cf. *De defectu*, c. 11, et G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, c. 3.
18. Cf. B. DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète*, Bruxelles, 1994, p. 9.

En refusant fermement l'équation traditionnelle passions-démons, en niant toute présence démonique dans l'homme, Calcidius récuse la nature démonique des passions qui dénature le médium, déresponsabilise l'être humain et, en entraînant la démonisation du corps humain, ouvre la voie aux pratiques magiques.

Bien plus, s'il évoque (c. 136) l'hypothèse d'une assimilation — traditionnelle elle aussi — entre démon et âme, en une formulation dans laquelle on peut reconnaître la distinction faite par Apulée entre les différentes sortes de Lémures et autres Mânes, c'est pour s'opposer formellement à une telle identification :

> *... apparet aliam esse animam, alium daemonem, quod... opifex deus ante daemonas instituit quam nostras animas creauit quodque has indigere auxilio daemonum, illos his uoluerit praebere tutelam,*
>
> « ... il est clair que l'âme est une chose et le démon en est une autre..., parce que Dieu créateur a établi les démons avant de créer les âmes, et qu'il a voulu que celles-ci aient besoin de l'aide des démons et que ceux-là leur offrent leur aide »

car pour lui — nouvel élément de cohésion du cosmos — la création est fondée sur une hiérarchie selon laquelle l'antériorité temporelle est le signe d'une prééminence ontologique.

Ainsi l'exégète utilise le matériau conceptuel hérité du médio-platonisme auquel il applique une grille de lecture mathématique, qui, sous une apparente rigueur, présente le danger d'appauvrir la pensée, en la systématisant. Calcidius opère aussi des choix dont on peut se demander à quelles exigences ils répondent.

L'ambiguïté théologique

D'emblée, au chapitre 127, Calcidius pose la théorie des démons comme ressortissant au domaine de la croyance, *credulitas*, de la foi, puisqu'il ne s'agit plus ici de physique, mais d' « époptie » qui est qualifiée de *altior aliquanto physica*, c'est-à-dire de métaphysique. C'est dire que la volonté de rationalisation de l'exégète connaît des limites clairement affirmées ici.

On a affaire effectivement au domaine du divin, puisque les puissances dont il est question passent volontiers pour des dieux[19]. Dès lors, l'identification des démons à telle ou telle divinité était fréquente. Selon le témoignage d'Augustin, Varron identifiait les « dieux aériens » aux Lares, Génies, Larves et Mânes[20]. Cicéron, quant à lui, traduisait le *daimones* de *Tim.* 40d par *Lares*[21]. Apulée également évoquait différentes divinités propres

19. Cf. c. 127 : *Idem* (scil. *Plato) tamen breuiter et strictim de his potestatibus quae dii putantur locutus...*

20. *Ciu. Dei* VII, 6.

21. Éd. W. Ax, p. 177.

aux Romains : pour lui, les démons personnels reçoivent l'appellation générique de Lémures entre lesquels il faut distinguer les Lares et les Larves[22] et qui sont en fait les âmes humaines divinisées. Quant aux démons indépendants du corps, l'auteur du *De deo Socratis* donne l'exemple du Sommeil ou de l'Amour[23] — comme dans le *Banquet* de Platon —, ou encore celui de Minerve qui, chez Homère, se mêle aux soldats grecs pour calmer Achille[24]. Au début du V^e^ siècle, Martianus Capella offrira, dans les *Noces de Philologie et Mercure*, le tableau d'un espace cosmique surpeuplé de divinités intermédiaires : d'abord les dieux du paganisme, puis les Génies, les demi-dieux; ensuite, dans l'espace circumterrestre, les Mânes et Lémures (dont les Lares et Larves), et, au niveau le plus bas :

> ... *Panes, Fauni, Fones, Satyri, Siluani, Nymphae, Fatui Fatuaeque uel Fantuae uel etiam Fanae...*[25],

en une énumération où les échos phoniques induisent le rythme de la litanie, et où le goût de la nomination relève également d'un certain piétisme.

Les demi-dieux, c'est-à-dire les êtres d'exception qui étaient rangés parmi les dieux après leur mort, faisaient eux aussi partie du genre démonique. Varron, selon Servius, comptait dans cette catégorie Castor, Pollux, Liber, Hercule[26]. Cicéron y ajoute Romulus et Esculape[27]. Apulée intègre aussi, aux côtés d'Esculape, les divinités orientales comme Mopsus en Afrique et Osiris en Égypte[28]. Aux dires d'Augustin, Cornelius Labeo se rattache à la tradition cicéronienne en ajoutant le nom de Platon[29]. Plus tard, Martianus Capella complètera les listes des demi-dieux déjà cités avec les noms de Tagès, Hammon et Isis[30].

Dans la tradition chrétienne, il n'en est guère autrement. Les démons sont volontiers associés aux dieux du paganisme, comme dans l'*Octavius* de Minucius Felix : ce sont Jupiter, Castor ou Pollux, mais aussi Saturne ou Sérapis[31]. Ils peuvent également être identifiés à des hommes divinisés, comme chez Arnobe qui perpétue les séries précédentes avec les noms d'Hercule, Romulus, Esculape, Liber et Énée[32]. D'une façon générale, Origène associe les démons aux dieux des nations[33]. Augustin, quant à lui, consacre tout le chapitre 23 du livre IX de *La Cité de Dieu* à montrer — comme le titre l'indique — que « le nom de dieux est attribué à tort aux dieux des

22. *De deo Socr.*, 15, 152-153.
23. *De deo Socr.*, 16, 155.
24. *De deo Socr.*, 11, 145.
25. *De nupt.* II, 167.
26. *In Aen.* VIII, 275.
27. Cf. *De leg.* II, 8, 19; *De nat. deor.* II, 24, 62.
28. *De deo Socr.*, 15, 153-154.
29. *De ciu. Dei* II, 14. Sur Cornelius Labeo, cf. P. MASTANDREA, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone* (Leyde, Brill, 1979) : le chapitre 3 est consacré à la démonologie.
30. *De nupt.* II, 156-158.
31. *Octau.* 26, 4; 27, 6.
32. *Adu. nat.* III, 39.
33. Cf. *Contra Cels.* VII, 69.

nations, nom qui est cependant commun aux saints anges et aux hommes justes d'après l'autorité des saintes Écritures ».

Dans le cas le plus général, le démon est qualifié de *numen*[34], de « puissance divine » qui se manifeste par un signe, selon la définition même de Varron :

> *Numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu, (quod cuius nutu) omnia sunt, eius imperium maximum esse uideatur*[35].

Or, l'assimilation des démons à des dieux est tout à fait étrangère à Calcidius. Il est le seul, apparemment, à ignorer totalement (ou à refuser) une telle assimilation et, d'une façon générale, la terminologie latine liée aux démons. Celle-ci, au demeurant, n'est pas indifférente : à travers une notion protéiforme, elle lie de façon systématique le démon au domaine religieux et cultuel, voire aux sciences occultes.

Nous ne trouvons, dans le *Commentaire au Timée*, qu'un très rapide écho[36] du culte des démons, pourtant largement attesté aussi bien dans la tradition platonicienne que dans la littérature chrétienne. Le démon est systématiquement lié à la divination : Plutarque, par exemple, associe les divinités intermédiaires aux oracles, et spécialement au culte d'Apollon[37]. Celse, dans son *Discours véridique*, insiste sur la nécessité d'honorer les démons[38]. Pour les païens en effet, le culte rendu aux *daemones* a une double fonction — fonction apotropaïque s'il s'adresse à des démons mauvais, et fonction d'actions de grâces s'il concerne les bons. L'apologétique chrétienne va vite centrer sur les démons ses attaques contre le paganisme. Pour Minucius Felix qui n'est certes pas le plus acharné des défenseurs de la nouvelle foi, les démons sont cependant qualifiés négativement et sont accusés de dire plus le faux que le vrai — ce qui est d'ailleurs une façon de reconnaître à la fois leur existence et leur puissance :

> *Isti igitur impuri spiritus, daemones ut ostensum (a) magis, a philosophis, et a Platone, sub statuis et imaginibus consecratis delitiscunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirantur interim uatibus, dum fanis immorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, auium uolatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt falsis pluribus inuoluta.*
>
> « Or donc ces mêmes esprits impurs — des démons, comme l'ont montré les mages, les philosophes et entre autres Platon — se cachent derrière les statues et les images sacrées et, en répandant leur souffle, ils acquièrent l'autorité qui s'attacherait à une divinité réellement pré-

34. Cf., par exemple, Cornelius Labeo cité par Augustin, *Civ. Dei* II, 11.

35. *L.L.* 7, 85 ; cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. étym. de la langue latine*, s.v. *nuo,i,ere*, p. 452.

36. Écho réduit à un mot : pour illustrer en effet la conception du démon comme intermédiaire, Calcidius convoque, au chapitre 132, les témoignages suivants : *Testis est huius beneficii cuncta Graecia omne Latium omnisque Barbaria gratulationesque populorum libris conditis ad memoriam perpetuitatis.*

37. Cf. *De defectu oraculorum*, § 431a sqq.

38. Cf. Origène, *Contra Cels.* I, 57 ; IV, 99 ; VII, 68.

sente : en effet, tantôt ils s'insinuent dans l'âme des prophètes et séjournent dans les sanctuaires, quelquefois ils animent les fibres des entrailles, dirigent le vol des oiseaux, règlent les tirages au sort, produisent les oracles, où beaucoup de faux enveloppe le vrai[39]. »

Ce passage est doublement important, car il fait état des principaux griefs que les chrétiens opposent au culte des démons, et il relie aussi celui-ci aux mages et aux platoniciens. Cette double caractéristique est significative en ce sens que toute démonologie se rattache de près ou de loin — on le sait — à l'enseignement de Platon, et que, par ailleurs, les idées platoniciennes ont subi à leur tour une influence orientale comme en témoigne la mention ici des mages : sur le modèle iranien des *ahura* et des *daêva*[40], le mage Hostanès oppose aux anges craignant Dieu les démons ennemis du genre humain[41]. À une époque où l'Empire romain subit l'influence grandissante des croyances orientales, c'est vraisemblablement le mazdéisme perse qui a exercé une influence déterminante sur la caractérisation dualiste des démons-anges qui, messagers des dieux, reproduisent à l'échelle céleste les courriers envoyés par le Grand Roi pour le tenir informé de l'état de l'Empire[42]. L'infléchissement péjoratif du terme « mage » en « magicien » suffit encore à expliquer l'association assez fréquente des démons aux pratiques magiques[43].

Dans un tel contexte, on comprend bien que les chrétiens refusent obstinément de rendre un culte à des êtres dont ils contestent la divinité[44].

Or, dans le *Commentaire au Timée*, nous ne trouvons guère d'écho de cette polémique cultuelle qui affecte aussi bien la tradition platonicienne que la position chrétienne. Le culte des démons, au cœur de la polémique antipaïenne, ne pouvait pourtant être ignoré de Calcidius. S'il n'en parle pas, il reconnaît cependant le dualisme qui s'attache à la figure démonique et qui est source de crainte. Il appelle, au chapitre 132, les intermédiaires indispensables entre Dieu et les hommes du nom d' « anges ou démons » (*angelos siue daemonas*) et il ajoute au début du chapitre suivant :

Nec nos terreat nomen promisce bonis et improbis positum, quoniam nec angelorum quidem terret, cum angeli partim dei sint ministri — qui ita sunt sancti uocantur —, partim aduersae potestatis satellites, ut optime nosti. Igitur iuxta usurpatam penes Graecos loquendi consuetudinem tam sancti sunt daemones quam polluti et infecti.

« Que ce nom ne nous effraie pas, attribué indifféremment aux bons et aux méchants, puisque celui d'anges ne nous effraie pas, bien

39. *Octauius*, 27, 1 (trad. J. BEAUJEU).

40. Cf. B. TEYSSÈDRE, *Anges, astres et cieux*, Paris, 1986, p. 247-249.

41. Cf. Minucius Felix, *Octauius*, 26, 11.

42. Cf. Origène, *Contra Cels.* VIII, 36 : les anges sont dits « véritables satrapes, gouverneurs, généraux, procurateurs de Dieu » ; F. CUMONT, *Les anges du paganisme*, dans *R.H.R.*, 71, 1915, p. 159-182 [p. 163-165].

43. Cf. encore *Octauius*, 26, 10 ; Origène, *Contra Cels.* VII, 69.

44. Cf. Origène, *Contra Cels.* VII, 69.

que les anges soient en partie ministres de Dieu (ceux qui sont tels sont appelés saints), en partie acolytes de la puissance ennemie, comme tu le sais parfaitement. Ainsi, selon l'habitude de parler en usage chez les Grecs, il y a des démons aussi bien saints que souillés et corrompus. »

Ce passage appelle plusieurs remarques.

Le terme même de démon suscite la peur : le δαίμων est associé à la δεισιδαιμονία, à la superstition, c'est-à-dire à la croyance en de mauvais esprits qu'il faut apaiser par des pratiques religieuses appropriées. C'est une notion communément admise dans l'Antiquité gréco-romaine. Dans une perspective chrétienne, la phrase de Calcidius peut aussi traduire le glissement du démonique au démoniaque comme on le trouvera, par exemple, fermement exprimé par Augustin dans la *Cité de Dieu* pour réfuter l'équation ange/démon que l'évêque d'Hippone attribue nommément à Cornelius Labeo :

Nos autem, sicut scriptura loquitur, secundum quam Christiani sumus, angelos quidem partim bonos, partim malos, numquam uero bonos daemones legimus; sed ubicumque illarum litterarum hoc nomen reperitur, siue daemones, siue daemonia dicantur, non nisi maligni significantur spiritus.

« Pour nous, et à nous tenir au langage de l'Écriture qui est la loi de notre christianisme, nous avons bien lu qu'il y a de bons et de mauvais anges, mais jamais qu'il y ait de bons démons; partout où ce nom se rencontre dans nos saints livres, qu'on parle des démons au masculin ou au neutre, il s'agit toujours d'esprits malfaisants[45]. »

L'assimilation des deux notions — ange et démon — se justifie explicitement, selon Calcidius, par la nature duelle de chacune d'elles, mais cette dualité, en réalité, se réfère à des critères différents. Les anges, apparemment, ressortissent au domaine religieux. On pense immédiatement au christianisme puisque le destinataire du *Commentaire*, Osius, interpellé ici (cf. c. 133, *ut optime nosti*), est chrétien. Les mauvais anges peuvent être identifiés aux envoyés de Satan, comme dans la seconde *Épître aux Corinthiens* (12, 7) de Paul. Mais cette « puissance adverse » peut désigner aussi le Prince des Ténèbres, Ahriman, selon la doctrine des Mages exposée par Plutarque dans le *De Iside*[46] et qui fait de Mithra le Médiateur par excellence. Enfin, on[47] a reconnu dans l'expression calcidienne la traduction de l'ἐναντία δυνάμις du *De abstinentia* de Porphyre[48], à tort semble-t-il puisqu'il vient d'être question des démons malfaisants que Porphyre reprend par « tous

45. *Ciu. Dei* IX, 19 (trad. J. PERRET); cf. *ibid.* IX, 23, et Origène, *Contra Cels.* VIII, 25.

46. 46, 369e; sur ce passage cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, Leyde, Brill, 1975, p. 14-22, et biblio. n. 1, p. 14; cf. également J. HANI, *Plutarque en face du dualisme iranien*, dans *R.É.G.*, 77, 1964, p. 489-525.

47. Cf. J. DEN BOEFT, *Calcidius on demons*, Leyde, Brill, 1977, p. 33-34.

48. Livre II, 39, 1, cf. notes *ad loc.* dans l'édition de J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, Paris, 1979.

ceux-ci » auxquels il ajoute « ceux qui ont la propriété contraire » — c'est-à-dire les bons.

Dans le *Commentaire au Timée*, les démons sont associés à la culture grecque, à la philosophie, et Calcidius en parle deux chapitres plus loin, en instituant une discrimination qui n'est plus de nature ontologique, mais topographique. Les lieux privilégiés des démons sont de nature éthérée ou aérienne, mais ces êtres se rencontrent aussi plus bas, et corrélativement d'une nature plus dégradée :

> *Reliqui daemones neque ita probabiles neque ita commodi nec inuisibiles semper, sed interdum contemplabiles, cum in diuersas conuertuntur figuras. Exsanguium quoque simulacrorum umbraticas formas induuntur obesi corporis illuuiem trahentes, saepe etiam scelerum et impietatis ultores iuxta iustitiae diuinae sanctionem. Vltro etiam plerumque laedunt; tanguntur etiam ex uicinia terrae terrena libidine habentque nimiam cum silua communionem, quam malignam animam ueteres uocabant. Hos quidam et huius modi daemonas proprie uocant desertores angelos.*
>
> « Les autres démons ne sont pas si louables ni si bienveillants, ni toujours invisibles, mais parfois ils sont visibles quand ils prennent diverses formes. Ils revêtent aussi les formes ombreuses de fantômes exsangues, traînant la saleté d'un corps obèse, ils sont aussi vengeurs des crimes et de l'impiété conformément à la punition infligée par la justice divine. La plupart du temps aussi, ils font du mal spontanément; ils sont en effet, par suite du voisinage de la Terre, touchés par la passion et une trop grande communauté avec la matière que les Anciens appelaient 'âme maligne' » (c. 135).

Nous ne sommes plus en présence d'une conception dualiste, mais d'une lente perversion liée au contexte topographique, d'une dégradation progressive au fur et à mesure qu'on s'approche de la Terre. Le Mal n'est plus l'opposé du Bien, mais le résultat de sa dégradation.

Les choses sont donc loin d'être simples, puisque nous pouvons dégager deux interprétations du clivage bon/mauvais. Contrairement aux assertions de l'exégète, il n'existe pas de stricte équivalence entre les anges et les démons. Le dualisme ne s'exprime pas dans les mêmes termes : à une discrimination ontologique pour les anges, se substitue, avec les démons, l'idée d'une déchéance directement proportionnelle à la proximité de la Terre, et, par suite, avec la matière. On dirait que c'est la matière qui est mauvaise. Si la différence lexicale exprime une différence idéologique, celle-ci est-elle seulement le signe d'une différence exégétique ?

La fonction du développement sur les intermédiaires

À la lecture de ce mini-traité touffu, voire un peu confus, la notion de démon n'est jamais établie de façon définitive, mais apparaît comme fluc-

tuante, parfois même contradictoire. Le fil conducteur d'un tel développement n'est pas toujours clair. Le désordre constaté serait-il dû à l'utilisation de sources différentes que l'auteur ne prend pas la peine d'harmoniser ?

Il est évident qu'on ne saurait inférer une source unique. Les références nominatives à des auteurs grecs, comme on le sait, ne doivent pas nous leurrer : elles sont rarement de première main et apparaissent déjà dans la source utilisée. Cependant, le texte même fait apparaître clairement deux références générales : les Grecs[49] et les Hébreux[50].

C'est chez Philon d'Alexandrie, au Ier siècle de notre ère, qu'on trouve pour la première fois l'équation entre anges et démons rattachée aussi à la double tradition philosophique et biblique :

> « Les êtres que les autres philosophes appellent des génies (*daimonas*), Moïse les appelle généralement des anges[51].... »

Il distingue aussi les bons et les mauvais anges, associant ceux-ci aux ἄγγελοι πονηροί des *Psaumes* (78, 49), dont on pourrait trouver un écho dans l'expression des *angeli desertores* de Calcidius (c. 135).

Philon s'insurge contre la crainte superstitieuse attachée aux noms[52], mais, se conformant en cela à la majorité des auteurs, il regroupe en une seule entité anges, démons et âmes.

Nous avons relevé plus haut certains points de convergence avec la pensée de Plutarque, et d'abord le souci, pour l'un comme pour l'autre auteur, de justifier rationnellement l'existence d'êtres intermédiaires par le recours aux mêmes lois d'analogie — appliquées ici à la géométrie, là à la physique —, et ce, dans les deux cas, pour préserver l'unité et la cohésion du Tout. En tant qu'intermédiaire, le *daimôn* parcourt le monde en serviteur divin[53]. Les deux auteurs proposent également une lecture duelle de la notion, et le mauvais démon présente des ressemblances avec le Prince des Ténèbres du mazdéisme perse : est-ce une idée propre à Plutarque ou à la tradition initiée par Xénocrate qui avait lui-même subi l'influence orientale[54] ? Nous ne saurions trancher. Au chapitre 134 du *Commentaire au Timée*, dans l'étymologie d'Hadès — *a-ides*[55], invisible d'où obscur —, faut-il voir un souvenir de Plutarque (*De superstitione*, c. 13) qui associe Hadès-Pluton au Prince des Ténèbres Ahriman ? Enfin, au chapitre 13 du *De defectu oraculorum*, les démons sont dits soumis à la passion, comme les mortels, et doués de la puissance de la divinité. Mais cette puissance ne protège pas ces êtres « mixtes »[56] qui sont voués à la mort. Ce n'est pas la seule différence qu'on

49. Cf. c. 129, 132, 133.
50. Cf. c. 130, 132.
51. *De Gigant.*, 2, 6.
52. *De Gigant.*, 2, 16. Sur l'ensemble des chapitres 6-18, cf. V. NIKIPROWETZKY, *Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie*, De Gigantibus, *6-18*, dans *Hommages à G. Vajda : études d'histoire et de pensée juives*, éd. G. NAHON et C. TOUATI, Louvain, 1980, p. 43-71.
53. *De def. orac.*, 13.
54. Cf. G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, p. 62.
55. Cf. Platon, *Phédon* 80d sqq., *Cratyle* 403a6, *Gorgias* 493b5.
56. *De def. orac.*, 13, 416e.

peut noter avec l'exposé de Calcidius : Plutarque défend aussi le culte des démons, et suit la tradition hésiodique qui range les hommes de l'âge d'or et les héros dans la catégorie des démons.

Quant à Porphyre[57], certes il parle, comme le fera Calcidius, de l'invisibilité variable des *daimones*; il distingue lui aussi les bons et les mauvais, mais, pour lui, la discrimination n'est pas ontologique mais spatiale : plus il approche de la Terre, plus le démon se pervertit; enfin, il lie, comme Philon, âme et démon, ce que refuse fermement Calcidius.

Une série de fils relie Calcidius à tous ces auteurs, mais si le commentateur n'en suit aucun de façon déterminante, et même s'il ne cherche pas toujours à harmoniser ses sources, cela est dû sans doute à son projet. L'exégèse suit nécessairement le déroulement du texte platonicien. Or, dans le *Timée*, si nous adoptons l'analyse tripartite du dialogue par L. BRISSON entre les réalisations de la Raison, la Nécessité et la coopération entre les deux[58], nous sommes à la charnière entre les deux sous-parties de la première partie : après la création du cosmos ou macrocosme par le démiurge, celle de l'homme ou microcosme va être confiée par le démiurge aux dieux créés par lui. C'est donc entre les deux que s'insèrent, dans la tradition platonicienne, des développements sur les dieux engendrés en général et sur les démons en particulier. Apulée, par exemple, quand il expose la physique platonicienne, ne suit pas un autre plan[59]; c'est aussi celui qu'adopte Albinus-Alcinoos[60].

Ce n'est pas un hasard non plus si, peu après (41e), le démiurge enseigne aux âmes qu'il vient de créer les « lois de la destinée », les νόμοι εἱμαρμένοι que Calcidius traduira par *leges immutabilis decreti* avant de commenter l'expression au chapitre 143, au début du développement sur le destin (c. 142-190) qui fait donc suite au mini-traité sur les démons. Apulée termine lui aussi son exposé sur le macrocosme par les démons, comme on l'a dit, et par une réflexion sur les trois degrés de la Providence. De même, Plutarque lie d'emblée le problème de la Providence à l'existence d'intermédiaires[61]. Si tout est régi selon la volonté de Dieu, remarquait déjà Origène[62], comment expliquer le mal ?

Ainsi, l'exposé calcidien sur les démons et, spécialement, les choix effectués par l'exégète ne se comprennent que par rapport à la structure qui vient d'être dégagée. Se justifient dès lors le refus de Calcidius d'associer le démon aux âmes, et son souci d'évacuer, d'une façon générale, l'aspect humain des entités intermédiaires. Le démon fonctionne comme un relais démiurgique auprès des hommes, et le traité s'inscrit dans une structure de théologie descendante : une frontière assez nette est *de facto* établie entre le céleste et le terrestre, et, corrélativement, entre le divin et l'humain. Ce qui inté-

57. Cf. *De abstinentia*, II, 38-43.
58. Éd. du *Timée*, p. 65-69.
59. *De Plat. et dogm.*, cf. Introduction de J. BEAUJEU, p. 50-51.
60. Cf. *supra*, n. 9.
61. *De defec. orac.*, 10, 414e-415a.
62. *Contra Cels.* VII, 68.

resse le commentateur c'est le vecteur orienté dans le sens Dieu-homme, et pas l'inverse : il affirme la transcendance absolue du démiurge, il veut protéger celui-ci de la promiscuité terrestre et humaine, mais ne s'intéresse pas à la quête de Dieu par l'homme.

D'autre part, la fonction du *daimon* est bien établie dans le *Commentaire* : si la faculté divinatoire qu'il insuffle à l'homme est volontairement occultée, son rôle en revanche n'est pas sans rapport avec celui des dieux visibles que sont les astres. Or nous avons vu que Calcidius commence par évoquer la fonction prémonitoire de ceux-ci, en la distinguant bien de l'astrologie. En se référant à la double tradition déjà notée — les Grecs avec Homère et les Hébreux avec la *Genèse* —, il souligne le rôle annonciateur des phénomènes astronomiques (c. 125) :

> *... ex quo intellegi datur non stellas facere quae proueniunt, sed futura pronuntiare.*
>
> « ... D'où il est permis de comprendre que ce ne sont pas les astres qui font ce qui se produit, mais qu'ils annoncent ce qui va arriver. »

C'est que les astres ne fonctionnent pas de façon autonome, mais constituent un instrument de la Providence divine. Il en est de même des démons. Bien plus, l'usage même du terme *angelus* — du grec ἄγγελος, envoyé — s'articule de lui-même autour de la notion de Providence.

L'exégète souhaite préserver l'image d'un cosmos harmonieux où chacun est à sa place. En séparant nettement les hommes et les démons, il refuse l'assimilation démon-âme, mais évoque l'image d'une Terre enveloppée et peuplée de divinités intermédiaires de plus en plus dégradées, comme Martianus Capella, par exemple, les peindra. Dans un tel cadre, le problème du mal est sous-jacent à une conception duelle des intermédiaires. L'incertitude de l'exposé calcidien tient précisément au caractère flou de la frontière entre le bien et le mal, et surtout au rapport entre Dieu et le mal. En supposant, au chapitre 133, que les mauvais anges sont « les acolytes de la puissance ennemie », il semble faire de celle-ci — que ce soit Satan ou Ahriman — l'égal de Dieu, et donc un être capable de mettre à mal les desseins divins. La toute-puissance divine est battue en brèche par un adversaire à sa taille.

Plus loin en revanche (c. 135), on l'a vu, la malignité démonique s'explique par la proximité de la matière :

> *... Tanguntur enim ex uicinia terrae libidine habentque nimiam cum silua communionem, quam malignam animam ueteres uocabant.*

Nous avons ici une première esquisse du problème du mal que Calcidius reprendra dans la dernière section de son *Commentaire* avec l'étude de la matière. L'expression *anima maligna* sera employée aussi au chapitre 297, où la question de l'origine du mal est résolue par l'hypothèse d'une matière mauvaise indépendante de Dieu, ce qui préserve les qualités

de l'élément divin. Si les démons hyliques sont la marque de la spéculation médio-platonicienne, ils relèvent aussi du système gnostique et de l'influence des Oracles chaldaïques[63]. Il n'est pas indifférent de rappeler ici l'irruption inattendue, dans le *Commentaire au Timée*, de l'étymologie de l'Hadès par référence à la Terre (c. 134) : Psellus attribue nommément aux Chaldéens cette définition parmi les quatre du mot grec[64].

La confusion Hadès/Terre/matière, perceptible dans notre texte, n'aurait apparemment pas une autre origine, qu'elle fût véhiculée par une source proche du médio-platonisme ou amalgamée à elle.

Ainsi le médium n'est plus instrumentalisé par le démiurge comme son double dégradé, pour continuer l'œuvre de création à l'image de l'action démiurgique, mais pour préserver Dieu de la contamination terrestre, matérielle et humaine. Le seul contact établi avec les hommes est médiatisé par les démons.

Au terme de cette étude, il est aisé de constater que le traité de Calcidius sur les démons ne saurait se lire hors de son contexte. Certes il s'inscrit dans la tradition médio-platonicienne, influencée par les croyances orientales. Mais l'exégète fait un usage personnel d'un matériau traditionnel, en l'épurant d'abord de tous ses prolongements religieux et divinatoires.

Il applique la méthode mathématique de la proportion pour fonder en raison l'existence d'intermédiaires dans une structure cosmique qui ne supporte pas le vide. Il évacue ainsi, de propos délibéré, l'aspect irrationnel qui s'attache à la figure du médium, et rationalise ce qui ressortit à la métaphysique. Le *continuum* physique se double et se complète d'un *continuum* métaphysique, dans lequel les astres puis les démons fonctionnent comme les instruments de la Providence divine.

L'effort de rationalisation de l'exégète connaît ses limites quand se profile, à travers la question des intermédiaires, le problème des rapports de Dieu au mal. À ce stade du commentaire, à ce stade même de sa réflexion, Calcidius n'a apparemment pas encore résolu le problème et n'a pas trouvé d'alternative au dualisme qui s'exprime dans les pages étudiées, à travers la figure démonique. Les incertitudes doctrinales — anges ou démons, radicalement mauvais ou mauvais par dégradation — témoignent d'une pensée en train de se former, en train de s'affermir.

Ce qui compte ici pour Calcidius, c'est de dépasser, de quelque façon que ce soit, le dualisme pour préserver à la fois la transcendance divine et la liberté humaine.

63. Cf. H. LEWY, *Chaldaean oracles and theurgy*, Paris, 1978, p. 375-394.
64. Cf. H. LEWY, *Chaldaean oracles and theurgy*, p. 279-281.