

S P I S Y
FILOSOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERSITY
V BRNĚ

O P E R A
FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE
BRUNENSIS

ŘÍDÍ JUL. GLÜCKLICH, FRANT. NOVOTNÝ A FRANT. TRÁVNÍČEK

ČÍSLO 22

11-C-44

K. SVOBODA

LA DÉMONOLOGIE DE MICHEL PSELLOS

(DÉMONOLOGIE MICHALA PSELLA)

Iaef 2

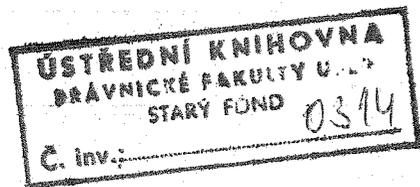


BRNO 1927

3424-I

VYDÁVÁ FILOSOFICKÁ FAKULTA
S PODPOROU MINISTERSTVA ŠKOLSTVÍ A NÁRODNÍ OSVĚTY
V KOMISI KNIHKUPECTVÍ A. PÍŠA V BRNĚ, ČESKÁ 28

88/671



TISKEM POLYGRAFIE. BRNO

I

Parmi les idées religieuses et philosophiques de Michel Psellos, ses idées sur les démons occupent une place importante. On le comprend bien: la croyance aux démons jouait un grand rôle dans le christianisme de l'antiquité et du moyen âge, comme dans la philosophie néo-platonicienne dont Psellos était surtout partisan¹.

Psellos consacra à la démonologie deux écrits indépendants: un dialogue gracieux, plein de mouvement, dans le style de Platon, «Timothée ou sur les Démons» (*Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων*², publié par J. F. Boissonade, *Ψέλλος*, Norimbergae, 1838, p. 1 et suiv., et par Migne, *Patr. gr.*, CXXII, col. 817 et suiv.), et un écrit plus court et peu connu, fait avec moins d'art, une lettre peut-être³, «les Opinions des Grecs sur les démons» (*τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες*; Boissonade, p. 36 et suiv., Migne, col. 875 et suiv.).

Dans le dialogue s'entretiennent à propos des démons le moine Timothée et un officier ou fonctionnaire thrace qui avait passé plus de deux ans parmi les sectaires Euchites invoquant des démons, sans doute comme inquisiteur. Le Thrace est le maître de la conversation. L'un et l'autre s'accordent, au fond, dans leurs opinions sur les démons, ils confirment leur existence par les saintes

¹ Le caractère néo-platonicien de la philosophie de Psellos fut prouvé notamment par Chr. Zervos (*Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle Michel Psellos*, Paris, 1920) qui cependant ne s'occupe guère de la démonologie de Psellos.

² Souvent le titre du dialogue n'est pas cité correctement. Dans les manuscrits, il varie: les manuscrits A et C (d'après la désignation de Boissonade) qui sont meilleurs, ont *Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων*; les manuscrits B et D ont *τὸ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*. Le premier titre est correct; il est arrangé d'après les titres des dialogues de Platon dans les manuscrits médiévaux. Nicéphore Grégoras est l'auteur d'un dialogue qui a un titre semblable: *Φλωρεντίνος ἢ περὶ σοφίας*.

³ Les mots *ταῦτά σοι ἐπὶ κεφαλαίων ἐπιτεροῦμεν* (7, 881 B) semblent bien prouver que le traité est une lettre.

Écritures, par les écrivains ecclésiastiques et par leur propre expérience comme par l'expérience des autres, et on a l'impression qu'on nous présente les opinions de Psellos.

Dans le second traité, Psellos ne s'approprie point la doctrine sur les démons, mais il l'attribue aux Grecs ou aux Chaldéens et aux Assyriens (sans doute, il ne veut pas faire de différence entre eux); pourtant il expose en partie les mêmes idées que dans le dialogue, seulement plus en raccourci. Mais si, dans le dialogue, il insistait principalement sur la nature des démons, dans le second traité, il tient compte plutôt du commerce des hommes avec les démons, c'est-à-dire de l'évocation des démons, des charmes, de la divination, etc.

A cet ouvrage se joint, par le sujet, un traité encore plus court, presque aussi inconnu, «sur la Divination par les omoplates et par les oiseaux» (*περὶ ὀμοπλατοσκοπίας καὶ οἰωνοσκοπίας*¹, publié par R. Hercher, Philol., VIII, 1853, p. 166 et suiv.). Socrate instruit ici Platon comment on prédit l'avenir et comment on pronostique le temps.

Psellos traite encore des démons en plusieurs endroits de son «Interprétation des Oracles chaldéens» (*ἐξηγήσεις εἰς τὰ χάλδαϊκὰ λόγια*; Migne, Patr. gr., CXXII, col. 1123 et suiv.). Ce qu'il dit ici au sujet des démons, correspond à ses exposés dans le Timothée ou bien les complète.

Psellos parle aussi des démons dans son Accusation du patriarche Kérullarios (en 1059; publiée par L. Bréhier, Rev. ét. gr., XVI, 1903, p. 375 et suiv., XVII, 1904, p. 35 et suiv.). Il accuse le patriarche et ses protégés, les moines de Chio, d'avoir eu commerce avec les démons malins.

Dans deux traités tout petits, Psellos s'occupe de deux démons de la croyance populaire de son temps, de Babutzikarios et de Gillo (publiés par K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, V, Venise et Paris, 1876, p. 571 et suiv.). Dans le premier, il tâche d'expliquer d'une manière psychologique l'origine des idées sur les revenants.

Enfin, quelques mentions éparses sur les démons se trouvent dans d'autres ouvrages de Psellos.

¹ Ce titre n'est pas exact, il est trop étroit.

II

Peu de mots avaient dans l'antiquité un sens aussi variable, aussi divers, que le mot «démon» (*δαίμων, δαιμόνιον*). Psellos lui aussi se sert de ce mot dans plusieurs significations différentes.

Parfois, et c'est notamment dans les exposés rédigés d'après la rhétorique, «démon» a pour Psellos la signification de destinée, mais toujours de destinée mauvaise. Ainsi, dans une épitaphe (Sathas, ouv. cité, V, p. 87), il se plaint que le démon lui a enlevé des amis par la mort; un instant après, il répète la même chose à propos de la Providence. Ou bien, dans une lettre flatteuse (Boissonade, ouv. cité, p. 172), il dit que le démon envieux (*ὁ βόσκανος δαίμων*) — l'envie est, on le verra, la propriété la plus fréquente des démons — l'a privé du commerce avec l'empereur; et dans un panégyrique (Sathas, V, p. 128), il prétend que le démon a jaloué la Rome Nouvelle et pour cela lui a ravi son empereur. Dans la même connexion (p. 127), il soutient d'une manière intéressante que la jalousie du démon a causé la maladie de l'empereur, ou que l'humeur (*χυμός*) noire (c'est-à-dire la bile noire) lui est remontée dans la tête. La première explication est d'un rhéteur, la seconde d'un médecin. Dans la Chronique (Sathas, IV, p. 17), Psellos parle de la destinée démoniaque (*δαίμονια τύχη*) et, un peu plus loin (p. 19), de la destinée insolente et envieuse (*ὑπερήφανος καὶ βόσκανος τύχη*). Chez les écrivains grecs anciens de l'époque classique, surtout chez les poètes tragiques, le mot «démon» avait une signification analogue (le sort mauvais, notamment la mort¹).

En un seul endroit (Sathas, V, p. 540), Psellos cite, ou plus exactement, il n'y fait qu'une allusion, la doctrine du Banquet de Platon (202 E) répétée même par des écrivains postérieurs², doctrine sur les démons intermédiaires entre les dieux et les gens. Il dit que, d'après quelques philosophes grecs, la descente et l'ascension de

¹ Eschyle, Pers., 345, Sept., 812; Sophocle, Oed. R., 828; Euripide, Alc., 561, Androm., 973 *ἐμὰς λέγων τύχας καὶ τὸν παρόντα δαίμον'*; Iphig. Aul., 1136 *ὦ πότνια μῆτρα καὶ τύχη δαίμων ε' ἐμός*.

² Xénocrate chez Plutarque, De def. orac., 13, 416 F, cf. R. Heinze, Xenokrates, Leipzig, 1892, p. 79 et suiv.; Apulée, De deo Socr., 5; 6; Jamblique (ou Pseudo-Jamblique), Demyst., I, 5; Proklos, In Plat. Remp., II, p. 133, 23 Kroll.

la raison (*λόγος*) ont causé la ruine des oracles et ont supprimé le grand nombre des démons qui auparavant, à cause de leur médiocrité (*μεσότης*), avaient été des intermédiaires entre les extrêmes. Psellos le comprend ainsi: l'avènement du Verbe, du Christ (*λόγος*), a fait tomber la barrière, et ainsi ce qui avait été séparé, a été réuni. Voici que Psellos modifie, d'une manière intéressante, l'opinion de Platon, peut-être sans s'en rendre compte nettement: au lieu des démons, c'est le Christ qui est devenu l'intermédiaire entre Dieu et l'homme.

Une fois (Sathas, V, p. 126), Psellos désigne par démons les anciens dieux grecs, Pan et Priape. Les dieux païens sont identifiés avec les démons chez tous les écrivains chrétiens et déjà dans les saintes Ecritures (Psaume 95, 5; Paul, I Cor., 10, 20; Apoc., 9, 20).

Parfois Psellos parle en chrétien des démons comme des anges déchus. Il expose (Opin., 1, 876 B) que, selon la doctrine chrétienne, les anges possèdent et l'intention (*προαίρεσις*) et le penchant (*όσπή*) au meilleur ou au pire; c'est par suite de ce penchant au pire que certains anges ont déchu et qu'ils sont devenus des démons. L'opinion grecque, au contraire, nie que les êtres incorporels puissent avoir ce penchant, et, derrière le monde des anges, elle reconnaît des rangs (*τάξεις*) de démons. Une autre fois (Interpr. orac. chald., 1148 C), à l'opinion chrétienne Psellos oppose la «doctrine chaldéenne», à savoir celle des oracles dits chaldéens; il affirme que les Chaldéens distinguent des démons bons et méchants, tandis que le christianisme ne connaît que des démons méchants qui, de leur propre intention, ont choisi le mal pour le bien.

En effet, l'opinion sur la chute des anges causée par eux-mêmes, est une des doctrines fondamentales de l'Eglise¹; son origine est juive². L'idée de Psellos, à savoir que les Grecs contestent aux êtres incorporels le penchant au mal, rappelle les philosophies néo-pythagoricienne, néo-platonicienne, hermétique, gnostique, qui voyaient dans le corporel quelque chose d'impur.

¹ II Pierre, 2, 4; Jude, 6; Origène, XI, 160 C, 178 B, 1517 C Migne; Eusèbe, Praep. evang., VII, 16; Basile, XXX, 576 C Migne; Grégoire de Nysse, XLVI, 456 A Migne, etc.

² Genèse, 6, 2; Hénoch, 6 et suiv.

Les Oracles chaldéens¹ et les néo-platoniciens², en partie sous l'influence orientale, distinguaient les anges et les démons. Proklos (In Plat. Tim., 310 E; in Remp., I, p. 86, 6; 113, 30, etc.) parlait des rangs (*τάξεις*) de démons. La distinction des démons bien-faisants et malfaisants ne se trouve pas seulement dans la doctrine chaldéenne, comme le dit Psellos, mais elle est aussi chez Porphyre (De abstin., II, 36 et suiv.) dont l'exposé était peut-être influencé par la démonologie perse³, et chez Jamblique (De myst., II, 10; III, 13; 31), et elle était déjà connue de Xénocrate (chez Plutarque, De Is. et Osir., 26, 361 B; De def. orac., 14, 417 C; cf. Heinze, ouv. cité, p. 82, 95).

III

Dans le Timothée comme dans les Opinions, Psellos présente une classification des démons. Dans le Timothée (11, 844 A et suiv.), il établit six espèces de démons, et il explique aussi pourquoi il y en a autant. Il en cite trois raisons possibles: 1° Les démons vivent en six endroits. 2° Les démons aiment le corps (*φιλώματος*) et six est le nombre des corps et de l'univers (*σωματικὸς καὶ ἔγκόσμιος*), car six sont les dimensions (*περιστάσεις*) corporelles et d'après six l'univers a pris son origine. 3° Six est le premier nombre du triangle scalène qui ressemble aux démons. Le divin et le céleste ressemblent au triangle équilatéral, parce qu'ils sont conséquents avec eux-mêmes et qu'ils sont exempts du penchant au mal; l'humain ressemble au triangle isocèle, parce qu'il est déficient dans un point, c'est-à-dire dans l'intention, et qu'il se corrige par le repentir; le démoniaque ressemble au triangle scalène, parce qu'il est inconséquent et qu'il ne s'approche pas du ciel.

Arrêtons-nous ici. Le premier argument invoqué par Psellos en faveur du nombre six, est clair: les six endroits où habitent les démons, nous allons les voir bientôt.

¹ G. Kroll, De Oraculis chaldaicis, Vratislaviae, 1894, p. 44 53, 60.

² Porphyre chez Proklos, In Tim., 47 A, et chez Augustin, De civit. d., X, 9, 26; Jamblique, De myst., II, 3—10; Proklos, In Remp., I, p. 86, 6; 114, 22; II, p. 243, 17; 255, 18.

³ F. Cumont, Les Religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1906, p. 184, 307; W. Bousset, Arch. f. Religionswiss., XVIII, 1915, p. 134 et suiv.

Le deuxième argument est emprunté à la mystique des nombres qui provenait des pythagoriciens et qui était courante chez les néo-platoniciens¹. Celle-ci insistait sur les six dimensions (*περίστασις, διάστασις*) des corps, c'est-à-dire le devant, le derrière, le haut, le bas, le gauche, le droit², et elle jugeait que d'après six qui est un nombre parfait (*τέλειος*) (divisible par deux, trois, six) et le premier nombre pair-impair (*ἀρτιοπέριπτος*) (divisible en deux moitiés impaires)³, l'univers fut animé et constitué⁴. Le deuxième argument devait se trouver dans la source de Psellos, joint à la classification des démons.

Le troisième argument vient de Xénocrate, de sa comparaison du dieu, du démon et de l'homme, avec les triangles. Cependant Xénocrate comparait les dieux qui sont entièrement égaux en eux-mêmes, avec le triangle équilatéral; les démons, intermédiaires entre les dieux et les hommes, et en partie égaux, en partie inégaux, avec le triangle isocèle; les hommes, tout à fait inégaux, avec le triangle scalène (cf. Plutarque, De def. orac., 13, 416 D, et Proklos, In Remp., II, p. 48, 4). Chez Psellos, le deuxième et le troisième membre sont changés, pour la raison possible que, en chrétien, il ne pouvait regarder les démons comme plus parfaits que les hommes. Il avait pu trouver la comparaison de Xénocrate chez Proklos (l. c.) qui la répète et l'élargit. L'idée que six est le premier nombre du triangle scalène (*πρῶτον εἶναι τὸν ἄριθμον τοῦτον τρίγωνον σκαληνόν*), ne se trouvait pas probablement dans la source de Psellos, parce que là les démons étaient certainement comparés au triangle isocèle. Du reste, cette idée n'est pas correcte: avec des six (c'est-à-dire avec six parties égales) on ne peut construire qu'un triangle équilatéral (chaque côté ayant deux unités; $2 + 2 + 2 = 6$). Si les côtés sont d'une, de deux et de trois unités ($1 + 2 + 3 = 6$), on n'obtient pas un triangle, sans quoi les

¹ Cf. Proklos, In Tim., 7 C et suiv.; 46 E; 206 A; In Remp., II, p. 16, 3; 168, 27, etc.

² Pseudo-Jamblique, Theolog. arithm., p. 43, 17; 47, 11 et suiv., Falco; Nicomaque de Gérase, Introd. arithm., II, 6, 4.

³ Nicomaque, ibid., I, 9; 16; Philon, De mundi opif., 30; Legis alleg., I, 2; Plutarque, De animae procr., 13, 1018 C; Jamblique, Vita Pythag., 152.

⁴ Pseudo-Jamblique, Theol. arithm., p. 44, 3 et suiv.; Philon, l. c.

parties seraient inégales, mais, en ce cas, on peut construire un triangle scalène aussi avec trois, quatre, etc. unités. Le premier nombre dont on peut construire un triangle scalène, est neuf ($2 + 3 + 4$).

Voici ces six espèces de démons: 1° *λελιούριον* (ou *λεληούριον*¹); Psellos dit que cette espèce a été désignée ainsi par le rapporteur du Thrace, le moine Marc, originaire de Mésopotamie. Le mot doit signifier «enflammé» (*διάπυρος*); ce sont les démons qui habitent l'air au-dessus de nous. Du voisinage de la lune qui est un lieu sacré, les démons sont chassés. 2° Les démons aériens (*ἀέριος*) ayant leur siège dans l'air qui nous entoure. 3° Les démons terrestres (*χθόνιος*). 4° Les démons aquatiques et marins (*ὑδραῖος, ἐνάλιος*). 5° Les démons souterrains (*ὑποχθόνιος*). 6° Les démons haïssant la lumière (*μισοφαιής*) et apathiques (*δυσαισθητος*).

La base de cette classification est le séjour des démons. On suppose que les démons vivent dans tous les éléments. Psellos lui-même vient de le dire avant d'établir sa distinction (Timoth., 10, 841 B). Il dit: «Plein de démons est l'air au-dessus et autour de nous, pleins en sont la terre, la mer et les lieux les plus éloignés et les lieux profonds». Comme on le fait dans la classification des démons, on y énumère tous les éléments: 1° l'éther (Psellos l'appelle air au-dessus de nous) et le feu qui lui est apparenté (Psellos cite ce dernier seulement dans la classification). Le mot *λελιούριον* (ou *λεληούριον*) qui doit signifier «enflammé», était dérivé par l'ancien éditeur du Timothée, G. Gaulmin (voir Migne, col. 843), de l'hébreux: *lel* «nuit», *ur* «feu» (plus exactement: *lel* status constructus de *laïl* «nuit», et *'or* «lumière»; *lel 'or* «la nuit de la lumière», «la nuit qui est la lumière»²) 2° L'air (Psellos parle de l'air autour de nous). 3° La terre. 4° L'eau. A ces quatre éléments est ajouté toutes les deux fois 5° le souterrain (ou lieu le plus éloigné et lieu profond). Dans la classification, il y a encore une sixième espèce de démons: haïssant la lumière et apathique; celle-ci s'écarte de la classification; ce n'est pas une espèce particulière d'après le séjour des démons, mais c'est plutôt une propriété des

¹ La leçon des manuscrits varie: *λεληούριον* A, *λελιούριον* B, D, *λελλουέλ* C.

² Je dois cette explication à M. le Professeur S. Daněk (de Prague).

démons terrestres ou souterrains. En effet, dit Psellos (Summaria chald., 1149 C Migne), les Chaldéens qualifient de «haïssant la lumière» le plus éloigné des sept mondes corporels, le monde terrestre. Il n'est pas tout à fait clair pourquoi, suivant Psellos, les démons sont exclus des environs de la lune. D'après Th. Hopfner (Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, I, Leipzig, 1921, p. 43), cela tient à l'opinion ancienne¹ que la lune était le domicile des âmes béates. Mais cela pourrait se rattacher aussi à une autre opinion qu'on trouve chez Albinus (Introd., 15, Hermann, Plat. dial. VI, p. 171), Plotin (III, 5, 6), Proklos (In Tim., 286 E), opinion que le règne des démons ne commence que sous la lune.

Dans les Opinions (1, 876 B), Psellos donne une autre classification des démons, affirmant qu'elle est conforme aux croyances grecques. La voici : 1° Les démons ayant la substance intellectuelle (*νοερός*), 2° les démons ayant la substance intellectuelle ou raisonnable (*κατὰ νοῦν ἢ λόγον οὐσιοῦσθαι*), 3° les démons de la seule substance raisonnable, 4° les démons de la substance raisonnable et irraisonnable (*ἄλογος*), 5° les démons les plus éloignés, ayant la substance irraisonnable, qualifiés aussi de matériels (*ὕλαιος*) ou de punissants (*ποιναῖος*).

Cette division a cinq membres; Psellos n'insiste pas sur ce nombre et il ne l'explique pas. Le principe de la classification est le degré de la spiritualité des démons.

A cette classification Psellos ajoute encore la distinction des démons d'après leur sphère d'activité. Il dit (1, 876 BC) que les Grecs attribuent aux démons l'univers qui en est animé: on attribue à une espèce le feu, à l'autre l'air, à la troisième l'eau, à la quatrième la terre; puis on regarde certains démons comme gouverneurs des climats (*κλιματάρχαι*), comme gardiens des corps et de la matière.

Cette distinction a quatre membres communs (les démons de feu, d'air, d'eau, de terre) avec la classification du Timothée.

Psellos divise donc les démons de deux manières: d'après le lieu où ils séjournent et d'après leur degré de spiritualité. Ces

¹ Plutarque, De facie in orbe, 27, 942 E; Aetia Rom., 76, 282 A; Porphyre chez Stobée, I, p. 448 Wachsmuth.

deux divisions ne s'excluent point. On peut supposer à priori, et nous allons le voir bientôt, que les démons des éléments supérieurs sont d'une substance plus spirituelle.

Où Psellos avait-il puisé ses classifications? Bien sûr, dans les néo-platoniciens, car l'une et l'autre se trouvent, identiques au moins par le fond, chez le commentateur néo-platonicien postérieur, Olympiodore.

En interprétant l'Alcibiade I^{er} de Platon, Olympiodore distingue (p. 17 et suiv., Creuzer) six espèces de démons propres (*κατ' οὐσίαν*), suivant la chose céleste avec laquelle ils nous mettent en relation comme intermédiaires. Les voici: 1° Les démons divins (*θεῖος*) qui nous unissent à la divinité et excitent en nous l'enthousiasme. 2° Les démons intellectuels (*νοεροί*) nous reliant à l'intellect (*νοῦς*) et nous procurant des idées d'une valeur générale (*κοινὰ ἔννοιαι*). 3° Les démons raisonnables (*λογικοί*) qui nous lient à l'âme raisonnable. 4° Les démons irraisonnables (*ἄλογοι*) qui nous lient à l'âme irraisonnable. 5° Les démons de formes, d'idées (*εἰδικοί ἢ εἰδητικοί*), qui relient nos idées aux idées célestes. 6° Les démons matériels (*ὕλωι*) qui unissent la matière d'ici bas à la matière céleste. Cette division est basée sur l'échelle néo-platonicienne (plotinienne) des êtres.

A cette distinction, Olympiodore en ajoute (p. 19 et suiv.) immédiatement une autre, la distinction des dieux dans l'univers (*ἐγκόσμοι*), qui comprend elle aussi six espèces: dieux 1° célestes (*οὐράνιοι*), 2° éthérés ou enflammés (*αἰθέριοι ἢτοι πύριοι*), 3° aériens (*ἀέριοι*), 4° aquatiques (*ἐνυδροί*), 5° terrestres (*χθόνιοι*) et 6° souterrains (*ὑποταρτάριοι*). Les dieux terrestres, Olympiodore les divise encore en gouverneurs des climats (*κλιματάρχαι*), en gardiens des villes (*πολιοῦχοι*) et en gardiens des maisons (*κατοικίδιοι*)¹.

Les deux divisions, liées elles aussi étroitement, mais un peu modifiées, se trouvent encore dans le commentaire d'Olympiodore sur le Phédon de Platon, et cela deux fois. Une fois (p. 189, 10 Norvin), Olympiodore dit que les démons sont unis ou avec la matière ou avec le corps ou avec la nature ou avec l'âme ou avec

¹ Fr. Creuzer (Initia philosophiae ac theologiae, II, Francofurti, 1821, p. 17) a remarqué que Psellos aussi avait discerné six espèces de démons, mais il n'a pas comparé en détail les exposés de Psellos et d'Olympiodore.

l'intellect ou avec la divinité des dieux dans l'univers, et qu'il y a en conséquence les démons divins (*θεῖοι*), intellectuels (*νοεροί*), psychiques (*ψυχικοί*), naturels (*φυσικοί*), corporels (*σωματικοί*) et les gardiens de la matière (*ὑλης ἔφοροι*). A cette division est ajoutée une «autre division» (*ἄλλον τρόπον*) des démons d'après les dieux correspondants: les démons célestes (*οὐράνιοι*), éthérés (*αιθέριοι*), aériens (*ἀέριοι*), aquatiques (*ὕδραῖοι*), terrestres (*χθόνιοι*), souterrains (*ὑποχθόνιοι*) (p. 189, 18).

Cette division, d'après le séjour des dieux ou des démons, correspond au fond entièrement à la division du commentaire sur l'Alcibiade. Dans la première division, d'après la partie du dieu à laquelle les démons s'unissent, les membres extérieurs sont identiques et les membres intérieurs sont différents: d'une part, les démons raisonnables, irraisonnables, les démons d'idées, et d'autre part, les démons psychiques, naturels, corporels. Mais la différence n'est pas grande: les démons psychiques se rattachent sans doute à l'âme raisonnable, les démons irraisonnables à la nature irraisonnable, et les corps supposent la forme, l'idée.

En un autre endroit du commentaire sur le Phédon (p. 230, 19), Olympiodore distingue de nouveau les démons, suivant la partie des dieux dans l'univers à laquelle ils sont coordonnés; il discerne les démons divins (*θεῖον*) ou uniques (*ἐνιαῖον*; car l'Un est suprême), les démons intellectuels, raisonnables, naturels, corporels (*σωματοειδές*), matériels (*ὑλαῖον*). A quoi il rattache aussitôt une «autre» division d'après les parties du tout (*ἐκ τῶν τοῦ παντός . . . μερίδων*): les démons célestes, éthérés, aériens, aquatiques, terrestres, souterrains (p. 230, 26). Il ajoute cette remarque que, à partir des démons aériens, les démons sont irraisonnables (p. 230, 30). Cela confirme notre supposition que les démons des éléments supérieurs sont plus spirituels.

La division d'après «les parties du tout» correspond elle aussi entièrement à la division dans le commentaire sur l'Alcibiade. La division précédente correspond à la division qui est au premier endroit du commentaire sur le Phédon, sauf le troisième membre (démons raisonnables) qui est le même que dans le commentaire sur l'Alcibiade; cependant Olympiodore dit (p. 230, 23) que cette espèce est liée à l'âme du dieu. Par là est rendue plus vraisemblable

notre supposition que les membres intérieurs des divisions dans les commentaires sur l'Alcibiade et sur le Phédon sont au fond identiques.

Retournons maintenant à Psellos. En comparant ses deux classifications des démons avec la double division d'Olympiodore, on ne doutera guère de leur parenté étroite. Olympiodore divise toujours les démons en six espèces, même quand il désigne les espèces particulières différemment; Psellos aussi insistait sur les six espèces de démons. La classification des démons d'après la sphère d'activité concorde chez Olympiodore et chez Psellos. Seuls les démons célestes manquent chez Psellos. Il les aura rejetés du point de vue religieux; l'idée que les démons pourraient séjourner dans le ciel, est absurde aux yeux d'un chrétien (Psellos attribue la classification des démons au moine Marc), les démons étant pour ce dernier des anges déchus du ciel. Pour conserver le nombre de six espèces, Psellos remplaça la catégorie des démons célestes par celle des démons haïssant la lumière. Nous avons noté déjà que ce n'était pas une espèce particulière de démons d'après leur séjour, mais une propriété des démons terrestres ou souterrains, et que le mot provenait des Oracles chaldéens. Comme Psellos, Olympiodore connaît également les démons gouverneurs des climats. Et à la classification des démons par Olympiodore suivant la partie du dieu à laquelle ils appartiennent, notamment à la classification dans son commentaire sur l'Alcibiade, se rattache la classification de Psellos d'après le degré de spiritualité des démons: Olympiodore et Psellos distinguent les démons intellectuels, raisonnables, irraisonnables et matériels. En revanche, Psellos ne parle pas des démons divins et des démons d'idées; peut-être a-t-il repoussé les démons divins en raison de la distinction essentielle qu'il faisait entre les dieux et les démons; et les démons d'idées lui semblaient probablement peu compréhensibles, peu concrets. Ensuite il identifia les espèces irraisonnable et matérielle (chez Olympiodore les démons irraisonnables nous rattachent à l'âme irraisonnable, c'est-à-dire à sa fonction végétative), mais il créa de nouvelles espèces en combinant les espèces voisines: intellectuelle et raisonnable, raisonnable et irraisonnable. Enfin Olympiodore parlait des démons juges (*δικαστικοί*) qui accompagnent l'âme dans les enfers (In Phaedonem, p. 191, 21); Psellos parle des démons punissants (*ποινάιοι*).

Ici se pose une question : Psellos, a-t-il puisé ses classifications directement dans Olympiodore, les a-t-il trouvées dans quelque écrit postérieur, ou encore, au contraire, chez un prédécesseur d'Olympiodore ? Cette question n'est pas facile à résoudre. Quant à la première possibilité, Psellos a puisé ailleurs dans Olympiodore¹ et il a pu y puiser également ici. La deuxième possibilité est moins vraisemblable, Olympiodore étant un des derniers néo-platoniciens, et Psellos étant un des premiers qui ait étudié la philosophie néo-platonicienne. Quant à la troisième possibilité, il faut l'examiner de plus près. Parmi les prédécesseurs d'Olympiodore, on pourrait avant tout penser à Proklos qui était la source fréquente de Psellos. En effet, dans son commentaire sur l'Alcibiade I^{er} (p. 71 Creuzer), Proklos présente la même distinction des démons en six espèces (démons divins, intellectuels, psychiques, naturels, corporels, matériels), distinction qui se trouve dans le commentaire d'Olympiodore sur le Phédon (au premier endroit, p. 189, 10). Bien plus, Proklos fait précéder la distinction des démons avec la substance psychique, en trois espèces : 1° les démons avec la substance intellectuelle (*οὐσία νοερά*), 2° les démons avec la substance plus raisonnable (*λογοειδεστέρα*) et 3° les démons avec la substance bigarrée et plus irraisonnable (*ποικίλη καὶ ἀλογωτέρα*), distinction qui se rapproche davantage de celle de Psellos d'après le degré de spiritualité (les démons avec l'intellect, avec l'intellect ou avec la raison, etc.), que ne le fait la distinction d'Olympiodore. Proklos et Psellos parlent de la substance des démons (*οὐσία* Proklos, *οὐσιοῦσθαι* Psellos), tandis qu'Olympiodore parle du rapport des démons à telle ou telle partie du dieu. Proklos mentionne aussi souvent les démons punissants ; il les désigne ou par le même nom que Psellos : *πουνάιος* (In Remp., II, p. 168, 13 ; 180, 8) ou par : *τιμωρός* (In Tim., 35 C). Au contraire, la classification des démons en six catégories d'après leur séjour ne se trouve point à l'heure actuelle chez Proklos, bien que celui-ci nomme la plupart de ces catégories ; il parle des démons (et incidemment même des dieux, des anges et des héros) célestes (*οὐράνιοι*, In Remp., II, p. 168, 20 ; In Tim., 270 A), aériens (*ἀέριοι*, In Tim., l. c.), aquatiques (*ἐνυδροί*, *ibid.*),

¹ Voir Zervos, ouv. cité, p. 123, 127, 161.

terrestres (*πεζοί*, *ibid.* ; *χθόνιος*, In Alcib., p. 45), souterrains (*ὑποχθόνιος*, In Remp., II, p. 116, 10 ; 173, 10).

Les traces de la classification des démons suivant leur séjour et leur degré de spiritualité, se trouve encore chez Jamblique, nommé par Psellos comme un écrivain démonologique (Opin., 1, 877 A). Jamblique énumérait les démons (ou dieux) du feu (*ἐμπύριοι*), de l'éther, du ciel (*ἐπουράνιοι*) (De myst., VIII, 2), de l'air et de la terre (VI, 6) ; il distinguait les dieux matériels et les dieux immatériels qui sont supérieurs (V, 14 ; 17), et il parlait des esprits (*πνεῦμα*) irraisonnables et non judicieux (*ἀλόγιστον καὶ ἀκριτον*) (IV, 1 ; 2).

Enfin, on penserait à Porphyre, nommé lui aussi par Psellos parmi les écrivains démonologiques (l. c.). Chez lui il n'y a pas la distinction des démons d'après le degré de spiritualité, mais il y a la classification, sinon des démons, mais des dieux en six espèces d'après le séjour. Dans l'ouvrage sur la Philosophie des oracles, il avait cité et approuvé la prétendue prophétie d'Apollon dans laquelle sont distingués les dieux du ciel, de l'éther, de l'air, de la mer, de la terre, du souterrain (Eusèbe, Praep. evang., IV, 9).

Cette distinction elle-même paraissait dans d'autres prophéties et dans la littérature mystique. En connexion avec cette distinction, Olympiodore cite l'oracle chaldéen parlant des chiens, c'est-à-dire des démons, aériens, terrestres et aquatiques (In Phaedon., p. 230, 31 ; Kroll, De oraculis chaldaicis, p. 45), et un fragment orphique parlant de la matière astrale (c'est-à-dire enflammée) et de l'abîme (c'est-à-dire la terre et le souterrain) (In Alcib., p. 19 ; Orphic. frag. 353 Kern). La première partie du fragment, qui n'est pas citée par Olympiodore, parle des esprits aquatiques, des plissements (*κόλποι*) terrestres, aériens, éthérés (à proprement parler « éclairés » *ἔπανγοι*) (chez Lydos, De mens., III, 8, qui regarde cela comme un fragment des oracles ; Orphic. frag. 353 ; Kroll, p. 10). Les six espèces de démons (célestes, aériens, aquatiques, terrestres, souterrains, enflammés) sont toutes nommées dans le poème orphique *εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* (v. 31 et suiv.)¹. Jamblique (De myst., VIII, 2)

¹ Cité en cette connexion par Hopfner, ouv. cité, p. 42.

raconte que Hermès d'Égypte a composé cent livres sur les dieux de feu, cent sur les dieux d'éther et mille sur les dieux célestes.

On trouve encore des traces de cette distinction dans les papyrus magiques¹ et sur les tablettes d'imprécation; elles y parvinrent sans doute de la littérature mystique. Dans le Papyrus de Londres (n° 46², l. 170), on énumère cinq espèces de démons parmi nos six; les démons aériens manquent, par contre on cite les démons de terre ferme (*χερσαίος*). Dans le Papyrus parisien³ (l. 3041), sont énumérées également cinq espèces de démons parmi les six; les démons éthérés sont omis, mais les démons souterrains y sont cités deux fois (*ἐπογειῶν ἢ καταχθόνιον*), et on y ajoute les démons de terre ferme (*χερσαίων*). Dans un autre passage (l. 2699), on en énumère trois, et dans le Papyrus de Leyde (n° J 384⁴; 2, 28), quatre. Sur une tablette d'imprécation⁵, on invoque le dieu aérien, marin, souterrain et céleste.

Il est bien difficile de dire où est l'origine de cette classification. Comme elle paraît dans la poésie orphique et dans les papyrus, Hopfner (ouv. cité, p. 42) juge qu'elle provient de la croyance populaire. En effet, il était aisé de chercher les démons dans toutes les parties de l'univers, mais la simplification en six parties, revêt un caractère artificiel. On y parvint, semble-t-il, dans le domaine de l'école platonicienne. Cette distinction, on la trouve non seulement chez les néo-platoniciens, mais, au moins dans le fond, chez un de leurs prédécesseurs, Albinus. Celui-ci parle (Introd., 15) des dieux célestes et, à côté d'eux, d'«autres démons» (*ἄλλοι δαίμονες*) séjournant dans l'éther, le feu, l'air et l'eau, démons par lesquels tout l'univers est animé. Le point de départ serait la distinction faite par Platon dans le Timée (39 E), distinction des êtres célestes, aériens, aquatiques et terrestres («de terre ferme» *χερσαίων*). D'après l'exposé de Platon (ibid. 40 A), les dieux sont formés du feu pour la plupart. Donc, dans le Timée, on trouve cinq catégories des six

¹ Quelques passages en furent notés par Hopfner, l. c.

² Publié par C. Wessely, Denkschr. Wien. Akad., phil.-hist., XXXVI, 1888, p. 127 et suiv.

³ Publié par Wessely, ouv. cité, p. 44 et suiv.

⁴ Publié par A. Dieterich, Jahrb., Suppl. XVI, 1888, p. 747 et suiv.

⁵ A. Audollent, Defixionum tabellae, Lutetiae Paris., 1904, n° 242, l. 34.

espèces de démons; pour Platon, bien entendu, ils ne sont pas du même ordre: les dieux célestes sont formés du feu, donc celui-ci appartient au ciel. Quant à la sixième catégorie, démons souterrains, Hésiode (Travaux, v. 140) avait déjà opposé les démons terrestres provenant de l'âge d'or, aux «mortels heureux souterrains» issus de l'âge d'argent.

Revenons à Psellos. Nous avons montré que ses classifications des démons ont des analogies intimes chez Olympiodore et, en partie, même chez les néo-platoniciens antérieurs, Porphyre, Jamblique et Proklos. Nous n'avons pas réussi à trouver exactement la source de Psellos, celui-ci ne présentant que le canevas des classifications sans donner des motifs détaillés.

IV

Aux démons comme aux anges, Psellos attribuait en termes exprès le corps. Il s'en référait (Timoth., 7, 836 B et suiv.) tantôt à saint Basile disant que les corps démoniaques composés d'air ou de feu ou de l'un et l'autre, se nourrissent de fumée et de sang (XXX, 532 C), et que les corps des démons et des anges sont comme un souffle fin, aérien, pur (XXXII, 137 A; Basile dit en propres termes que la substance, *οὐσία*, des puissances célestes est un souffle aérien ou un feu immatériel). Tantôt Psellos s'en référait à saint Paul disant (Hebr., 1, 14) que Dieu envoie les anges; il en concluait que, pour se mouvoir, les esprits avaient besoin du corps. Il s'en rapportait encore (Timoth., 8, 840 A B) aux mots de l'Évangile (Matthieu, 25, 41), à savoir que les démons seront punis par le feu, et il raisonnait ainsi: s'ils n'avaient pas de corps, ils ne pourraient souffrir, l'incorporel ne pouvant souffrir par un corps. Il rappelait enfin que maintes personnes avaient rencontré des démons. Il exposait (Timoth., 7, 837 A) que, dans les saintes Écritures et ailleurs, les anges avaient été qualifiés d'incorporels, parce que la coutume était de désigner les corps plus denses par corporels et les corps plus fins, échappant à la vue et au toucher, par incorporels.

Cette croyance que les démons possèdent le corps, est confirmée par le Thrace dans le dialogue de Psellos; le second inter-

locuteur, Timothée, a supposé que les démons étaient sans corps (7, 836 B). En effet, les écrivains ecclésiastiques n'étaient pas d'accord sur la question de savoir si les démons — et naturellement aussi les anges — avaient des corps. Le corps fut contesté aux démons par Grégoire de Nysse (XLVI, 456 A) et quelquefois aussi par Basile (XXX, 217 A). Peu de temps après Psellos, Euthyme Zigabène (CXXX, 1300 D Migne) jugeait que Satan était incorporel. Par contre Tatien (Adv. Graec., 15) et Athanase (Vita Anton., 31) avaient attribué aux démons le corps, un corps sans doute plus fin, un corps de souffle. De la même manière que Psellos, Origène (XI, 120 A Migne) résolvait la question du corps des démons: les démons ayant un corps fin comme l'air, sont regardés comme incorporels. Saint Thomas (Quaest. disput., II, 16, 1) disait que la question de savoir si les démons avaient un corps ou non, importait peu à la foi chrétienne.

Les néo-platoniciens non plus n'étaient pas d'accord sur le corps des démons. Plotin (III, 5, 6) affirmait que les démons par leur essence n'avaient point de corps, mais qu'ils pouvaient le revêtir. Jamblique (De myst., I, 8; 11; 16) refusait le corps aux dieux et aux démons supérieurs. Proklos (In Remp., II, p. 7, 16) faisait rentrer les démons parmi les êtres incorporels. Porphyre (chez Jamblique, De myst., I, 8, et chez Proklos, In Tim., 142 C) attribuait aux démons un corps, un corps aérien ou enflammé.

D'après Psellos (Timoth., 8, 837 B C), le corps des démons se différencie d'avec le corps des anges en deux points. En premier lieu, celui-ci est rayonnant, celui-là est sombre, sans lumière; mais jadis il l'avait possédée, comme on en peut juger d'après Lucifer. En deuxième lieu, le corps des anges est absolument immatériel; c'est pourquoi il franchit même les corps durs et il est moins sensible que les rayons du soleil; le corps des démons est invisible en raison de sa subtilité, mais étant un peu matériel (*ἐνυλον*), il est sensible, surtout le corps des démons souterrains.

La première distinction est tout à fait familière aux écrivains ecclésiastiques: Eusèbe (Praep. evang., VII, 16, 2) et Grégoire de Nazianze (XXXVII, 1376 A Migne) soutenaient que les démons avaient choisi les ténèbres au lieu de la lumière, Basile (XXX, 277 A) disait qu'ils ressemblaient aux chauves-souris, qu'ils créaient les ténèbres

et qu'ils fuyaient la lumière. Cette opinion se baserait sur l'antithèse orientale (perse) de la bonne lumière et des mauvaises ténèbres, mais la croyance populaire grecque elle aussi se représentait les démons tout noirs¹, comme le faisait la superstition postérieure. Jamblique (De myst., II, 8) lui aussi affirmait qu'avec les démons n'arrivait pas la lueur, la lumière.

La seconde distinction — le corps des anges est immatériel, le corps des démons est en partie matériel — est aussi conforme à la doctrine des écrivains ecclésiastiques, du moins de quelques-uns. Selon Fulgence (LXV, 505 A Migne), certains théologiens d'après le Psaume 104, 4, concluaient que les anges avaient un corps éthéré, c'est-à-dire composé de feu, et les démons un corps aérien. On regardait le feu comme immatériel, mais non pas l'air². Comme nous allons le voir, les Grecs ne doutaient pas de la matérialité des démons, surtout des démons inférieurs.

Dans le Timothée comme dans les Opinions, Psellos décrit le corps des démons à peu près de la même manière: il est composé d'air ou de feu ou de l'un et l'autre³ — quelquefois Psellos ne parle que du corps aérien⁴, — il est simple⁵, fin⁶, il n'oppose pas de résistance⁷, il est en général obscur, invisible⁸, il est de forme ronde ou oblongue⁹, il est très changeant¹⁰, sensible¹¹, il prend la nourriture¹², il est fécond¹³ et destructible¹⁴.

Voyons de plus près ces propriétés. Que le corps démoniaque soit de la nature de l'air (*ἀέριον*) ou du feu (*πυρρινόν*) ou composé de l'un et l'autre, ce sont les termes employés par Basile (XXX, 532 C) et que Psellos répète et approuve sans doute. Cela avait été également l'opinion des Grecs. Hésiode (Travaux, v. 124, 253) avait attribué aux démons un corps aérien (*ἠέρα ἐσάμενοι*) de même

¹ Cf. Lucien, Philops. 16; 31; Pausanias, VI, 6, 11.

² Cf. Grégoire de Nazianze, XXXVI, 319 C, Basile, XXXII, 137 A.

³ Timoth., 7, 836 C. — ⁴ Opin., 1, 877 A; Timoth., 18, 861 B.

⁵ Timoth., 18, 861 A; 23, 872 B.

⁶ Timoth., 8, 837 C; Opin., 1, 877 A.

⁷ Opin., 1, 877 A. — ⁸ Timoth., 8, 837 C; Opin., 1, 877 A.

⁹ Opin., 1, 877 A. — ¹⁰ Timoth., 18, 861 B et suiv.

¹¹ Timoth., 8, 837 C; 9, 840 C; 23, 872 B.

¹² Timoth., 7, 836 C; 9, 841 A.

¹³ Timoth., 9, 840 C. — ¹⁴ Timoth., 8, 837 D.

que l'auteur de l'Épinomis (984 E *ἀέριον γένος*). Plotin (III, 5, 6) disait que, d'après l'opinion répandue, les démons avaient un corps d'air ou de feu.

Par simplicité (*ἀπλοῦν*) du corps démoniaque, Psellos entend que le corps n'est pas composé de membres; c'est pourquoi il dit que les démons ne sont ni hommes ni femmes (Timoth., 18, 861 A). La subtilité (*λεπτόν*) et le manque de résistance (*ἔλαττον ἀντίτυπον*) du corps démoniaque résultent de sa nature aérienne ou ardente. Que les démons n'avaient pas des corps solides et que, au moins quelques-uns, ils n'opposaient pas de résistance, c'est ce qu'avait enseigné Porphyre (De abstin., II, 39; Proklos, In Tim., 142 C) en se servant presque de la même expression (*οὐδὲν ἔχουσιν ἀντιτύπως*, Proklos, l. c.) que Psellos (*ἔλαττον ἀντιτύποις*, Opin., 1, 877 A). Par l'obscurité le corps démoniaque se distingue du corps angélique.

La conséquence de la subtilité et de l'obscurité du corps des démons, en est leur invisibilité. Ils étaient considérés comme invisibles par Porphyre (De abstin., II, 37; 39); les seuls démons contenant du feu étaient regardés par lui comme visibles (Proklos, l. c.). Pareillement pensait Proklos: les vers d'Hésiode, à savoir que les démons se sont revêtus de l'air, il les rapportait à l'invisibilité, l'air étant de par sa nature sombre (scolies sur les Travaux, v. 253, Gaisford).

Les mots de Psellos disant que les démons ont non seulement des corps ronds, mais encore oblongs (*οὐ περιφερεῖσι μόνον ἀλλὰ καὶ ἐπιμηκέσιν*, Opin., 1, 877 A), semblent incompréhensibles à première vue. A notre avis, le commentaire de Proklos sur le Cratyle de Platon en donne une explication; on y dit (73, p. 35, 22 Pasquali) que les démons bons et divins ont, comme les dieux, des corps ronds (*σφαιρικά ὄχηματα*; *ὄχημα* «véhicule» est une métaphore néo-platonicienne fréquente, venant de Platon, Tim., 44 E), et les démons matériels, des corps rectilignes (*εὐθύπορα*). D'après Proklos (l. c.), les dieux ont des corps ronds, puisqu'ils sont tournés vers eux-mêmes; du reste, les corps ronds avaient déjà été attribués aux dieux-astres par Platon (Tim., 40 A).

Psellos explique en détail la nature changeante du corps démoniaque (Timoth., 18; 19; 861 A—865 B). Il dit que les démons changent comme les nuages. Leur corps étant souple, non solide,

sa forme change, et étant aérien, sa couleur change comme celle de l'air. La cause du changement n'est cependant pas extérieure, comme il en est des nuages et de l'air, mais elle est intérieure, et c'est l'intention (*προαίρεσις*) et l'imagination (*φαντασία*) des démons. De même que l'état de l'âme humaine fait que l'homme rougit ou pâlit, de même le démon envoie de l'intérieur différentes couleurs. Une fois il paraît sous la forme de l'homme, une autre fois sous celle de la femme, du lion, de la panthère, du sanglier, du chien, etc. Ces formes ne sont pas stables; il en est comme de l'air ou de l'eau: en y versant de la couleur, ou en y inscrivant une forme, elles fondent immédiatement. Cependant tous les démons ne possèdent pas la même faculté de changer, car ils n'ont pas la même puissance d'imagination. De même que l'imagination humaine envisage tout ce qu'on aperçoit, la terre, le ciel, l'imagination du cheval, du bœuf envisage seulement les autres animaux, l'auge et le propriétaire, et l'imagination de la mouche, du moucheron et du ver envisage seulement la nourriture, de même varie l'imagination des démons. Les démons les plus élevés, les démons d'air ou de feu (c'est-à-dire vivant dans le feu ou l'air), ont une imagination riche et ils peuvent revêtir des formes quelconques. Les démons tout à fait inférieurs, haïssant la lumière, ont une imagination bornée et pour cela ils sont incapables de changer leur forme. Au milieu se trouvent les démons de terre et d'eau; ils ont la faculté de changer leurs formes, mais ils restent dans la forme où ils se plaisent. Les démons vivant dans les lieux humides (c'est-à-dire les démons aquatiques), s'assimilent aux oiseaux et aux femmes; les Grecs les appellent Naiades, Néréides et Dryades. Les démons habitant les lieux secs (les démons terrestres) comme les démons aux pieds d'âne (*ὄνοσκελεῖς*), s'assimilent aux hommes, aux chiens, aux lions et aux autres animaux ayant le caractère d'homme.

L'idée de la nature changeante des démons s'accorde avec les opinions chrétiennes. Dans la Vie de saint Antoine (23; 25), Athanase affirme que les démons se changent en femmes, en bêtes, en reptiles, en toute chose. Grégoire de Nazianze (XXXVII, 1429 A) dit que le diable est comme Protée. Grégoire de Nysse (XLVI, 951 B) parle d'un démon qui prenait les formes du feu, des

hommes, des animaux. Dans le Canon episcopi¹ (vers l'an 900), le plus ancien manuel d'inquisition des sorciers, on lit que Satan se métamorphose en des formes et des figures de personnages différents. Les Juifs aussi faisaient remarquer la nature changeante des démons. Dans le Testament dit de Salomon (CXXII, 1320 A Migne), le démon se change en femme et en lion. Les Grecs croyaient la même chose: chez Lucien (Philops., 31), il est fait mention d'un démon qui était tantôt un chien, tantôt un taureau, tantôt un lion.

L'explication de cette nature changeante des démons, explication fort ingénieuse, procède elle aussi des néo-platoniciens et, sans aucun doute, de Porphyre. Chez lui et chez lui seul se trouve la pensée intéressante que les démons revêtent un corps d'après leur imagination. Cette pensée n'est pas isolée chez lui, elle est une partie essentielle de sa psychologie. Dans le traité sur l'Animation des embryons (*Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦνται τὰ ἔμβρυα*)², Porphyre dit que, suivant l'opinion commune, les démons font paraître leurs imaginations (*φαντάσματα*) sur leur souffle (*πνεῦμα*) aérien, c'est-à-dire qu'ils transforment leur corps d'après leurs imaginations. Cela n'est pas possible chez l'homme (VI, 2). Mais il se peut que la femelle fasse naître des petits ressemblant à ses imaginations; c'est pourquoi les futures mères regardent de belles figures (V, 4; 5). Dans le traité sur l'Abstinence, Porphyre soutient que les démons n'ont point un corps solide et une seule figure, mais que leur souffle se forme en plusieurs formes différentes (II, 39) et qu'ils sont pleins d'imagination (*φαντασία*) (II, 42). Ce que Porphyre avait pensé de la forme des démons, il le pensait de la forme du souffle (*πνεῦμα*) d'âme: il affirmait qu'après avoir quitté le corps, l'âme se formait un souffle selon son imagination (*φαντασία*) (Sententiae, 29 Mommert = Stobée, I, p. 429) et qu'elle le colorait selon son imagination (De antro nymph., 13). A côté de la perception (*αἰσθησις*) et de l'intellect

¹ Publié par J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, Bonn, 1901, p. 38 et suiv.

² Ce traité attribué dans les manuscrits à Galène, fut revendiqué à bon droit pour Porphyre par K. Kalbfleisch (Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον; Abh. Berl. Akad., phil. hist., 1895.)

(*νοῦς*), il considérait l'imagination comme la faculté connaissante principale (*γνωστικαὶ δυνάμεις*) (Sent., 43 = Stobée, I, p. 313). Il attribuait à l'embryon la perception, l'imagination et l'instinct (*δομή*) (Ad Gaurum, XV, 1).

Nous avons réussi à montrer que l'exposé détaillé fait par Psellos de la nature changeante des démons, est puisé dans Porphyre. C'est d'une grande importance non seulement pour Psellos, mais encore pour Porphyre. Ses pensées sur le corps formé par l'imagination, pensées rappelant le vitalisme moderne, sont complétées ainsi d'une manière bien intéressante. Certes, on pourrait demander si Psellos avait puisé directement dans Porphyre. On pourrait peut-être penser à l'intermédiaire de Proklos, car une de ses idées rappelle l'exposé de Psellos. Il dit (In Tim., 288 B) que les démons irraisonnables ont une trace d'intelligence (*νοῦς*), pourvu qu'ils aient une imagination facile (*εὐφρόνταστοι*). Il est probable que Proklos puise ici dans Porphyre, mais qu'il se soit approprié ou qu'il ait cité l'exposé de Porphyre tout entier, c'est peu vraisemblable. Au contraire, on peut faire remarquer que l'exposé de Psellos sur la nature changeante des démons, se rattache à la division des démons en six espèces — les démons enflammés et aériens ont la plus grande imagination et par suite les corps les plus changeants, etc. — et qu'en conséquence cette classification provient peut-être elle aussi de Porphyre, ce que nous avons jugé possible. Néanmoins la chose n'est pas tout à fait sûre: Psellos lui-même a pu combiner cette classification-là avec la théorie de Porphyre.

Voyons encore les figures sous lesquelles paraissent les démons d'après l'exposé de Psellos. Ce sont d'une part les figures humaines, de l'homme ou de la femme, d'autre part les figures animales. L'idée que les démons aquatiques prennent figure de femmes et les démons terrestres figure d'hommes (Timoth., 19, 865 A B), tient à l'opinion connue par les Problèmes pseudo-aristotéliques (IV, 28, 880 a 12 Bekker), à savoir que les hommes ont le corps plus sec et les femmes un corps plus humide. Comme exemple des figures féminines de démons, Psellos cite les Naïades, les Néréides et les Dryades (Timoth., 19, 865 B). Quoique la tradition des Grecs modernes connaisse encore les Néréides et les Dryades¹, il semble

¹ Voir J. C. Lawson, Modern greek Folklore, Cambridge, 1910, p. 130, 151.

que Psellos pense ici plutôt aux nymphes de l'antiquité et qu'il a trouvé leurs noms déjà chez Porphyre dans cette connexion. Car dans le traité sur «l'Antre des nymphes» (12), Porphyre regarde les Naiades comme des âmes (démons) humides tendant à la procréation. Le démon aux pieds d'âne mentionné par Psellos, appartenait également à la superstition ancienne¹. Le Testament de Salomon le connaît aussi (1320 D). Mais ici et là c'est un être féminin (*ὄνοσκελῖς*), tandis que Psellos parle d'un démon masculin. Un tel démon homme est en effet cité dans les Septante (*ὄνοκένταυρος* «centaure d'âne», Isaïe, 34, 11; 14). Les démons aux pieds d'âne (*καλλικένταυροι*) se sont maintenus dans la croyance populaire grecque². Le chien et le lion auxquels s'assimilent, selon Psellos, les démons, sont les animaux démoniaques les plus communs³. La physiognomonie ancienne disait que le lion a un caractère d'homme⁴.

Psellos traite également avec détail de la sensibilité du corps démoniaque. Il dit que les démons, particulièrement ceux qui habitent sous terre, sont sensibles, passionnés (*ἐμπαθεῖς*; *πάθος* signifie et «souffrance» et «émotion»), qu'ils souffrent s'ils sont touchés, et qu'ils ressentent la douleur s'ils sont frappés (Timoth., 8, 837 C). Il l'explique par le fait que la sensibilité en général dépend du souffle (*πνεῦμα*). Chez l'homme, le muscle ou le tendon qu'on serre ou qu'on refroidit, éprouvent une douleur du fait que le souffle est poussé dans le souffle. Un animal dépecé ou mort ne sent pas, puisqu'il est privé de souffle. En conséquence le démon qui est le souffle, est sensible; chacune de ses parties voit, entend et sent l'attouchement, sans intermédiaire. Le démon étant divisé sent de la douleur, mais il se réunit immédiatement après, comme l'eau ou l'air s'ils sont divisés par un objet (Timoth., 23, 872 C et suiv.). Qu'on voit, entend, perçoit par le souffle d'imagination, Psellos le dit «d'après les philosophes exacts» (*οἱ ἀκριβεῖστεροι*

¹ Lucien, Vera hist., II, 46 (*ὄνοσκελῆς*); Pseudo-Plutarque, Parall., 29, 312 E (*ὄνοσκελῖς*); Schol. in Aristoph. Ran., 294 (*ὄνοκωλος*), in Eccles., 1056 (*ὄνοσκελῖς*).

² Lawson, ouv. c., p. 191.

³ Hopfner, ouv. c., I, p. 112 et suiv.

⁴ Pseudo-Aristote, Physiogn., 5, 809 b 14.

τῶν φιλοσοφησάντων) dans son discours sur la Punaise (Boissonade ouv. cité, p. 92).

Même ici Psellos puise dans Porphyre. Ce dernier disait que les démons étaient sensibles, passionnés (*παθητικοί, ἐμπαθεῖς*) (De abstin., II, 39; Jamblique, De myst., I, 10) — ce que niait Jamblique (De myst., I, 10; 11), — et que les démons participant à la terre, souffraient s'ils étaient touchés (Proklos, In Tim., 142 C). Ce n'étaient pas évidemment des idées bien neuves. Que les démons soient sujets aux passions (*πάθος*), Plotin (III, 5, 6; IV, 4, 43) l'enseignait et avant lui Xénocrate (chez Plutarque, De def. orac., 12, 416 C et suiv.; De Is. et Osir., 25, 360 D et suiv.; cf. Heinze, ouv. cité, p. 79). L'auteur de l'Epinomis (984 E) affirmait que les démons ressentent la douleur (*λύπη*). Porphyre soutenait également que les démons avaient un corps de souffle (*πνεῦμα*) (De abstin., II, 39; Ad Gaur., VI, 1). Et c'est assurément de lui cette pensée qu'on sent et perçoit par l'intermédiaire du souffle. Cette pensée est d'origine stoïcienne¹; elle est répétée par la philosophie dite d'Hermès (Stobée, I, p. 324), probablement par l'intermédiaire de Poseidonios où cette philosophie puisait souvent². On la trouve encore chez le néo-platonicien Synésios, dans son livre sur les Rêves (4; LXVI, 1289 C Migne). Ici Synésios se base, ce qui n'a pas encore été remarqué, sur Porphyre. Cela résulte de certaines analogies de pensées et d'expressions entre Synésios et Porphyre. Synésios considérait le souffle comme le corps de l'âme (4, 1289 C); Porphyre disait que l'âme revêtait le souffle (Sent., 29 = Stobée, I, p. 429, De antro nymph., 11). Tous deux, Synésios (4, 1292 B; 5, 1292 D) et Porphyre (Proklos, In Tim., 311 A), parlaient du véhicule (*ἄχημα*) de l'âme, ayant en vue le souffle. Synésios (5, 1293 A) parlait de l'âme de souffle (*πνευματικὴ ψυχὴ*); suivant Augustin (De civit. d., X, 9; 32), Porphyre opposait l'âme de souffle à l'âme intellectuel (*anima spiritalis, intellectualis*). Synésios dit que l'âme de souffle doit être épurée si elle est dense et humide (4, 1292 A); autrement elle tombe dans le souterrain.

¹ Cf. Stoicorum veterum fragmenta, II, 716, 773 et suiv., 856, 861, 863, 866 Arnim.

² Cf. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster i. W., 1914, p. 387.

Il s'en réfère à Héraclite (fragm. 118 Diels) disant que l'âme sèche est sage (5, 1293 A). D'une manière semblable Porphyre (De antro nymph., 11; Sent., 29 = Stob., I, p. 429) opposait l'âme de souffle, humide, dense, tendant au souterrain, à l'âme pure, et lui aussi il s'en rapportait à Héraclite. Synésios (10, 1309 C) et Porphyre (De antro nymph., 11; Sent., 29) jugeaient que les visions (*εἰδωλα*) étaient, à proprement parler, un souffle d'âme condensé. Synésios (5, 1292 C D) disait que l'imagination (*φαντασία*) était une propriété même des démons sans intellect; nous avons vu que Porphyre attribuait aussi l'imagination aux démons et que, à côté de la perception et de l'intellect, il la regardait comme une faculté connaissante. Enfin, même le fait que Synésios cite les oracles (5, 1293 C; 1297 A), est conforme au procédé de Porphyre. Pour quelques idées comparées on trouverait des analogies chez Proklos (le véhicule de l'âme: Instit. theol., 207 et suiv., p. 310 Creuzer; In Remp., I, p. 121, 16, etc.; la vision du démon: ibid., II, p. 117, 4); cependant il est beaucoup plus vraisemblable que Synésios et Psellos aient puisé directement dans Porphyre, plutôt que de supposer qu'ils n'aient connu sa doctrine que par l'intermédiaire de Proklos.

Quant à la nourriture des démons, Psellos (Timoth., 7, 836 C) répète avant tout la pensée de Basile (XXX, 532 C), à savoir que les corps des démons se nourrissent de fumée et de sang; pensée énoncée avec des légères variantes par d'autres anciens écrivains ecclésiastiques¹ et aussi par Porphyre (De abstin., II, 42; chez Jamblique, De myst., V, 10; Eusèbe, Praep. evang., IV, 23, 3). Cumont (ouv. cité, p. 185, 307) et Bousset (l. c., p. 154 et suiv.) pensent que Porphyre et les plus anciens écrivains ecclésiastiques se trouvaient ici sous l'influence des idées orientales (perses). Cela est vraisemblable, quoique cette idée ne fût pas inconnue en Grèce; Porphyre (De abstin., II, 42) lui-même cite les mots d'Homère sur la libation et la fumée sacrifiées aux dieux (Iliade, IX, 500). Dans l'Odyssée (XI, 36), les âmes des morts viennent au sang des moutons tués.

¹ Athénagoras, Pro Christ., 27; Pseudo-Clément, Homélie IX, 9 et suiv.; Clément d'Alexandrie, Protrept., 2; Origène, XI, 621 A; 1428 A; Grégoire de Nazianze, XXXV, 1180 C; Grégoire de Nysse, XLVI, 916 A (mais ailleurs, XLVI, 456 A, il nie que les démons mangent, puisqu'ils n'ont pas de corps.)

En outre, Psellos expose que parmi les démons les uns se nourrissent par l'inspiration, comme le fait le souffle dans les artères et les tendons, les autres, par l'humidité qu'ils absorbent, non par la bouche, mais par le corps entier, comme le font les éponges et les crustacés. Cela pourtant n'est pas applicable à tous les démons, mais seulement aux démons matériels, c'est-à-dire aux démons haïssant la lumière, aux démons aquatiques et souterrains (Timoth., 9, 841 A). Les démons supérieurs n'ont sans doute pas besoin de nourriture.

Cette seconde explication correspond à la première: là, on a parlé de la fumée et du sang, ici, de l'inspiration et de l'humidité. Et on pourrait supposer que la seconde explication vient elle aussi de Basile, car déjà dans un manuscrit (A) du dialogue de Psellos est ajoutée la parole de Basile, qui rappelle l'exposé de Psellos: le sang de la victime se transforme en fumées et celles-ci sont absorbées par le corps entier des démons, comme les poils et les ongles des animaux se nourrissent (XXX, 165 C). Néanmoins, bien que les exposés de Basile et de Psellos soient proches l'un de l'autre et dérivés, indirectement peut-être, d'une seule source, ils ne correspondent pas complètement: Basile ne parle que des fumées de la victime, Psellos, lui, parle de l'inspiration et de l'humidité. L'exposé de Psellos se rattache étroitement à ses exposés antérieurs et il a probablement la même source, Porphyre. Psellos parle du souffle dans les artères et les tendons, comme il le faisait en expliquant la sensibilité des démons. Et sa distinction des démons se nourrissant par l'inspiration et des démons se nourrissant par l'humidité, correspond à sa distinction des démons vivant dans les lieux secs et des démons vivant dans l'humidité (voir p. 21). Dans l'ouvrage sur l'Antre des nymphes (11), Porphyre racontait que les âmes possédant le corps ou s'efforçant de l'obtenir, tendaient vers l'humidité, et étant mouillées obtenaient le corps. L'opinion que le souffle est dans les artères, se trouve déjà dans le traité pseudo-aristotélique sur le Souffle (*περὶ πνεύματος*, 3, 482 b 14 et suiv.), qui doit son origine à l'influence du médecin Erasistrate¹, mais ici on nie que les tendons aient eux aussi le souffle (4, 483 b 12).

¹ Cf. W. W. Jaeger, Hermes, XLVIII, 1913, p. 55 et suiv.

Quoique n'ayant pas d'organes génitaux, les démons matériels secrètent, selon Psellos, le sperme (*σπέρμα, περιπτωσις*) et engendrent des vers (*σκόληξ*) (Timoth., 9, 840 C). C'est la croyance répandue aux incubes, croyance qui a sa source principale dans les rêves lascifs. De la faculté génératrice des démons avait parlé Porphyre à peu près dans les mêmes termes que Psellos, comme nous le savons d'après le commentaire de Proklos sur le Timée (142 D)¹. Porphyre attribuait également la faculté génératrice aux seuls démons participant à la terre (Proklos, l. c.).

Enfin Psellos dit (Timoth., 8, 837 D) que le corps des démons, notamment des démons souterrains, peut être brûlé et qu'il se réduit en cendres, ce qui se passait chez les Étrusques. Il s'en rapporte à Matthieu (25, 41) disant que les diables seront punis par le feu. Sans tenir compte des Évangiles, Psellos ici même suivait Porphyre : ses expressions étranges sur les démons brûlés chez les Étrusques, sont conservées par Proklos (In Tim., 142 D)². La pensée sur le corps destructible des démons s'accorde d'une part avec l'opinion de Porphyre (De abstin., II, 39) que le souffle (*πνεῦμα*) tant qu'il est corporel, souffre et est destructible ; d'autre part avec sa doctrine issue de Plotin (III, 6, 8), à savoir que là où est la souffrance, est l'anéantissement, et que toute chose corporelle leur est sujette (Sent., 21). Déjà Démocrite (frag. 166 Diels ; il désignait les démons par *visions, εἰδωλα*) et les stoïciens (chez Plutarque, De def. orac., 10, 415 C ; 16, 419 A ; 19, 420 A) regardaient les démons comme mortels. Jamblique (De myst., III, 22 ; V, 11), au contraire, jugeait qu'ils étaient indestructibles. Il est possible que l'opinion de Porphyre disant que les démons engendrent et meurent, ait été influencée par les croyances orientales ; que les démons mangent, procréent et meurent, c'était l'avis des Juifs³.

¹ Psellos: καὶ σπερμαίνειν τούτων ἐνίου καὶ σκόληκας ἀπογενᾶσθαι τοῖς σπέρμασιν; Proklos: φησὶν ὁ Πορφύριος... τῷ σπερμαίνειν καὶ τῷ σκόληκας γενᾶν ἐκ τοῦ σπέρματος...

² Psellos: τὰ δὲ δαιμόνια σώματα... πρὸς προσομλήσαντα καίεσθαι, ὡς καὶ ἐνια τούτων ἀπολείπειν τέφραν· ἢ καὶ συμβῆναι περὶ τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ Τούσκους ἰστέρηται; Proklos: ἠλέγχθησαν δέ, ὡς φησι (Πορφύριος), τοιοῦτοι ὄντες οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν φαινόμενοι περὶ τοὺς Τούσκους... τῷ καίεσθαι καὶ τέφραν ἀπολείπειν.

³ Cf. J. Weisz Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche (Herzog-Hauck), 3^e éd., IV, p. 409.

V

Quel est le rapport entre le démon et l'homme ? Dans l'Interprétation des Oracles chaldéens (1148 C), Psellos dit que les Chaldéens discernent de bons et de mauvais démons, tandis que les chrétiens regardent tous les démons comme méchants. Dans le Timothée (4, 829 B ; 11, 845 A), il écrit que tous les démons haïssent Dieu et envient l'homme, mais qu'il y a des différences parmi eux : les démons aquatiques, souterrains et haïssant la lumière (ce sont ici peut-être les démons terrestres) sont les pires. Nous avons vu (p. 7) que la distinction des démons attribuée par Psellos aux Chaldéens, se trouve aussi chez Porphyre et qu'elle était déjà chez Xénocrate. Certes, suivant la foi chrétienne, elle n'était pas admissible. Origène (XI, 1553 D) et Eusèbe (Praep. evang., IV, 5) affirmaient en termes exprès que tous les démons étaient mauvais. Toutefois, ça et là des différences étaient admises. Tatien (Adv. Graec., 12) distinguait les démons qui ont choisi le pur et ceux qui ont choisi le matériel. Athanase (Vita Anton., 22) disait que les démons enviaient les chrétiens, mais que, parmi eux, les uns étaient moins mauvais et d'autres pires. Au sens de la philosophie néo-platonicienne, Psellos considérait les démons matériels comme les pires. La jalousie des démons avait été relevée par les écrivains païens¹, juifs² et chrétiens³.

D'après Psellos, les démons sont hardis (*θυμός*) et impudents (*ἀναιδής*) ; ils ressemblent aux lions et aux panthères (Opin., 1, 877 A ; Sathas, V, p. 497), mais pas tous. Les démons matériels sont lâches, ils craignent d'être blessés, ils redoutent d'être envoyés dans l'abîme et sous la terre, ils craignent les anges qui les amènent là. Tandis que les démons aériens sont si raisonnables qu'il leur est facile de discerner celui qui les menace, les démons matériels n'en sont pas capables et ils craignent même les vieillards et les vieilles femmes (Timoth., 21, 868 BC ; 23, 879 A).

Voici que Psellos rattache de nouveau les idées néo-platoniciennes — sur les démons matériels — aux idées judéo-chrétiennes.

¹ Plutarque, Dion, 2 ; Olympiodore, In Phaedon., p. 176, 23.

² Livre de la Sagesse, 2, 24.

³ Grégoire de Nazianze, XXXVI, 341 B ; Grégoire de Nysse, XLVI, 456 B, etc.

La hardiesse et l'impudence des démons étaient mentionnées par Athanase (*Vita Anton.*, 23). La croyance qu'on peut vaincre le démon par l'épée, est ancienne: Ulysse chasse les ombres des morts à l'aide de son épée (Homère, *Odyss.*, XI, 48). Dans le livre de Tobie (8, 3), l'ange Raphaël enchaîne le démon; dans le livre d'Hénoch (10), Raphaël enchaîne et retient le démon dans les ténèbres; dans le Testament de Salomon (1320 A, 1324 A, 1328 A), les démons sont assujettis au règne des anges. Dans l'Évangile de Luc (8, 31), les démons supplient qu'on ne les envoie pas dans l'abîme. Dans la Vie de saint Aberkios, le démon demande à ne pas être envoyé sur la montagne (p. 44, 16; 78, 9 Nissen) ou dans le désert (p. 115, 26).

Ensuite les démons sont rusés, insidieux; pour tromper, ils font même semblant d'être pieux. C'est principalement la propriété des démons aériens et terrestres (*Timoth.*, 11, 845 B; *Accusation de Kérullarios*, 21). Ils séduisent les hommes aux passions (*πάθη*) illicites (*Timoth.*, 11, 845 D); ils sont passionnés et recherchent celui qui est enclin aux passions (*Interpr. orac. chald.*, 1140 A). Ils conseillent, montrent différentes figures, éveillent les souvenirs des plaisirs, importunent celui qui veille comme celui qui dort, chatouillent le bas-ventre, excitent l'amour fou et illicite, en se servant du secours de l'humidité chaude qui est en nous (*Timoth.*, 12, 848 A—C).

Ici même les idées grecques sont liées avec les idées judéo-chrétiennes, toutes deux peut-être influencées par l'Orient. Porphyre (*De abstin.*, II, 40) disait que les mauvais démons nous trompaient, parce qu'ils causaient le mal et qu'ils faisaient croire que c'était l'œuvre de dieux bons. Jamblique (*De myst.*, III, 31; IV, 7) lui aussi affirmait que les mauvais démons feignaient d'être bons et nous induisaient au mal. Saint Paul (*II Cor.*, 11, 14) avait déjà dit que Satan se changeait en ange. Arnobe (*Adv. nat.*, IV, 12) raconte que, suivant la doctrine des mages, les démons se font passer pour des dieux et qu'ils trompent. En effet l'idée sur le mauvais démon se faisant passer pour bon, vient probablement de l'Orient: elle se trouve dans l'Avesta¹; là aussi est l'idée que chaque péché a son démon². Chez les Grecs, Porphyre (*Ad*

¹ Cf. Chantepie de la Saussaye, (A. Bertholet, E. Lehmann), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl., Tübingen, 1925, II, p. 231. — ² *Ibid.*, II, p. 232.

Marcel., 16) et Jamblique (l. c.) considéraient les mauvais démons comme auteurs des mauvaises actions. Le démon incitant au péché est représenté dans le Nouveau Testament (*Luc*, 23, 2; *I Pierre*, 5, 8), dans le Testament de Salomon (1324 D), chez Origène (*XII*, 789 B), chez Basile (*XXX*, 604 C), dans les Actes de sainte Marina (p. 33, 40 Usener), et ailleurs.

Quant à l'humidité chaude, on lit dans les Problèmes pseudo-aristotéliques (IV, 28, 880 a 15) que le sperme se forme du chaud et de l'humide. L'opinion que les démons induisent les hommes aux plaisirs sexuels, est universellement répandue. Platon (*Conviv.*, 202 D) désignait Eros par démon; Xénocrate (*Plutarque, De def. orac.*, 14, 417 D, cf. Heinze, p. 80) affirmait que les démons aimaient avec passion; d'après Porphyre (*De abstin.*, II, 40; *Eusèbe, Praep. evang.*, IV, 23, 4), les démons éveillent les passions, notamment l'amour et la concupiscence; d'après Jamblique (*De myst.*, II, 1; 9), les démons ont la force génératrice, et s'ils s'approchent, l'âme désire la procréation; d'après Proklos (*In Tim.*, 287 B, D), les démons président aux naissances. Saint Paul (*I Cor.*, 7, 5) met les hommes en garde contre les tentations de Satan. Dans le Testament de Salomon, le démon prend la figure d'une belle jeune fille, il harcèle les hommes (1320 A) et pousse les hommes mariés à l'infidélité (1324 A). Parmi les péchés auxquels incite le démon, Origène (*XII*, 789 B) insiste surtout sur l'adultère et la luxure. Athanase (*Vita Anton.*, 5 et suiv.) raconte que le démon d'impudeur (*πνεῦμα πορνείας*) éveillait saint Antoine par des pensées impures, qu'il le chatouillait, qu'il revêtait des formes de femmes. Dans les Actes de sainte Marina (p. 33, 40), le démon raconte de lui-même qu'il excite les désirs pendant le sommeil. Dans la Vie d'Aberkios (p. 31, 6; 7, 12; 105, 2), le diable, pour tenter, prend la figure d'une jeune femme. Les Babyloniens¹, les Perses², les Indes³ aussi connaissaient les démons du désir sexuel. Dans le moyen âge postérieur et dans les temps modernes, le culte de Satan était étroitement rattaché au culte du sexe; le sexe est en effet la force la plus élevée et à la fois la plus redoutable.

¹ Cf. Chantepie de la Saussaye, *ouv. cité*, I, p. 575.

² *Ibid.*, II, p. 232.

³ *Ibid.*, II, p. 17.

Parmi les différentes visions causées par les démons pour tromper, Psellos insiste surtout sur la vision de lueur; il dit (Timoth., 22, 872 A) que les démons envoient sur leurs adorateurs une lueur qui ressemble à l'étoile filante (*διάπτοντες*), et que ceux-ci la tiennent pour une vision de dieu (*θεοπτία*), cependant que c'est une ruse des démons, parce que ce qui est obscur ne peut avoir de lumière.

La lumière, le feu, accompagnant les dieux, les anges, les démons et les héros, sont mentionnés par Jamblique (De myst., II, 4). De la lumière que le diable revêt ou qu'il envoie pour tromper, parlent saint Paul (II Cor., 11, 14), Athanase (Vita Anton., 24; 39), Grégoire de Nazianze (XXXV, 577 C; XXXVII, 1377 A). Ce dernier demande au diable: «Puisque tu es ténèbres, comment as-tu pu venir comme lumière?» (XXXVII, 1398 A). Il s'agit ici des hallucinations de lumière, accompagnant des états extatiques.

L'influence des démons sur notre âme, Psellos tâche de l'expliquer d'une manière psychologique. Il dit qu'étant soufflés (*πνεῦμα*), les démons se mettent en contact avec notre souffle d'imagination (*φανταστικὸν πνεῦμα*). Ils nous suggèrent des mots, mais ils ne se servent pas de la voix réelle. De même qu'on crie en étant loin, qu'on parle bas en étant près, de même en s'approchant du souffle de l'âme (*πνεῦμα ψυχῆς*), on n'a pas besoin du son. De la même manière les âmes sortant du corps se comprennent entre elles sans son. C'est de leur substance d'imagination (*φανταστικὴ οὐσία*) que les démons puisent différentes formes, couleurs et figures et les font passer dans notre souffle d'âme (*πνεῦμα τῆς ψυχῆς*). Dans la lumière du soleil également, l'air prend des couleurs et des formes et il les distribue ensuite, comme on le voit dans la glace (Timoth., 12, 848 A).

Les visions (*φαντασίαι*, *φαντάσματα*) causées par les démons, étaient mentionnées par les Pères de l'Église¹ et par les néo-platoniciens², mais l'exposé de Psellos à propos de l'influence du souffle du démon sur le souffle d'imagination de l'homme, vient assurément de la même source que l'exposé antérieur de la for-

¹ Tatien, Adv. Graec., 14; Athénagoras, Pro Christ., 27; Eusèbe, Praep. evang., VI, pr. 1; Athanase, Vita Anton., 13, 22 et suiv.

² Porphyre chez Jamblique, De myst., II, 10; Jamblique, ibid., II, 3; 10.

mation du corps des démons à l'aide de leur imagination, c'est-à-dire de Porphyre. A juger d'après Synésios qui puisait chez lui (voir p. 25), Porphyre parlait du souffle d'imagination (*τὸ φανταστικὸν πνεῦμα*) (Synésios, De insomn., 4, 1289 CD) et du souffle psychique (*τὸ πνεῦμα ψυχικόν*) (ibid., 5, 1293 A). Suivant Augustin (De civit. d., X, 9), il enseignait que la partie de l'âme, partie composée de souffle (*spiritalis pars animae*) recevait les images des choses. Il disait (Ad Gaur., VI, 2) que l'air faisait voir des images dans la glace.

L'opinion que, dans leur rapport avec les hommes, les démons ne se servent pas de la parole, est antérieure à Porphyre. Elle se trouve chez Plutarque: dans son traité sur le Démon de Socrate, on lit que les démons ne prononcent pas des sons propres (*φθόγγος*), mais des pensées (*λόγος*) (20, 588 E), que les pensées (*νοήσεις*) des démons n'ont point besoin de mots (589 BC) et que la langue de pensées, langue dont les démons font usage, n'est entendue que par quelques hommes qui ont l'âme tranquille (589 D). Et dans le traité sur la Décadence des oracles (38, 431 C), on lit que, étant âmes, les démons montrent aux âmes humaines les choses futures sans le secours de la parole. On s'accorde à reconnaître que Plutarque a puisé ici dans Poseidonios (cf. Heinze, ouv. cité, p. 102). Ce dernier a pu transmettre — directement ou indirectement — aux néo-platoniciens, à Porphyre, cette doctrine sur la parole démoniaque. Du moins Proklos (In Remp., II, p. 167, 16), comme Plutarque, affirme que les uns entendent la voix des démons, et que les autres, bien qu'étant avec eux, n'entendent rien.

En contradiction avec cette opinion que les démons parlent avec les hommes sans sons, Psellos dit ailleurs que les démons s'entretiennent entre eux sans paroles, mais que les démons vivant avec des peuples déterminés, se servent de la langue de ceux-ci, s'ils sont en commerce avec les hommes: aux Grecs ils prophétisent en grec, aux Chaldéens en chaldéen, etc. (Timoth., 20, 868 A.) C'est une concession faite à l'opinion publique. Néanmoins certains philosophes — Démocrite (fragm. 166 Diels) et Plotin (IV, 3, 18) — attribuaient eux aussi la voix aux démons.

Psellos traite plusieurs fois de la divination des démons. Dans le Timothée (24, 873 B), il dit que les démons prophétisent, cepen-

dant qu'ils ne le font pas d'une manière rationnelle, par l'intelligence, mais par les signes (*συμβολική*); c'est pourquoi ils se trompent souvent, surtout les démons matériels. Dans les Opinions, il prétend que les démons présagent par la forme des astres (1, 877 A), mais il rappelle de nouveau que le démon matériel se trompe en prophétisant; pour qu'on ne le lui reproche pas, il parle bas (6, 881 B). Dans l'Interprétation des Oracles chaldéens (1140 C), Psellos soutient que les démons matériels étant loin de la vie divine (*θεία ζωή*) et n'ayant pas d'observation intellectuelle (*νοερά θεωρία*), ne peuvent prophétiser. Ils reconnaissent ce qui est, seulement par la forme (*μορφωτικῶς*), tandis que la connaissance réelle de l'avenir a des pensées qui ne sont point divisées et qui n'ont point de formes (*ἀμέριστοι καὶ ἀμόρφωτοι νοήσεις*). Dans un autre endroit de l'Interprétation (1148 B C), en s'appuyant sur un oracle, Psellos dit que celui qui veut obtenir une prophétie véridique, doit sacrifier la pierre «mnizuris» (*μνίζουρις*): c'est ainsi qu'il appelle le démon supérieur et celui-ci dit la vérité au démon matériel, lequel l'annonce à l'interrogateur.

La divination avait déjà été attribuée aux démons par Platon (Conviv., 202 E), sans doute d'après la croyance populaire. Pour les idées de Psellos, il y a des analogies tantôt chez les néo-platoniciens, tantôt chez les écrivains ecclésiastiques. D'après Jamblique (De myst., II, 10; III, 31) qui s'en réfère aux prophètes chaldéens, les mauvais démons, adversaires du dieu (*ἀντίθεοι*) en prophétisant trompent. On trouve des traces de cette opinion dans les papyrus magiques: dans le Papyrus de Londres (n° 121¹, l. 700), on demande que vienne le véridique Asklépios, et non le démon errant, adversaire du dieu (*ἀντίθεος πλανοδαίμων*). Athanase (Vita Anton., 31 et suiv.) disait que les démons conjecturaient plutôt qu'ils ne prophétisaient, par exemple ils ne savent pas que quelqu'un se mettra en route, mais quand il part, ils le devancent et l'annoncent. Mais s'il retournait soudainement, ils se tromperaient. Ou bien si les démons voient qu'il pleut beaucoup en Ethiopie, ils prédisent que les fleuves égyptiens auront beaucoup d'eau. D'autres écrivains ecclésiastiques² pensaient de même sur la divination des démons.

¹ Publié par C. Wessely, Denkschr. Wien. Ak., ph.-h., XLII, 1893, p. 16 et suiv.

² Tertullien, Apol., 22, 7 et suiv.; Jean Damascène, XCIV, 877 A Migne.

La pensée sur la divination démoniaque par les étoiles, se trouve chez Porphyre dans les fragments de sa Philosophie des oracles (Eusèbe, Praep. evang., VI, pr.; 1). Origène, élève d'Ammonios Sakkas (Eusèbe, Hist. eccles., VI, 19, 6) qui fonda l'école néo-platonicienne, soutenait que les anges et les puissances divines savaient interpréter les astres (XII, 84 B). L'idée que les démons matériels sont loin de la vie divine et n'ont pas une observation intellectuelle, a un caractère néo-platonicien. Les antithèses du divisé et du non divisé, de ce qui a des formes et de ce qui n'en a pas, sont également néo-platoniciennes: Plotin (VI, 7, 17; 33; VI, 8, 11) enseignait que l'Un est sans formes et qu'il les donne; Proklos disait que Dieu est sans formes, mais qu'il paraît en formes (In Remp., I, p. 39, 28), et que l'entier est supérieur aux parties (ibid. I, p. 90, 10); Plotin (IV, 1; 2) et d'après lui Porphyre (Sent., 5 = Stobée, I, p. 343) et Proklos (In Remp., II, p. 212, 5) opposaient l'intellect (*νοῦς*) non divisé aux corps divisés.

Tandis que les démons supérieurs influent plutôt sur la raison humaine, les démons inférieurs, dit Psellos, attaquent le corps humain: ils sautent sur l'homme comme des bêtes féroces et ils l'anéantissent (Timoth., 11, 845 A). Ils abattent tout ce qu'ils trouvent (ibid., 12, 848 C et suiv.). Les démons d'eau noient les hommes (ibid., 11, 845 A). Les démons de mer noient les nageurs, et c'est surtout le soir qu'ils sont dangereux; pendant le jour, comme ils craignent la lumière du soleil, les démons malfaisants sont sans pouvoir (Opin., 6, 880 C). Les démons souterrains et ceux qui haïssent la lumière (peut-être les démons terrestres), entrent dans les entrailles de l'homme, ils l'étouffent, ils lui causent des accès épileptiques et le rendent fou (Timoth., 11, 845 A). Ils assaillent même les bêtes — comme, selon les Evangiles (Matthieu, 8, 31; Marc, 5, 12; Luc, 8, 32), ils assaillirent les porcs près de Gergèse, — et ils trouvent chez eux de la chaleur vitale. Ils habitent des lieux profonds où ils souffrent du froid et de la sécheresse; c'est pourquoi ils recherchent les animaux, les bains et les fosses. Ils craignent la chaleur torride du feu et du soleil; en conséquence ils choisissent la chaleur symétrique et humide des animaux. Si les démons pénètrent dans le corps, les pores renfermant le souffle psychique (*πνεῦμα ψυχικόν*) se remplissent, de sorte que

le souffle est comprimé par eux. Alors le corps est agité de convulsions, et l'intelligence (*ἡγεμονικαὶ δυνάμεις* «puissances régnautes») souffre. A cet instant le démon souterrain parle en se servant du souffle d'homme, tandis que le démon haïssant la lumière cause l'aphonie, l'engourdissement. Il est froid au plus haut degré et il paralyse toute la force de l'âme. Il est irraisonnable, sans observation intellectuelle (*νοερὰ θεωρία*), il n'est guidé que par l'imagination irraisonnable, comme le sont les bêtes; il n'entend pas les paroles, il néglige les reproches; c'est pourquoi on le qualifie de muet et de sourd (*ἄλαλον καὶ κωφόν*) (Timoth., 13, 849 A — 852 A). Les démons souterrains jettent quelquefois des pierres (ibid., 22, 869 B).

Dans le Timothée (14, 852 B), Psellos, ou à proprement parler le rapporteur du Thrace, combat les médecins qui ne croient pas que la maladie soit causée par les démons, qui l'expliquent par le mauvais état des humeurs et du souffle, et qui guérissent les malades au moyen des médicaments et des diètes, au lieu de se servir des incantations et des purifications. Il prétend qu'ils ne connaissent rien au delà de la perception et qu'ils ne tiennent compte que du corps. Ils ont raison d'expliquer l'évanouissement, la mélancolie, la démence (*φρενίτις*), à l'aide des humeurs morbides; cependant l'enthousiasme, la manie, les états cataleptiques, quand celui qui en est atteint, n'emploie ni l'intelligence, ni la raison, ni l'imagination, ni la perception, quand un autre le fait mouvoir, parler et prédire les choses futures, ce ne sont pas des états de la matière.

L'exposé de Psellos sur l'influence des démons inférieurs est combiné des opinions populaires, judéo-chrétiennes et néo-platoniciennes. Les démons qui noient sont mentionnés dans les traditions de différents peuples. Dans le Testament de Salomon (1340 A B), on parle du démon de mer qui noie. Dans la superstition byzantine de l'époque de Psellos, les démons d'eau semblent avoir tenu une place importante: Euthyme Zigabène (CXXX, 1300 A) raconte que les démons séjournent près des eaux, des sources, des rivières, des lacs, de la mer. Les Grecs modernes craignent les nymphes de mer (*Θαλασσιναὶς νεράιδες*) et de rivières (*νεράιδες τοῦ ποταμίου, τῆς βρύσης*) qui font noyer les gens¹. Suivant Procope (De bellis, III,

¹ Voir Lawson, ouv. cité, p. 159 et suiv.

14, 29) les Slaves, voisins des Grecs, adoraient les rivières et les nymphes; jusqu'à ce jour, ils redoutent différents génies dangereux, hommes et femmes, qui habitent les eaux¹.

Encore plus répandue est la croyance que les démons entrent dans le corps et y causent des maladies, surtout des convulsions. Ce sont à l'origine les âmes des morts. Cette croyance était chez les Egyptiens², les Babyloniens³, les Perses⁴, les Japonais⁵, etc. Chez les Grecs, Hippocrate (De morbo sacro, 1 et suiv.) avait déjà combattu cette opinion. La folie était considérée en général par les Grecs comme l'œuvre du méchant démon, comme le montrent les termes *δαιμονῶν, κακοδαιμονῶν, κακοδαιμονία, δαιμονίζεσθαι*. Xénocrate (chez Plutarque, De def. orac., 14, 417 D), Porphyre (De abstin., II, 40) et Jamblique (De myst., II, 6) attribuaient aux démons les maladies, surtout la peste. Cette croyance était très répandue chez les Juifs: on en trouve des traces dans Josèphe (Bell. Jud., VII, 6, 3; Antiqu. Jud., VIII, 2, 5), dans les Evangiles (Matthieu, 4, 24; 8, 16; 12, 22; 17, 15; Marc, 1, 23; 9, 17; Luc, 13, 11), dans le Testament de Salomon (1344 B). La description des gens possédés des démons, qui se trouve dans les Evangiles, a influencé les écrivains ecclésiastiques et, bien entendu, Psellos lui aussi. Dans la Vie de Grégoire le Thaumaturge (XLVI, 941 D), Grégoire de Nysse a parlé d'un garçon possédé du démon, criant et s'évanouissant. Dans la Vie de saint Aberkios (p. 33, 2; 35, 2; 72, 13; 115, 7, 16), on fait le récit d'un démon qui entra dans une jeune fille et y causa des convulsions. Il s'agit ici, sans aucun doute, des accès épileptiques et hystériques.

Les convulsions provenant de ce que le démon pénètre dans le corps, Psellos les explique, nous l'avons vu, d'une manière physiologique. Cette explication se rattache étroitement à son exposé antérieur au sujet du souffle dans le corps et de la douleur causée par le souffle comprimé (voir p. 24). Elle vient donc probablement de la même source, c'est-à-dire de Porphyre.

¹ Voir J. Máchal, Bájlesloví slovanské, Prague, 1907, p. 106 et suiv.

² Cf. Chantepie de la Saussaye, ouv. cité, I, p. 489.

³ Ibid., I, p. 575.

⁴ Ibid., II, p. 232.

⁵ Ibid., I, p. 273.

Dans la Philosophie des oracles (Eusèbe, Praep. evang., IV, 23, 3 et suiv.), celui-ci disait en effet que les démons entraînent dans le corps avec la nourriture et qu'ils y excitaient le souffle de désir (*τοῦ πνεύματος τῆς ὀρεξέως ὀρμῆ*). Que les démons pénètrent dans le corps humain avec la nourriture, on le lit aussi chez Pseudo-Clément (Homélie IX, 9; XI, 15), mais son exposé des démons a, comme l'a montré Bousset (l. c., p. 152 et suiv.), la même source que l'exposé analogue de Porphyre, qui fait partie de son traité sur l'Abstinence (II, 36 et suiv.).

Ce que Psellos dit du séjour des démons inférieurs, est également combiné des idées judéo-chrétiennes et des idées grecques. Suivant les Evangiles (Matthieu, 4, 1; 12, 43; Luc, 8, 29; 11, 24), les démons habitent les lieux déserts et secs. Porphyre (chez Eunnape, Vitae philos., p. 457 Boissonade) parlait d'un démon qu'il avait chassé d'un bain. Dans le Papyrus magique de Londres (n° 121, l. 477), on mentionne une figure de démon qu'il faut jeter dans le bain. Grégoire de Nysse (XLVI, 952 A) fait aussi le récit d'un démon qui s'établit dans un bain¹.

La théorie de Psellos, à savoir que les démons souterrains parlent par l'intermédiaire de l'homme dans lequel ils sont entrés, et que les démons haïssant la lumière causent le mutisme, cette théorie est basée également sur les idées des Evangiles et les idées néo-platoniciennes. Dans les Evangiles, les démons parlent par l'intermédiaire de l'homme (Matthieu, 8, 29; Marc, 1, 24; Luc, 4, 34), ou bien ils le privent de la parole (Matthieu, 9, 32; 12, 22). On qualifie les démons de « muets et sourds » chez Marc (9, 25) et d'après lui chez Origène (XIII, 1105 A) et dans une prière grecque du moyen âge (publiée par Fr. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Recepte des Mittelalters, Giessen, 1907, p. 9, 11). Les autres idées sont néo-platoniciennes. Les démons souterrains et les démons haïssant la lumière font partie de la classification des démons faite par Psellos et venant des néo-platoniciens. En disant que le démon souterrain se sert du souffle de l'homme où il est entré, Psellos se rattache à ses idées antérieures sur le souffle, idées puisées dans Porphyre. Celui-ci soutenait

¹ Hopfner, ouv. cité, I, p. 45, cite ces analogies avec le passage de Psellos.

(Eusèbe, Praep. evang., V, 8, 12) que le souffle s'écoulait de la puissance céleste, entraînait dans les corps animés et parlait par leurs bouches. Psellos oppose l'observation intellectuelle à l'imagination irraisonnable, tout comme Porphyre (De abstin., I, 30, 31) opposait l'intellect à l'imagination et à la perception irraisonnables. Que les démons matériels n'ont pas une observation intellectuelle, Psellos le dit aussi dans son Interprétation des Oracles chaldéens (1140 C). en connexion étroite avec la distinction néo-platonicienne du divisé et du non divisé, de ce qui a des formes et de ce qui n'en a pas (voir p. 34).

De Porphyre pourrait venir la polémique contre les médecins qui expliquent toute chose par la matière et qui se fient à la seule perception. Porphyre estimait peu la perception des sens (voir ci-dessus). Une polémique analogue contre les médecins se trouve chez Pseudo-Clément (Homélie IX, 12) qui, en parlant des démons, puisait dans la même source que Porphyre (voir p. 38) et chez Origène (XIII, 1105 B et suiv.). Le premier des médecins qui ait nié que les démons causassent des maladies, était Hippocrate (De morbo sacro, 1 et suiv.). Il réprouvait (l. c.) les purifications (*καθαροί*) et les incantations (*ἐπαοιδαι*), deux moyens que Psellos, ou plutôt sa source, considère comme convenables. Il est donc possible que la polémique ait visé surtout Hippocrate. Porphyre connaissait, en effet, les ouvrages de ce dernier (cf. Ad Gaurum, II, 2; X, 3).

Quant aux démons jetant des pierres, ils sont mentionnés même ailleurs. D'après l'Alexiade d'Anne Comnène (CXXXI, 1171 B Migne), dès que Basile, chef de la secte des Bogomiles, eut décelé à l'empereur la doctrine de la secte, les démons de Satanaël se mirent à jeter des pierres sur sa cellule.

Il nous faut encore traiter des démons punissants. Dans les Opinions, Psellos, en classifiant les démons, identifie les démons punissants avec les démons matériels (voir p. 10). Il dit (1, 876 B C) que s'ils attaquent nos âmes, ce n'est pas par inimitié, mais afin de les punir de leurs fautes: ils les attirent vers la matière, pour que leurs laideurs se manifestent par l'étroit rapport qui existe entre les démons et la matière. Dans l'Interprétation des Oracles chaldéens (1141 A), il dit que les anges entraînent les âmes avec

eux dans les hauteurs, tandis que les châtiments (*ποιναί*) qui les frappent à cause de leur nature et qui leur portent envie, les clouent dans les souffrances matérielles et les torturent, et non seulement les âmes passionnées, mais encore les âmes plus pures. Car quiconque est entré dans la matière, a besoin de la purification.

Suivant les traces de Xénocrate (chez Plutarque, *De def. orac.*, 13, 417 B), tous les néo-platoniciens, Plotin (IV, 8, 5), Porphyre (Stobée, I, p. 425), Jamblique (*De myst.*, II, 7), Proklos (*In Remp.*, II, p. 168, 13; 180, 8; *In Tim.*, 35 B C, etc.), Olympiodore (*In Phaedon.*, p. 191, 21), ont traité des démons punissants matériels. Déterminer exactement la source de Psellos n'est pas facile, car il ne dit rien qu'on puisse attribuer avec certitude à un de ces philosophes.

VI

Ayant examiné l'influence des démons sur l'homme, il nous reste à nous demander comment les hommes traitent les démons.

Un démon aérien, dit Psellos, ne peut être chassé que par un homme pieux qui invoque le nom du Christ (*Timoth.*, 21, 868 B). De même un démon haïssant la lumière ne peut être chassé qu'avec l'aide de Dieu, invoquée par la prière et le jeûne (*ibid.*, 13, 852 A).

La prière, le jeûne, le nom et le signe du Christ, sont les armes habituelles contre les démons dans le Nouveau Testament¹ et chez les écrivains ecclésiastiques². Le jeûne s'oppose à ce que le démon entre avec la nourriture dans le corps; par la prière on invoque un protecteur plus fort contre le démon; le nom et le signe d'un dieu plus puissant chassent le démon plus faible.

Psellos connaît encore d'autres manières de chasser les mauvais démons: on les menace de les faire précipiter dans l'abîme, sous la terre (*Timoth.*, 21, 868 B C), on les menace — comme le

¹ Matthieu, 7, 21: le nom du Christ; 17, 21: la prière et le jeûne; Actes des Apôtres, 16, 18: le nom du Christ.

² Pseudo-Clément, *Homélie IX*, 10: le jeûne; Origène, XI, 665 A: le nom du Christ; XIII, 1112 A: la prière et le jeûne; Grégoire de Nazianze, XXXV, 580 A: la croix; XXXVII, 1399 et suiv.: la croix et le nom; Grégoire de Nysse, XLVI, 916 A, 952 B: le nom du Christ; Actes de sainte Marina, p. 15, 12; 26; 10; 27, 9; 29, 3: la croix; Vie d'Aberkios, p. 32, 106, 12: le jeûne.

font les sorciers assyriens — d'agiter la mer, de déceler les mystères d'Isis et de montrer le corps de Dionysos dépecé (*Sathas*, V, p. 401).

La première menace vient probablement de l'Évangile de Luc (8, 31) où les démons supplient qu'on ne les envoie pas dans l'abîme; pourtant une semblable menace — le démon sera jeté dans un abîme noir — se trouve aussi dans le Papyrus magique parisien (l. 1247). La seconde menace, c'est-à-dire la mer sera agitée et on décelera les mystères d'Isis et d'Osiris (Dionysos était identifié avec lui), Psellos la connaissait peut-être d'après l'ouvrage de Jamblique sur les Mystères. On y raconte (VI, 5—7) qu'on menace les démons irraisonnables de démolir le ciel, de déceler les mystères d'Isis, de livrer les membres d'Osiris à Typhon, etc.; ce sont là choses impossibles, mais les démons irraisonnables seront effrayés par des mots épouvantables. Les mêmes menaces étaient mentionnées déjà par Porphyre (chez Jamblique, *De myst.*, VI, 5; Eusèbe, *Praep. evang.*, V, 10, 3 et suiv.); il disait qu'il était insensé de menacer les dieux au lieu de menacer les démons ou les âmes des morts (Eusèbe, l. c.).

Il va sans dire que le démon peut être chassé par l'épée ou par le poignard, car il sent la douleur (*Timoth.*, 23, 873 A). Nous avons fait remarquer (p. 30) que c'était là une opinion ancienne, généralement répandue. Ulysse chasse les mânes avec son épée (*Odyssée*, XI, 48). Les Prussiens et les Slaves anciens chassaient les diables avec l'épée¹. Du reste, l'épée, comme d'autres armes, possède une force magique. On en parle dans les papyrus magiques (*Pap. paris.*, l. 1716, 1813; *Pap. de Leyde*, n° J 384; 1, 2). Sur un vase grec (*Daremberg-Saglio*, *Dictionnaire des antiquités*, III, fig. 4785), les sorcières font descendre la lune au moyen de l'épée. Encore dans la «*Summa de officio inquisitionis*» (vers l'an 1270)², on parle du charme de l'épée.

Psellos, ou mieux Timothée, décrit (*Timoth.*, 16, 857 B—860 A) comment on a chassé un démon malfaisant, acte dont il avait été lui-même témoin. Une femme souffrait toujours beaucoup pendant l'accouchement. Une fois en accouchant elle éprouvait de

¹ Cf. Chantepie de la Saussaye, *ouv. cité*, II, p. 537.

² Publiée par Hansen, *ouv. cité*, p. 42 et suiv.

violentes douleurs, elle déchirait ses vêtements et parlait une langue inconnue. Les femmes amenèrent un vieillard étranger, un Arménien, qui tira son épée et interpella furieusement la femme dans sa langue à lui. Quoique ne sachant pas l'arménien, celle-ci se mit à contredire, mais l'homme cria et menaça de frapper. Subitement la femme se mit à trembler, se fit tout humble et finit par s'endormir. A son réveil, elle raconta qu'elle avait vu un démon sous les traits d'une femme aux cheveux flottants.

Le récit de Psellos est fort intéressant. Il nous représente un violent accès d'hystérie, accompagné de convulsions et d'hallucinations, vaincu par une forte émotion de peur et aboutissant à un sommeil profond. La croyance au démon féminin qui attaque les femmes en couches, qui fait périr ou qui dérobe les enfants, est répandue. Les Juifs le nommaient Lilith¹, les Grecs anciens Lamia ou Gello². Gello, Gillo ou Gyllu était le nom grec de ce démon au moyen âge³ et il l'est encore aujourd'hui (*Γελλοῦδες, Γιλλοῦδες*)⁴. D'après la croyance au moyen âge, Gello avait encore beaucoup d'autres noms, surtout Abyzu (*Ἀβυζοῦ*)⁵.

Suivant Psellos (Timoth., 21, 869 A), les démons matériels sont domptés par le sorcier au moyen de la salive, des ongles, des cheveux, ou bien ils sont enchaînés à l'aide du plomb, de la cire (c'est-à-dire à l'aide des images de plomb et de cire) ou du fil, pour qu'ils deviennent nos serviteurs.

Ce sont là des moyens magiques connus partout et à toutes les époques. Dans la salive, dans les ongles, dans les cheveux siège la force vitale de l'homme: celui qui possède ces choses, possède à la fois le pouvoir sur l'homme auquel elles appartiennent. Les images et le fil servent au charme «analogique»; ce qu'on fait sur l'image, arrive à l'objet ou à la personne que cette image représente: en enchaînant l'image, on enchaîne la personne même. Cependant Psellos ne parle pas de l'influence magique sur l'homme, mais de l'influence sur le démon. La base en est la

¹ Cf. W. Baudissin, *Realencyklopädie* (Herzog-Haug), VI, p. 5 et suiv.

² Cf. Maas, *Real-encyklopädie class. Altertumswiss.* (Pauly-Wissowa), VII, p. 1005. — ³ Ibid. — ⁴ Cf. Lawson, *ouv. cité*, p. 176 et suiv.

⁵ Maas, l. c.; P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, Strasbourg, 1922, p. 15 et suiv.

croyance assez courante dans l'antiquité, croyance suivant laquelle on peut dompter l'âme d'un homme mort (les Grecs la désignaient par démon mort, *νεκροδαίμων*), surtout d'un homme qui n'est pas enterré, qui a été assassiné, ou qui est décédé d'une mort prématurée, si l'on possède une partie de son corps (chez les Grecs «substance», *οὐσία*); c'est pourquoi les sorciers de l'antiquité et des temps modernes tuaient les enfants et recueillaient les membres des morts¹. Cette opinion était partagée, ce qui est important pour Psellos, par Porphyre lui aussi; dans l'ouvrage sur l'Abstinence (II, 47), il dit que les âmes mauvaises et irraisonnables des hommes tués par violence et les âmes des hommes non enterrés, restent auprès du corps et que les sorciers les emploient à leur service propre, en gardant le corps ou ses parties. Dans le Papyrus magique parisien (l. 2088 et suiv.)², on donne des ordres aux démons, en s'en rapportant à la partie du corps (*οὐσία*) qu'on a en sa possession. On ordonne ici au démon souterrain d'aller pendant la nuit chez une certaine personne et de l'amener, et de même on donne des ordres au chien Cerbère (l. 1872 et suiv.); ici la partie du corps (l'os de la tête de l'homme mort par violence) n'est pas du démon, mais d'une autre personne. Dans ce charme-ci, on emploie aussi une image de chien. Dans le Papyrus magique de Leyde (n° J 384), on se sert d'une statuette d'Eros faite en cire (11, 7), bien sûr pour que le magicien ait Eros en son pouvoir. Dans le Papyrus de Londres (n° 121), on emploie du plomb (l. 405, 440); dans le Papyrus parisien, on parle de l'enchaînement d'un démon (l. 1246). L'idée qu'on peut dompter un démon pour qu'il nous serve, paraît aussi au moyen âge; par exemple, dans la Vie de saint Konon d'Isaurie, les démons travaillent dans les champs et les gardent³. De même les figures magiques de plomb et de cire étaient employées au moyen âge⁴. Mais les analogies entre l'exposé de Psellos et les idées anciennes étant aussi grandes, on ne peut douter que Psellos n'ait puisé à une source ancienne.

¹ Cf. Hopfner, *ouv. cité*, I, p. 165 et suiv.

² Cité par Hopfner, l. c.

³ N. Durnovo, *Materialy i izslédovanija po starinnoj literaturè*, Charkov, 1915, p. 23.

⁴ Hansen, *ouv. cité*, p. 42, 48, 49, 53.

En deux endroits des Opinions, Psellos décrit le sacrifice aux démons. Une fois (2, 877 A—C), il raconte que les Grecs sacrifiaient, aux démons éthérés, des animaux blancs ou fauves en raison de leur couleur éthérée et de leur pureté, et qu'ils les tuaient en tournant leurs têtes en haut; ici il s'en réfère à Homère (Iliade, I, 549). Aux démons aériens ils sacrifiaient des animaux multicolores en ne levant point leurs têtes¹. Aux démons souterrains étaient sacrifiés des animaux sombres (*ἀντίχρσα*) et leurs têtes étaient tournées vers le sol. Ensuite l'animal était éventré; son cœur était tranché et la membrane qui le recouvrait, était sacrifiée aux dieux paternels (*θεοὶ πατρῶοι*), le ventricule droit au soleil levant, le ventricule gauche au soleil couchant et l'orifice (*βόθρυος*) au soleil en zénith. La partie supérieure («tête») de la membrane du foie était sacrifiée aux démons planant au-dessus de l'univers, les lobes aux cinq planètes, le reste à Hadès et à Perséphone. On faisait un bûcher de chêne aux dieux sobres (*νηγάλιος*) et on l'allumait avec du chêne; aux Bacchantes et à Dionysos on allumait le bûcher avec de la vigne. En outre on offrait aux dieux de l'encens (*λιβανωτός*), de la myrrhe (*σύνθρα*), du safran (*κρόκος*) et de la résine (*ῥητίνη*).

Une partie de ce que Psellos raconte à propos des sacrifices grecs, nous est connue par ailleurs. Dans sa Philosophie des oracles (Eusèbe, Praep. evang., IV, 9), Porphyre affirmait que, suivant la prophétie d'Apollon, on sacrifiait aux dieux célestes, éthérés et aériens des animaux blancs et aux dieux terrestres et souterrains des animaux sombres. Jamblique (De myst., VIII, 8) et Proklos (Instit. theol., 166, p. 244) citaient la distinction des dieux dans l'univers (*περικόσμοι*, *ἐγκόσμοι*) et au-dessus de l'univers (*ὑπεργόσμοι*). Proklos (De sacrificio et magia, publié par G. Kroll, Analecta graeca, Greifswald, 1901, p. 11) disait qu'à chaque dieu on sacrifiait une bête correspondante. Les scolies mentionnent la position différente de la tête de l'animal sacrifié (sur l'Iliade, I, 459, sur Apollonios de Rhode, I, 58), la libation sobre (sans vin) de certains dieux et le bois sobre avec lequel on allumait le bûcher (sur Sophocle,

¹ C'est le sens que doit avoir la phrase qui est conservée peut-être inexactement: τοῖς δὲ γε μέσοις πλησιάζοντες (A, superscr. πλα; B: πλησιάζοντες) τὰ θύομενα ἐδειροτόμουν τὰς κεφαλὰς.

Oed. Col., 100, d'après Polémon). Plutarque (De Is. et Osir., 52, 372 D) parle du sacrifice que les Egyptiens offraient au soleil levant, au soleil en zénith et au soleil couchant. L'encens était une offrande usuelle des Grecs¹. Dans les Hymnes orphiques (4—6, 12, 17, 21, etc.) et dans les papyrus magiques (Pap. paris., I, 781, 1833, 2461, etc.), on parle de l'offrande de l'encens, de la myrrhe, du safran. Le poème orphique sur les Pierres (v. 282) mentionne la vertu magique de la résine de sapin. Plutarque (l. c.) connaît l'offrande égyptienne de la résine. Pour les autres idées de Psellos, il semble qu'on ne trouve pas d'analogies.

Au second passage des Opinions (7, 881 BC), Psellos décrit un sacrifice chaldéen, nommé «pacte» (*συνθήκη*). On enfouissait dans la terre des parfums (*ἀρώματα*), des pierres (*λίθοι*), des plantes (*βοτάναι*), surtout le safran, le myrte (*μυρσίνη*), le laurier (*δάφνη*), épurés d'une façon mystique (*μυστικῶς περικαθαριζόμενα*). L'endroit était circonscrit par une limite. Celui qui sacrifiait, disait pourquoi il le faisait. Le lendemain, il arrivait à cet endroit et après avoir déterré les objets sacrifiés, il les prenait dans la main gauche et évoquait les Puissances: le chef du sacrifice (*θυσίας καθηγγεμών*), les souverains des matières (*τῶν ἕλων κύριοι*), le maître du jour (*ὁ τῆς ἡμέρας προστάτης*), le maître du temps (*ὁ χρονόαρχης*) et le démon gouverneur de l'initiation (*ὁ τελετάρχης*² *δαίμων*).

De cette description du pacte chaldéen quelque chose nous est connu par ailleurs. L'offrande des parfums est mentionnée dans les Hymnes orphiques (7, 9, 10, 14, etc.) et dans les papyrus (Pap. de Leyde, n° J 384; 7, 2). Ici on parle également de l'offrande du myrte (Pap. paris., I, 2581). Le laurier³ et certaines pierres⁴ possédaient, d'après la superstition ancienne, les vertus magiques. Par épuration mystique on désigne sans doute un procédé sem-

¹ Cf. Pfister, Realencyclopädie (Pauly-Wissowa), 2. Reihe, I, p. 267 et suiv.

² C'est ainsi qu'il faut corriger, à notre avis, la leçon des manuscrits τετράρχης; le démon τελετάρχης est mentionné par Psellos dans son Esquisse de la doctrine chaldéenne (ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίους ἀρχαίων δογμάτων, publiée par Kroll, De oraculis chaldaicis, p. 73 et suiv.; § 12), dans son Accusation de Kérullarios (16) et dans son Epitaphe de Xiphilin (Sathas, IV, p. 459).

³ Cf. Riess, Real-encyclopädie (Pauly-Wissowa), I, p. 60.

⁴ Hopfner, ouv. cité, I, p. 141 et suiv.

blable à celui qui est décrit dans le Papyrus parisien (l. 2967 et suiv.): chez les Egyptiens, celui qui cueille des herbes, purifie son corps par le natrium; enfume la plante trois fois au moyen de la résine de sapin, ensuite à l'aide du mélange «kyphi», verse du lait et prononce des incantations. Ce même papyrus (l. 651) et d'autres¹ parlent du maître du jour et du maître de l'heure où le charme a lieu. Les gouverneurs de l'initiation (*τελετάρχαι*), c'était le nom d'une catégorie des puissances supérieures dans les Oracles chaldéens².

Dans les Opinions (6, 880 C D, 881 A), Psellos décrit l'évocation (*κληδών*) des démons. Elle a lieu le soir, les démons matériels, d'après l'opinion grecque, ne supportant pas la lumière du soleil. C'est pourquoi ils nous attaquent pendant la nuit, et c'est pendant la nuit qu'on peut les évoquer. Cela se fait à l'aide des incantations (*ἐπωδή*) que les sorciers modernes, dit Psellos, grâce à Dieu ne connaissent pas. Ils tracent un cercle de feu et sautent dehors. Les Grecs disaient qu'au moment où l'air supérieur devient épais, le démon s'approchait. Il est enfermé par le cercle de feu, tant que le sorcier le veut.

Psellos décrit l'évocation des démons, tout comme si elle était la même et chez les Grecs et de son temps. En effet, il en était à peu près ainsi. La nuit étant mystérieuse, était considérée toujours comme le temps des esprits et des charmes. Comme les démons matériels ne supportent pas le soleil, ces démons, ou mieux certains d'entre eux, sont qualifiés dans la classification de Psellos et déjà dans les Oracles chaldéens: «haïssant la lumière» (voir p. 9). Les incantations comportant des noms étranges de dieux, se trouvent dans tous les papyrus magiques et aussi dans la magie postérieure. La base en est la croyance en la puissance du nom, de la mélodie et du rythme. Le cercle tracé par le feu, par l'épée ou par la craie, est également un procédé magique connu. On en parle déjà dans un papyrus magique (Pap. de Londres, n° 121, l. 925). Mais là, comme plus tard, c'est le sorcier qui est enfermé dans ce cercle pour se protéger contre le démon³, tandis que chez

¹ Hopfner, ouv. cité, I, p. 232.

² Cf. Kroll, De oraculis chaldaicis, p. 42 et suiv.

³ Cf. A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, Stuttgart, 1898, p. 189, 206.

Psellos c'est le démon qui s'y trouve. Il n'est pas certain s'il s'agit ici d'une autre tradition, ou si Psellos n'a pas bien compris le procédé.

Dans le Timothée (15, 833 B — 857 A), Psellos décrit l'initiation au culte des démons. Le Thrace rapporte ce qu'a raconté un des sectaires Euchites (ou Enthouasiastes; cette secte a renouvelé la doctrine manichéenne des Messaliens syriens, et elle était apparentée aux Bogomiles bulgares), contre lesquels il fut envoyé. Le sectaire a prévu tout ce qu'on ferait avec lui. Soumis à la question, il a avoué avoir été initié par un Libyen qui l'avait conduit la nuit sur une montagne, lui avait fait manger certaines plantes, lui avait craché dans la bouche et enduit les yeux d'un onguent. Soudain le sectaire avait aperçu un grand nombre de démons; l'un d'eux était accouru sous la forme d'un corbeau et était entré dans son corps par la bouche. A partir de ce jour, le sectaire avait eu le pouvoir de prophétiser toujours, excepté les jours de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ.

Les collines étaient regardées par les Sémites¹, les Grecs et les Italiotes² comme un lieu sacré; elles étaient également le lieu du sabbat des sorcières³. Les plantes magiques sont connues de tout temps. Par l'intermédiaire de la salive, la force vitale, démoniaque, passe sur les initiés. Euthyme Zigabène disait que les Euchites crachaient sur ceux qu'ils initiaient, ce que nous faisons contre les démons (CXXXI, 45 D). En ce cas, on se protège par sa force vitale contre une force étrangère, notamment contre le «mauvais œil». L'onguent inventé par les Egyptiens et provoquant des visions (*ἀντοψία και ἐπόπτεια*) est mentionné dans les lettres de Psellos (Sathas, V, p. 474). L'onguent tenait une place importante dans la pratique des sorcières⁴. Le corbeau avait été déjà dans l'antiquité regardé comme un oiseau prophétique (Porphyre, De abstn., II, 48) et démoniaque: on racontait (Pline, Nat. hist., VII, 174) que l'âme du magicien Aristéas avait quitté son corps sous la forme d'un corbeau.

¹ Cf. Chantepie de la Saussaye, ouv. cité, I, p. 616 et suiv.

² Cf. R. Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer, Wien, 1901.

³ Lehmann, ouv. cité, p. 92 et suiv.

⁴ Voir Hansen, ouv. cité, p. 90, 109, 118, etc.

Dans le Timothée (4; 5; 829 A — 833 A) est décrit aussi le culte des démons chez les Euchites. Selon Psellos, les Euchites mangent des excréments pour gagner la faveur des démons en ravalant la dignité de l'homme. Le jour de la passion du Christ, ils célèbrent des orgies sexuelles même avec les proches parents. Ils tuent les enfants qui en naissent, mangent leur sang et leur corps brûlé, pour extirper de l'âme les symboles divins que redoutent les démons.

Notre intention n'est pas de déterminer la part de vérité dans la description de Psellos. Nous nous bornons à constater que le sacrifice des enfants et les orgies sexuelles étaient reprochés aux premiers chrétiens par les écrivains païens et aux sectaires chrétiens par d'autres chrétiens, que les parodies des cérémonies de l'Eglise étaient reprochées plus tard aux Cathares, aux Templiers et aux participants du sabbat, et que, suivant d'autres écrivains que Psellos¹, les Euchites voulaient se protéger contre les démons par la prière et le jeûne. La peur des démons pouvait cependant avoir pour conséquence leur culte.

Le but habituel en vue duquel on évoque l'aide d'un démon c'est la divination. Nous connaissons déjà les doutes de Psellos sur la valeur des prophéties démoniaques (voir p. 34). Quant aux procédés de divination, Psellos en cite quelques-uns. Dans un traité particulier (*περι ὁμοπλατοσκοπίας καὶ οἰωνοσκοπίας*), il décrit la divination par l'omoplate; il la qualifie de barbare et d'étrangère. On choisit un mouton, on pense à ce qu'on veut savoir, ou bien on le prononce, on retire l'omoplate de l'animal, on la passe au feu et on en dégage la viande. D'après les formes de ses différentes parties, on juge de la vie, de la mort, du temps ou de la guerre.

Dans ce même traité, Psellos décrit la divination des oiseaux, et cela par leur vol, par leur voix, par leur lieu (*κάθεδρα*) et par leur activité (*ἐνέργεια*). Il dit que le nombre pair des cris est favorable, le nombre impair défavorable. Le cri qui vient en face, est défavorable, au contraire le cri de la corneille venant de gauche et le cri du corbeau venant de droite, sont propices. L'appel qu'on entend derrière soi, désigne la réalisation de la prière, l'appel de

¹ Kedrénos, CXXI, 560 C et suiv., Migne; Euthyme, CXXX, 1309 A; Nikéas Choniata, CXXXIX, 1329 D et suiv., Migne.

gauche éveillé des craintes. Psellos nomme aussi l'auteur traitant de la divination par les oiseaux, Apollonios de Lacédémone¹.

Dans les Opinions (2, 877 B C), Psellos mentionne la divination grecque d'après le côté où tombe la victime; le côté droit est favorable, le côté gauche défavorable. Puis il parle de la divination suivant la durée de l'agonie de la victime; si elle expire vite, la chose qu'on veut savoir, s'accomplit vite.

En un autre endroit des Opinions (6, 881 A B), Psellos traite de la divination par l'air (*ἀερομαντεία*) et de la divination «assyrienne» par l'eau (*φιαλομαντεία*², *λεκανομαντεία*). Celle-ci, il la décrit en détail: on verse de l'eau dans un vase, on fait certaines cérémonies et on chante, pour que le démon terrestre vienne. Ce dernier tombe sur l'eau, il fait sortir un son inintelligible, ensuite il plane au-dessus de l'eau en prononçant des paroles prophétiques peu claires.

Les exposés de Psellos sur les procédés de divination sont combinés des idées anciennes et modernes. La divination par l'omoplate ne se trouve pas, semble-t-il, chez les anciens, mais elle se trouvait à Byzance. Psellos reprochait à Kérullarios (Accusation, 65) d'avoir fréquenté ceux qui devinaient à l'aide de l'omoplate. Cette divination est employée encore aujourd'hui chez les Slaves méridionaux: en Serbie et en Bosnie, on présage de la richesse, de la récolte, de la guerre, de la mort, d'après les creux dans l'omoplate du mouton ou du bouc³. Il est possible que les Slaves aient transmis cette divination aux Byzantins, et que pour cela même, Psellos l'ait qualifiée de barbare. La divination par le cri et le vol des oiseaux était très fréquente dans l'antiquité. Le côté droit était regardé par les Grecs comme avantageux⁴. L'auteur Apollonios de Lacédémone cité par Psellos comme sa source, ne nous est pas

¹ Dans le même traité, Psellos parle du pronostic du temps, imitant entièrement les Phénomènes d'Aratos.

² Le manuscrit A a *φιαλομαντεία*, le manuscrit B *φιλομαντεία* avec l'émendation marginale *φωλλομαντεία*; c'est ainsi que lisent Boissonnade et Migne. Mais la première leçon est préférable, car la divination par les feuilles n'est pas mentionnée ailleurs et on parle de la lécanomantie à côté de la divination *ἐν φιάλῃ* chez Josèphe, Hypomnest., CVI, 161 B Migne.

³ F. S. Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, Münster i. W., 1890, p. 166 et suiv.

⁴ Cf. P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, München, 1920, p. 58.

autrement connu et son nom est peut-être inventé. Pour la divination suivant la chute et l'agonie de l'animal sacrifié, on n'a pas non plus d'analogies. De la divination par l'air parlent Porphyre (chez Jamblique, *De myst.*, III, 14, *ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι* «en plein air») et les scolies (sur l'Iliade, I, 62). La divination par l'eau, rappelant la divination moderne par le cristal, était connue des Grecs — Porphyre (chez Jamblique, l. c.) en parlait également — et des autres peuples anciens¹. Elle était aussi en vogue à Byzance: elle était employée par le patriarche Jean prophétisant à l'empereur Théophile (Kedrénos, CXXI, 1012 B, 1029 C), et par l'empereur Andronique Comnène; ce dernier l'avait choisi, parce qu'il voyait que les autres genres de divination, la divination par les intestins, par les oiseaux, par les rêves, étaient abandonnés (Nikétas Choniate, CXXXIX, 697 C et suiv.).

A côté des prédictions, les démons, suivant Psellos, présentent aux initiés différentes visions. Dans les Opinions (4, 880 A), Psellos désigne l'art d'évoquer ces visions par goétie (*γοητεία*); à l'aide de la goétie, les apparitions (*εἰδωλα*) des démons matériels et terrestres viennent comme du souterrain ou des hauteurs; outre cela les eaux coulent, on promet la délivrance des chaînes, le luxe, la beauté. Le procédé d'évocation, c'est le chant. Dans une lettre (Sathas, V, p. 474), Psellos écrit que l'esprit de l'évocateur s'éveille pour voir des choses incorporelles et imaginaires, et que ses yeux voient la lumière. Ces visions enthousiasmées (*ἐνθεαστικάι θεαγωγίαι*) sont causées par des plantes, des pierres, des animaux coupés en morceaux. Dans le Timothée (4, 829 A), Psellos parle des visions trompeuses que les démons envoient aux Euchites. Dans l'Accusation de Kérullarios (6; 21; 23), il décrit d'une manière intéressante les visions du patriarche et de ses protégés, moines de Chio, visions obtenues à l'aide des démons matériels. Leurs adeptes se préparaient aux visions en levant les paupières, en mouvant les mains et les pieds dans une certaine direction. La prophétesse Dosithéa commençait à parler bas, puis tremblait «ne pouvant supporter la densité de l'esprit», elle se taisait, elle se soulevait de terre. Ensuite elle parlait du mouvement de l'univers, de l'avenir, des rangs

¹ Cf. Ganszyniec, *Real-encyclopädie* (Pauly-Wissowa), XII, p. 1879 et suiv.

célestes. Les prophètes, les martyrs, les femmes saintes, Jean Baptiste, la sainte Vierge, les enfants pleureurs, la sainte Trinité apparaissaient. Ces êtres disaient des choses peu appropriées, par exemple: «Bon jour», «Souffle deux fois dans la coupe», «Je suis heureuse de te voir après avoir vu la lune». Les moines prenaient des formes d'animaux.

Il s'agit ici des hallucinations autosuggestives dans l'extase religieuse et, dans le cas de Kérullarios, de l'évocation des esprits, à la manière des spirites modernes, où les hallucinations jouent aussi un rôle prépondérant. Dans cette évocation-là, le médium était la prophétesse Dosithéa; elle se comportait comme les médiums actuels. Les chants, les mouvements monotones des membres, la consommation des plantes narcotisantes et l'onction par elles, renforcent les hallucinations. A certaines pierres était attribué le pouvoir d'évoquer les âmes des enfers (Pseudo-Orphée, sur les Pierres, v. 52). Que la goétie soit l'œuvre des démons, c'est l'avis tantôt de Platon (*Conviv.*, 203 A), tantôt des écrivains ecclésiastiques Origène (XI, 870 A) et Eusèbe (*Praep. evang.*, V, 2, 5; 9, 16; 10, 12). La croyance à la transformation des gens en animaux (loup-garou) était répandue partout, et surtout, au voisinage des Byzantins, chez les Slaves¹; les Grecs modernes ont emprunté à ces derniers le nom désignant le loup-garou (*βουκολάκας*)².

Comme visions provenant des démons trompeurs, Psellos considérait les scènes des mystères anciens (Accusation de Kérullarios, 9). Dans les Opinions (3, 878 C—880 A), il décrit et tourne en ridicule les scènes des mystères d'Eleusis et autres. Comme Boissonade (*ouv. cité*, p. 278) l'a reconnu, il raconte presque mot pour mot la même chose que Clément d'Alexandrie dans son *Protréptique* (2). La seule différence insignifiante c'est que, parmi les adorateurs de la Grande Mère, Psellos énumère les Klodones et les Mimallones que Clément ne mentionne point. Que Psellos lui-même ait ajouté ces noms, qu'il se soit servi d'un manuscrit de Clément où ces noms se trouvaient, ou qu'il ait puisé à une source de Clément, il est difficile de l'établir. Déjà Platon (*Conviv.*, 202 DE) et Xénocrate (chez Plutarque, *De def. orac.*, 13, 417 B) soutenaient

¹ Cf. Chantepie de la Saussaye, *ouv. cité*, II, p. 517.

² Lawson, *ouv. cité*, p. 379 et suiv.

que les mystères (Platon parlait des initiations, *τελέται*) provenaient des démons.

Enfin, dans les Opinions (5, 880 BC), Psellos traite de la magie (*μαγεία*); il la regardait donc comme l'œuvre des démons, de même que le faisaient les anciens écrivains ecclésiastiques¹. Il dit que la magie examine l'essence et les propriétés de toute chose, des éléments, des bêtes, des plantes, des pierres, afin de s'en servir. Elle crée des statuette causant la santé et des choses causant la maladie, en employant la cire et l'argile. Pour guérir elle fait usage des aigles et des serpents; les chats, les chiens et les corbeaux sont des symboles de la veille (*σύμβολα ἀγρονπητικὰ*). Elle évoque l'image du feu céleste. Elle fait en sorte que les statues sourient et que les flambeaux s'allument. Dans une lettre (Sathas, V, p. 477 et suiv.), Psellos parle de la sympathie (*συμπάθεια*) des choses qui surmonte les distances. L'image transmet l'opération magique sur le personnage représenté. Le chat est employé, si l'on veut conquérir la personne aimée (*ἀγώγιμος πρᾶξις* «action d'amener»); la chauve-souris donne l'insomnie. Les statuette de la «sagesse assyrienne» sont fort puissantes: on les fabrique avec l'argile tricolore et avec la graisse de l'aigle et de la corneille. Dans une autre lettre (ibid., p. 474), il écrit que l'art initiant (*ἡ τελεστικὴ ἐπιστήμη*) remplit les creux des statues par des animaux, plantes, pierres, racines, sceaux (c'est-à-dire pierres gravées), parfums «sympathiques», et qu'il anime et met en mouvement ces statues; il le fait à l'aide du nom (d'Hécate) aux trois têtes, avec une ceinture composée de serpents, avec une épée, un fouet, un flambeau, trois figures. Plusieurs fois dans les lettres (ibid., p. 238, 289, 441), mais en plaisantant, Psellos parle du disque magique connu, *ἕνγξ*.

Pour chacune des idées de Psellos sur la magie, on peut trouver des analogies dans la magie grecque, telle que nous la connaissons d'après les papyrus magiques et d'après les ouvrages des néo-platoniciens. Plotin (IV, 4, 26) expliquait toute la magie par la sympathie des forces. Proklos (De sacrificio et magia, p. 8

¹ Pseudo-Clément, Homélie VIII, 14; Origène, XI, 877 B; Eusèbe, Praep. evang., V, 14.

et suiv.) parlait des plantes, des pierres et des animaux en sympathie avec les corps célestes. Par symboles les théurgistes (Jamblique, De myst., II, 11; VI, 6) désignaient des objets mystérieux destinés à atteindre l'union avec les dieux. Les aigles, les serpents, les chiens, les chats, les corbeaux, les chauves-souris sont employés dans les charmes des papyrus magiques¹. On y trouve des charmes pour provoquer l'amour² et pour l'insomnie³; on s'y sert des statuette⁴ et de la graisse des animaux⁵. Porphyre et Jamblique composaient des traités particuliers sur les statues des dieux (*περὶ ἀγαλμάτων*)⁶. Proklos (In Tim., 240 A, 287 C; In Crat., p. 19, 12) parlait des statuette faites de différentes matières, statuette qui se mouvaient et prophétisaient. Ce que Psellos dit de ces statuette rappelle l'exposé de Porphyre dans sa Philosophie des oracles (Eusèbe, Praep. evang., V, 1, 3; 14, 2); d'après celui-ci, la statue d'Hécate est faite en cire tricolore (Psellos parle, sans doute par méprise, de l'argile tricolore), elle a un fouet, un flambeau, une épée, une ceinture de dragon. Ce que Psellos dit des statuette souriantes et des flambeaux s'allumant spontanément, se rattache, directement ou indirectement, à la narration d'Eunape (Vitae philos., p. 475 Boissonade) concernant le sophiste Maxime: en sacrifiant l'encens et en chantant, il fit que la statue d'Hécate sourit et que ses flambeaux s'allumèrent⁷. La croyance aux statues animées se trouve encore dans les légendes médiévales⁸, mais Psellos se base certainement sur la tradition grecque.

¹ L'aigle: Pap. paris., l. 1332; le serpent: Pap. de Leyde (n° J 334), 5, 20; le chien: Pap. paris., l. 1884, 2646; le chat: Pap. de Leyde, 4, 2; Pap. Mimaut (Wessely, Denkschr. Wien. Akad., phil.-hist., XXXVI, 1888, p. 139 et suiv.), l. 95, 125; le corbeau: Pap. paris., l. 46; la chauve-souris: Pap. de Leyde, 11, 26, etc.

² Pap. paris., l. 2441 et suiv.

³ Pap. de Leyde, 11, 26.

⁴ Pap. paris., l. 297; Pap. de Leyde, 1, 17.

⁵ Pap. paris., l. 1332, 2577.

⁶ Porphyre: Eusèbe, Praep. evang., III, 7—13; Jamblique: Photios, Bibl., 173 b 5 Bekker.

⁷ Hopfner, ouv. cité, I, p. 216, cite les passages d'Eunape et de Psellos sans relever leur dépendance mutuelle.

⁸ Cf. G. Huet, Rev. hist. rel., XXXV, 1915, p. 193 et suiv.

VII

Quelquefois Psellos traite d'une façon sceptique de la magie et des doctrines apparentées. Dans le Panégyrique de sa mère (Sathas, V, p. 56 et suiv.), il dit qu'il ne croit pas aux signes secrets (*χαρακτῆρες*), aux symboles (*συνθήματα*), à l'entrée de l'esprit (*εἴσορσις*), à la descente des corps célestes, à la divination par les oiseaux et en d'autres divinations. Il connaît «l'art hiératique», mais il l'a rejeté. Il connaît les forces secrètes des pierres et des herbes, mais il ne s'en sert pas. Il déteste les moyens préservatifs (*φυλακτῆριον*), tels que les diamants et les coraux, il déteste les statues, les purifications, les noms, les mouvements divins (*θεοφόρητοι κινήσεις*) et toute la doctrine chaldéenne.

Partout ici il s'agit des notions de la magie ancienne. Porphyre (chez Jamblique, De myst., III, 13) parlait de l'entrée de l'esprit, et Jamblique (De myst., I, 12; VI, 6) des noms sacrés et des symboles (*συνθήματα*) unissant le prêtre avec le dieu. Proklos (In Tim., 240 A) disait que les signes et les noms secrets animaient les statues; lui aussi parlait des symboles, des moyens préservatifs (In Remp., II, p. 212, 28) et de l'entrée de l'âme dans le corps (ibid., II, p. 353, 4). On attribuait au diamant et au corail le pouvoir magique¹.

Dans la Chronique (Sathas, IV, p. 204), Psellos raconte qu'il s'occupait de toutes les sciences, mais qu'il ne se servait d'aucune qui fût défendue. Il condamne ceux qui établissent la «vie de souffle» (*ἡ πνευματικὴ ζωή*). Il dit qu'il en fut détourné, non par la science, mais par la puissance divine. Dans l'épithaphe de Xiphilin (Sathas, IV, p. 459), il se moque de la terminologie des Oracles chaldéens et il met la science au-dessus d'eux. Dans un discours aux élèves (Boissonade, p. 152), il condamne «la tératurgie et la tératologie» de Proklos et il réproouve le démon de Socrate.

D'une façon énergique et ingénieuse, Psellos rejette la croyance aux démons dans son court traité sur Babutzikarios² (Sathas, V, p. 571 et suiv.). On y lit que ce démon a son origine dans le

¹ Pline, Nat. hist., XXXII, 23.

² Suidas, s. v. Ἐπιάλτης, identifie Babutzikarios avec Ephialtes (cauchemar).

babillage grec, que, dans les poèmes orphiques¹, il y avait un démon féminin de nuit, Babo (cela veut dire Baubo), et que de celui-ci les gens timides firent le démon Babutzikarios. Psellos avait un serviteur, homme sot, bavard, qui avait des visions nuit et jour. Il racontait beaucoup et, parce qu'il était poltron, il exagérait. La cause en était la maladie du corps et de l'âme: les yeux ne voient pas clairement, et ce qu'ils souffrent au dedans, ils le projettent au dehors. Ainsi la maladie est appelée démon. On parle de lui à Noël, car, dans ces fêtes, les gens se fréquentent la nuit et souffrent de cette maladie. Voici que Psellos explique par l'hallucination malade l'origine des idées sur les démons.

D'une manière analogue, bien que moins énergique, Psellos traite du démon féminin Gillo (Sathas, V, p. 572 et suiv.). Il ne croit pas qu'elle soit un démon ou un homme se transformant en un animal, car l'homme ne peut se changer ni en animal, ni en démon, ni en ange. Les vieilles femmes racontent que Gillo pénètre chez les enfants et qu'elle leur suce la vie. Il semble que Psellos ne croie pas à cette histoire de femmes.

VIII

Nous avons terminé l'analyse de la doctrine démonologique de Psellos. Nous avons vu que cette doctrine présente un système ferme et bien fondé. Son point de départ est la démonologie de Porphyre. Nous avons montré maintes analogies des exposés de Psellos, notamment des exposés physiologiques et psychologiques se trouvant dans le Timothée, avec les idées de Porphyre. A côté de Jamblique et de Proklos, Psellos nomme Porphyre parmi les écrivains s'occupant de la démonologie (Opin., 1, 877 A). Les ouvrages de Porphyre, il les déclare (Accusation de Kérullarios, 26; 29) comme la source principale de l'erreur de Kérullarios. Il dit (ibid., 26) qu'on avait ordonné de les brûler; il est possible que ce fût pour leur doctrine démonologique. Une fois Psellos prétend (Sathas, V, p. 572) avoir cherché des renseignements sur le démon Gillo dans les livres prestigieux (*ἀγνοτικά*) de Porphyre.

¹ Frag. 53 Kern.

Quel ouvrage de Porphyre avait été la source principale de Psellos, on ne le sait pas. J. Dräseke (*Zeitsch. f. wissenschaft. Theol.*, XLVIII, 1905, p. 257) a jugé que Kérullarios avait été séduit par la Philosophie des oracles de Porphyre. Nous aussi avons trouvé plusieurs analogies entre les exposés de Psellos et les fragments de cette œuvre. Toutefois Porphyre pouvait répéter ses idées même dans d'autres ouvrages. Il est bien naturel que Psellos ait puisé dans Porphyre ses renseignements sur les démons. Il y a puisé autre part¹, et Porphyre, comme le dit Eusèbe (*Praep. evang.*, IV, 6, 2) s'occupait des démons plus qu'un autre; Eusèbe (*l. c.*) l'appelle «ami des démons» et Augustin (*De civit. d.*, X, 27) «prédicateur et messenger des démons.»

Outre Porphyre, Psellos puisait encore dans Proklos; dans l'Accusation de Kérullarios (13), il cite son exposé sur les visions causées par les démons matériels, et nous avons trouvé plus d'une analogie avec ses idées. Mais nous n'avons pas trouvé beaucoup d'analogies avec Jamblique que Psellos cite aussi parmi les écrivains démonologiques (*Opin.*, 1, 877 A). La classification des démons, correspondant avec celle d'Olympiodore, ne confirme pas d'une manière certaine que Psellos se soit servi des ouvrages de ce dernier; il pouvait trouver cette classification chez un prédécesseur d'Olympiodore, chez Porphyre ou Proklos. Grâce à leur intermédiaire, il fit même la connaissance de maintes pratiques magiques grecques: de là viennent des analogies entre ses exposés et les papyrus magiques. A côté des néo-platoniciens, Psellos s'appuyait naturellement sur la Bible et sur quelques Pères de l'Église, surtout sur Basile. Il n'était pas difficile de combiner les opinions démonologiques néo-platoniciennes avec celles de la Bible et des écrivains ecclésiastiques, leur source étant fréquemment la même, c'est-à-dire la démonologie orientale. Il est à noter que Psellos n'a pas emprunté grand'chose à la croyance populaire de son temps.

On peut discuter dans quelle mesure Psellos lui-même croyait aux démons. Bien sûr, il s'y intéressait beaucoup comme Kérullarios et d'autres. S'il dit qu'il abandonna les sciences occultes, non par la science, mais par la puissance divine (voir p. 54), on

¹ Voir Zervos, *ouv. cité*, p. 161, 176, 183, etc.

en peut douter. Il aurait plutôt craint la persécution, car ses ouvrages le rendaient suspect. Son esprit scientifique lui aussi pouvait le détourner de la croyance aux démons, comme cela résulte nettement de son traité sur Babutzikarios. Dans sa démonologie comme dans sa vie, Psellos était inconstant, changeant comme un démon.

Les écrits et les méditations démonologiques de Psellos révèlent le vif intérêt qu'on prenait aux démons à Byzance, intérêt dont d'autres symptômes sont la diffusion de la secte d'Euchites et le procès contre les moines de Chio et contre Kérullarios. Dans son Accusation de ce patriarche (29), Psellos met en parallèle les erreurs de celui-ci et de ses protégés avec les erreurs des Euchites, avec la doctrine chaldéenne et celle de Porphyre. En effet, la lecture des œuvres de Porphyre et l'expansion des sectes orientales contribuaient à la diffusion de la croyance aux démons à Byzance aux X^e et XI^e siècles: celle-là influait sur les hommes instruits, celle-ci sur le peuple. Bien entendu, la croyance démonologique trouva un terrain préparé par le christianisme, notamment par son élément juif, et par la nature humaine elle-même: l'homme croit toujours en des êtres qui sont plus puissants et qui pourtant lui ressemblent. Dans ce même temps, en Occident se répand également la croyance aux démons. Le Canon *episcopi* parle du nombre immense de ceux qui furent séduits par le diable. Au XI^e siècle, le moine de Ratisbonne, Otloh, a des visions du diable¹. Un intéressant pendant à Kérullarios était son contemporain, Adelbert, archevêque de Brême-Hambourg, qui fréquentait les sorciers et les prophètes, qui voulait arriver au patriarcat du nord et renouveler l'âge d'or². C'est la semence d'où germèrent, quelques siècles plus tard, le culte de Satan et l'inquisition des sorciers.

¹ CXLVI, 354 B et suiv., Migne.

² Adam, *Gesta Hammaburg.*, III, 35 et suiv. (*Mon. Germ. Hist.*, script., VII, p. 349 et suiv.).

Remarque. J'ai développé les idées principales de la présente étude au II^e Congrès international des Études byzantines à Belgrade (avril 1927). La rédaction française du livre est due à M^{me} I. Svoboda et à M. J. Duflot que je remercie beaucoup.

K. S.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
I	
Écrits démonologiques de Psellos: Timothée, Opinions, sur la Divination, Interprétation des Oracles chaldéens, Accusation de Kérullarios, sur Babutzikarios et Gillo	3
II	
Sens du mot «démon»: la destinée, l'intermédiaire entre le dieu et l'homme, l'ange déchu	5
III	
Classifications des démons dans le Timothée et dans les Opinions. — Source de ces classifications: Olympiodore, Proklos, Jamblique, Porphyre. — Traces de la classification des démons suivant leur séjour, dans la littérature mystique et dans les papyrus. — Origine de cette classification	7
IV	
Le corps des démons. — La différence d'avec le corps des anges. — Nature, subtilité, invisibilité, forme, variabilité, sensibilité, nourriture, faculté génératrice, destructibilité	17
V	
Bons et mauvais démons. — Lâcheté, ruse, impudeur des démons. — Visions qu'ils causent; leur langue et leur divination. — Attaques des démons matériels. — Maladies causées par eux. — Polémique contre des médecins. — Les démons punissants	29
VI	
Comment on chasse un démon. — Comment le dompter. — Sacrifices aux démons. — Le «pacte» chaldéen. — Evocation des démons. — Initiation au culte démoniaque. — Divers procédés de divination. — Visions envoyées par les démons. — Les mystères. — La magie	40
VII	
Doutes de Psellos sur les sciences occultes. — Explication naturelle de la croyance aux esprits	54
VIII	
Sources de la démonologie de Psellos. — Croyance aux démons à Byzance et en Occident	55

SOMMARIE TCHÈQUE.

V ý t a h.

I. — Psellos pojednával soustavně o démonech v dialogu „Timotheos čili o démonech“ (*Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων*) a v kratším spise „Mínění Řeků o démonech“ (*τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσι Ἕλληνες*). Doplněkem tohoto spisku je pojednání „O věštění z lopatky a z letu ptáků“ (*περὶ ἀμοιβλατοσκοπίας καὶ ὀλινοσκοπίας*). Zmínky o démonech jsou též v Psellově výkladu chaldejských věštek, v jeho obžalobě patriarchy Kerullaria, v pojednáních o démonech lidové víry Babutzikariovi a Gillo, i jinde.

II. — Slovo „démon“ má u Psella — tak jako u starověkých spisovatelů — různé významy: značí osud, zvláště osud nepříznivý, nebo prostředníka mezi bohy a lidmi, nebo padlého anděla.

III. — Psellos třídí demony dvojnásobem, jednak podle místa, kde žijí (démoni ohně, vzduchu, země, vod, podzemí, démoni „nenávidící světla“), jednak podle stupně jejich duševnosti (démoni podstaty duchové, démoni podstaty duchové nebo rozumové, démoni podstaty rozumové, démoni podstaty rozumové nebo nerozumné, hmotní démoni podstaty nerozumné. Obojí toto třídění je původu novoplatonského: obojí, s nepatrnými obměnami, jež mohou pocházeti od samého Psella, nacházíme v Olympiodorových komentářích Platonova Alkibiada I. a Faidona. Arci je možné, že Psellos nečerpal přímo z Olympiodora, nýbrž z některého staršího novoplatonovce, Porfyria, Jamblicha nebo Prokla, u nichž jsou vskutku zřetelné stopy obojího třídění. První třídění (podle pobytu démonů) se vyskytuje též v mystické literatuře a v magických papyrech; zárodek jeho jest již v Platonově Timaiu.

IV. — Psellos soudil, že démoni i andělé mají těla, ale že tělo démonů je zcela temné a hmotnější než tělo andělů; bylo to mínění některých (ne všech) křesťanských spisovatelů. Dále dokazoval, že tělo démonů je vzdušné neb ohnivé, jednoduché, jemné,

většinou neviditelné, okrouhlé neb podlouhlé, proměnlivé, citlivé, že se živí potravou, že může ploditi a že hyne. Zvláště podrobně mluvil o proměnlivosti a citlivosti démonů. Proměnlivost démonů vysvětloval jejich obrazností: mohou měniti své tělo podle svých představ, jež nejsou arci u všech démonů stejně rozmanité. Citlivost démonů vysvětloval tím, že mají tělo dechové a že citění i vnímání je prostředkováno dechem. Výklady ty pocházejí od Porfyria.

V. — Podle Psella vyšší démoni jsou stateční, nižší jsou zbabělí. Vyšší démoni jsou úskoční, chtějí rozkoši, nabádají k hříchu, sesílají klamně vidiny, věští, ale většinou lživě. Nižší, hmotní démoni vstupují do lidských těl a působí tam křeče, nemoci a oněmění, anebo mluví skrze člověka, jehož posedli. Psellos tu zase následuje Porfyria a vedle toho čerpá z představ židovsko-křesťanských.

VI. — Podle Psella lze zahnat demony modlitbou, postem, hrozbou, zbrání. Lze je také podmaniti, aby nám sloužili. Psellos popisuje oběti přinášené démonům, vyvolávání démonů, zasvěcení v jejich kult, různé způsoby věštění, sesílání vidin a některé prostředky kouzelné. Pro jeho výklady lze naléztí obdoby v starověké literatuře, zvláště ve spisech novoplatonských a v magických papýrech; méně čerpal Psellos z pověry své doby.

VII. — Na některých místech svých spisů se odřiká Psellos všech tajných věd a jednou dokonce vykládá vznik víry v strašidla chorobnou halucinací.

VIII. — Základem Psellovy démonologie jsou názory Porfyriovy; méně těžil Psellos z ostatních novoplatonovců. Vedle toho se opíral o Bibli a o křesťanské spisovatele, někdy i o lidovou pověru. Démonologické výklady Psellovy jsou dokladem živého zájmu o demony v Byzanci XI. století; v téže době vzrostl zájem ten i na Západě.