

Svoboda, Karel

**[Bons et mauvais démons ...]**

In: Svoboda, Karel. *La Démonologie de Michel Psellos*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1927, pp. 29-40

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/126512>

Access Date: 21. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## 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. Tatién (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 païens<sup>1</sup>, juifs<sup>2</sup> et chrétiens<sup>3</sup>.

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.

<sup>1</sup> Plutarque, Dion, 2; Olympiodore, In Phaedon., p. 176, 23.

<sup>2</sup> Livre de la Sagesse, 2, 24.

<sup>3</sup> 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 abst.*, 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'*Avesta*<sup>1</sup>; là aussi est l'idée que chaque péché a son démon<sup>2</sup>. Chez les Grecs, Porphyre (*Ad*

<sup>1</sup> Cf. Chantepie de la Saussaye, (A. Bertholet, E. Lehmann), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Aufl., Tübingen, 1925, II, p. 231. — <sup>2</sup> *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 Babyloniens<sup>1</sup>, les Perses<sup>2</sup>, les Indes<sup>3</sup> 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.

<sup>1</sup> Cf. Chantepie de la Saussaye, ouv. cité, I, p. 575.

<sup>2</sup> Ibid., II, p. 232.

<sup>3</sup> 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 (*διάντοντες*), 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 souffles (*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 (*φαντασμοί, φαντάσματα*) causées par les démons, étaient mentionnées par les Pères de l'Eglise<sup>1</sup> et par les néo-platoniciens<sup>2</sup>, 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-

<sup>1</sup> Tatién, Adv. Graec., 14; Athénagoras, Pro Christ., 27; Eusèbe, Praep. evang., VI, pr. 1; Athanase, Vita Anton., 13, 22 et suiv.

<sup>2</sup> 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 B C) 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 (*μορφωτικώς*), 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° 121<sup>1</sup>, 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 ecclésiastiques<sup>2</sup> pensaient de même sur la divination des démons.

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

<sup>2</sup> 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) oppoisaient 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 (*ροερά 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 gens<sup>1</sup>. Suivant Procope (De bellis, III,

<sup>1</sup> 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 eaux<sup>1</sup>.

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 Egyptiens<sup>2</sup>, les Babyloniens<sup>3</sup>, les Perses<sup>4</sup>, les Japonais<sup>5</sup>, 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 *δαιμονᾶν, κακοδαιμονᾶν, 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 Évangiles (*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 Évangiles, 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.

<sup>1</sup> Voir J. Máchal, *Bájesloví slovanské*, Prague, 1907, p. 106 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. Chantepie de la Saussaye, *ouv. cité*, I, p. 489.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 575.

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, p. 232.

<sup>5</sup> *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 entraient dans le corps avec la nourriture et qu'ils y excitaient le souffle de désir (*τοῦ πνεύματος τῆς ὀρέξεως ὁρμή*). 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 Eunaïpe, 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 bain<sup>1</sup>.

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 Rezepte 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

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

(Eusèbe, *Præp. evang.*, V, 8, 12) que le souffle s'écoulait de la puissance céleste, entrait 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*, I et suiv.). Il réprouvait (l. c.) les purifications (*καθαρμοί*) et les incantations (*ἐπαοιδαί*), 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 (I, 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 laidceurs 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 Kemp.*, 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 Testament<sup>1</sup> et chez les écrivains ecclésiastiques<sup>2</sup>. 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

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

<sup>2</sup> 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, XI, VI, 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.