

LES DEUX DÉMONS PERSONNELS DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET LATINE

Dans le système philosophique du monde, que Virgile met dans la bouche d'Anchise, au chant sixième de l'*Énéide*, une formule assez singulière arrête les commentateurs. Le poète vient de nous montrer les âmes après la mort, purifiées de leurs fautes par diverses sortes de supplices, et il ajoute : *Quisque suos patimur Manes* « Chacun de nous subit ses Manes » (VI, v. 743).

Salomon Reinach pensait avec raison que l'intention de Virgile est de substituer à l'idée d'un enfer impersonnel, où des châtiments sont imposés en quelque sorte du dehors aux âmes coupables, celle d'un enfer personnel, où l'âme est punie en somme par elle-même, par le propre degré de sa faute¹. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille considérer *suos Manes* comme un accusatif de relation et le traduire avec Reinach, « selon le degré de souillure de nos âmes ». Une telle interprétation paraît grammaticalement bien forcé avec l'emploi absolu de *patimur* qu'elle paraît comporter : *patis* signifierait, à lui seul, « subir des châtiments ». En outre, si elle rend raison, jusqu'à un certain point, du sens profond de ces mots, il n'en va peut-être pas tout à fait de même de leur sens littéral, et avec Virgile, poète non moins que philosophe, il n'y a pas lieu de sacrifier l'un à l'autre. Il y a ici une idée et une image, une idée morale et philosophique et une image religieuse.

Cette image, M. Norden a su la retrouver après Maas dans le commentaire de Servius² : Servius propose tour à tour deux sens pour les mots qui nous occupent³. *Manes* désignerait les

1. *Revue archéologique* Série III, XXXIX (1901), p. 231 sq. (= *Mythes, cultes et religions*, II, p. 135-142).

2. Maas, *Orpheus*, p. 231 ; Norden, VI. *Buch*, 2^e éd., p. 33 sq.

3. *Quisque suos patimur manes* : supplicia quae sunt apud Manes, ut si quis dicat : « iudicium patimur » et significet ea quae in iudicio continentur. Est et aliud uerius. Nam cum nascimur, duos genios sortimur ; unus est qui hortatur ad bona, alter qui deprauat ad mala. Quibus adsistentibus post mortem aut adscri-mur in meliorem uitam, aut condemnamur in deteriore ; per quos aut uacationem meremur, aut reductum in corpora. Ergo « Manes » genios dicit quos cum uita sortimur.

J109 208
BOYANC?, P.
1935

LES DEUX DÉMONS PERSONNELS DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET LATINE

Dans le système philosophique du monde, que Virgile met dans la bouche d'Anchise, au chant sixième de l'*Énéide*, une formule assez singulière arrête les commentateurs. Le poète vient de nous montrer les âmes après la mort, purifiées de leurs fautes par diverses sortes de supplices, et il ajoute : *Quisque suos patimur Manes* « Chacun de nous subit ses Manes » (VI, v. 743).

Salomon Reinach pensait avec raison que l'intention de Virgile est de substituer à l'idée d'un enfer impersonnel, où des châtiments sont imposés en quelque sorte du dehors aux âmes coupables, celle d'un enfer personnel, où l'âme est punie en somme par elle-même, par le propre degré de sa faute¹. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille considérer *suos Manes* comme un accusatif de relation et le traduire avec Reinach, « selon le degré de souillure de nos âmes ». Une telle interprétation paraît grammaticalement bien forcée avec l'emploi absolu de *patimur* qu'elle paraît comporter : *pati* signifierait, à lui seul, « subir des châtiments ». En outre, si elle rend raison, jusqu'à un certain point, du sens profond de ces mots, il n'en va peut-être pas tout à fait de même de leur sens littéral, et avec Virgile, poète non moins que philosophe, il n'y a pas lieu de sacrifier l'un à l'autre. Il y a ici une idée et une image, une idée morale et philosophique et une image religieuse.

Cette image, M. Norden a su la retrouver après Maas dans le commentaire de Servius² : Servius propose tour à tour deux sens pour les mots qui nous occupent³. *Manes* désignerait les

1. *Revue archéologique* Série III, XXXIX (1901), p. 231 sq. (= *Mythes, cultes et religions*, II, p. 135-142).

2. Maas, *Orpheus*, p. 231 ; Norden, VI. *Buch*, 2^e éd., p. 33 sq.

3. *Quisque suos patimur manes* : supplicia quae sunt apud Manes, ut si quis dicat : « iudicium patimur » et significet ea quae in iudicio continentur. Est et aliud uerius. Nam cum nascimur, duos genios sortimur ; unus est qui hortatur ad bona, alter qui deprauat ad mala. Quibus adsistentibus post mortem aut adscribimur in meliorem uitam, aut condemnatur in deteriore : per quos aut uacationem meremur, aut reductum in corpora. Ergo « Manes » genios dicit quos cum uita sortimur.

châtiments infernaux, *supplicia quae sunt apud Manes*, ou plutôt, car Servius penche pour cette seconde interprétation, les Manes sont les deux génies qui nous échoient à notre naissance ; l'un nous exhorte au bien, l'autre au mal. Après la mort, selon que nous avons obéi à l'un ou à l'autre, nous sommes admis à une vie meilleure, ou condamnés à une vie plus mauvaise, et c'est ce que veulent dire les mots mystérieux : *Quisque suos patimur Manes*.

Il n'y a pas là, comme le pensait M. Reinach, une imagination plus ou moins bizarre de Servius. Norden montre fort ingénieusement qu'il suffit de traduire en grec l'expression de Virgile. On obtient ainsi Τὸν ἑαυτοῦ ἑκαστός τις δαίμονα πάσχομεν et nous sommes ramenés presque à une formule du *Phédon*¹. Dans le mythe célèbre que Socrate mourant conte à ses disciples, le mort est emmené par son démon en un certain lieu ; l'âme coupable y est châtiée et subit de nombreux tourments, πόλλα πάσχει. Platon ne précise pas davantage ; mais dans le mythe apparenté du *Démon de Socrate*, Plutarque achève de nous renseigner². Chaque âme est punie précisément par son démon, et plus étroitement elle s'est unie au corps, plus dure est la purification. On peut vraiment dire d'elle qu'« elle subit son propre démon ».

Un document religieux très important confirme, croyons-nous, l'interprétation de Norden et montre que Virgile emprunte ses images à une religion vivante. Il s'agit de la *Laudatio Turiae*, éloge funèbre d'une dame romaine par son mari, qui peut être daté d'environ 746 à 752, soit d'une date de peu postérieure à la mort de Virgile³. Les derniers mots en sont : *Te di manes tui ut quietam patiantur atque ita tueantur opto*. Ici, comme chez Virgile, les Manes sont en quelque mesure distingués de l'âme du mort elle-même ; ils sont des divinités qui ont leur existence propre. Mais ils ne sont pas pour autant ce qu'ils semblent avoir été à l'origine, la masse indistincte des âmes ou des divinités infernales. Ici, comme chez Virgile, le possessif précise qu'ils sont attachés à chaque individu. Il y a là une conception des Manes extrêmement importante, et à laquelle nous croyons que l'histoire de la religion romaine n'a pas assez prêté attention. Quand une inscription emploie *Manibus* avec le génitif du nom du mort, on interprète qu'à la dédicace vague du *Dis manibus*, aux morts

1. *Phédon*, p. 107 D sq.

2. *De genio Socratis*, 22, 592 B-C.

3. CIL VI 1527 et 31670 = Dessau, *Inscr. sel.* n° 8393.

en général, ou aux divinités infernales se substitue la dédicace au mort lui-même. Nous croyons que c'est simplifier beaucoup les choses, et que la *Laudatio Turiae* nous prouve avec une irréfutable clarté qu'au moins en certains cas, les *Manes* de quelqu'un ne se confondent pas entièrement avec son âme et ont avec elle exactement le rapport du *daimôn* avec l'âme chez les Grecs. Nous citerions volontiers encore à cet égard une inscription donnée par Dessau où l'époux d'une morte se plaint auprès des *Manes* de cette dernière et auprès de *Dis pater*¹. Le pluriel *reddite* montre irréfutablement que c'est aux uns comme à l'autre qu'il demande de le rendre à son épouse. Les *Manes* de la morte ne se confondent donc pas avec elle. Que sont-ils exactement ? Les idées restent flottantes, puisqu'une autre inscription parle à la fois des *Manes* et du génie d'un mort².

Mais ce qui rend la *Laudatio Turiae* précieuse pour nous, ce n'est pas seulement la personnalité distincte des *Manes*. C'est aussi la prière qui leur est adressée indirectement. Qu'ils veuillent bien laisser en repos l'âme de la morte et lui donner cette marque de sollicitude. C'est donc qu'ils veillent sur elle, mais c'est aussi qu'ils pourraient la châtier. Nous sommes replacés par là, comme l'a très bien vu Warde Fowler dans le beau chapitre de son livre qu'il consacre à ce qu'il appelle le mysticisme romain, dans le même milieu religieux que le sixième chant de l'*Énéide*³. La vie est suivie d'une expiation, dont on demande aux *Manes* de Turia d'exempter leur maîtresse. Le meilleur commentaire à donner du rôle qui leur est ainsi reconnu nous est donné par Servius : « per quos (*Manes*) aut *uacationem* meremur... », *uacationem*, c'est-à-dire le repos, et plus précisément encore l'affranchissement du cercle de la nécessité⁴.

Nous voyons ainsi avec Norden dans les *Manes* du passage virgilien le démon attaché à la personne de chacun. Il faut souligner que du reste cette équivalence des *Manes* au *daimon* de la

1. 8190 : *dis Manibus Meniae Sophes | C Maenius Cimber coniugi sanctissimae | et conseruatrici, desiderio spiritus mei, | quae vixit mecum an. XXIX menses II, dies XIII, | quod uixi cum ea sine querella, | nam nunc queror apud manes eius et flagito | Ditem, aut et me reddite coniugi meae, quae | mecum uixit tan (sic) concorde (sic) ad fatalem diem. | Mevia Sophe, impetro si quae sunt Manes, ne | tam scelestum discidium experiscar diutius. | Hospes, iam post obitum sit tibi (sic) terra levis, ut tu | hic nihil laeseris, aut si quis laeserit, nec superis | comprobetur nec inferi accipiant, et sit ei terra grauis.*

2. Dessau, 8049.

3. *The religious experience of the Roman people*, in-8°, Londres, 1922, p. 389.

4. Sur le cercle de la nécessité, voir J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1927, pp. 271 et sq. Sur notre passage du VI^e chant, voir le même ouvrage, p. 274, note 2.

théologie grecque est bien attestée par ailleurs, et n'est pas comme pourrait donner à le croire le commentaire de Norden, une singularité virgilienne¹. Lucain, Apulée, Martianus Capella identifient, chacun à sa manière, les Manes avec les âmes des morts qui peuplent l'espace infralunaire (espace où sont situés, comme l'a montré Norden, les châtiments du purgatoire virgilien), c'est-à-dire comme le disent expressément Apulée et Martianus Capella avec les « démons » de la théologie grecque². Ce qui appartient en propre à Virgile c'est à notre sens de distinguer dans une certaine mesure le démon et l'âme. Mais tous ceux qui sont familiers avec la démonologie antique conviendront que les rapports du démon personnel et de l'âme restent toujours à la fois très imprécis et très étroits ; ils sont toujours plus ou moins identiques et plus ou moins différents. S'il est un domaine religieux où il est dangereux de vouloir faire jouer une trop stricte logique, c'est bien celui-là.

Le démon ? disons-nous avec Norden. Platon, Plutarque ne parlent, en effet, l'un et l'autre que d'un démon qui est chargé de punir l'âme. Mais *Manes* est un pluriel et Servius nous parle de deux démons. Virgile, par le choix de cette forme qu'il préfère à l'équivalent plus ordinaire pour le grec δαίμων qu'est *genius*³, ne veut-il pas nous suggérer l'idée de cette dualité ? Il nous paraît important de constater que, même dans l'usage courant, le pluriel *Manes* n'était point assimilé à un simple pluriel grammatical comme *castra*. Nous en voyons la preuve, non dans la forme de singulier *Manem* attestée chez Apulée, mais dans la traduction grecque attestée aussi bien pour les textes littéraires que pour les inscriptions de *Manes* par δαίμονες⁴. Il nous paraît impossible, dans ces cas où δαίμονες, notons-le, est toujours suivi par le génitif du nom du mort, de ne voir là qu'une sorte de décalque maladroit et littéral de l'expression

1. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., p. 239.

2. Lucain, *Pharsale*, IX, 7 : les Manes sont qualifiés de *semidei*. Apulée, *De Deo Socratis*, XV, 153 (seul texte, à ma connaissance, où on trouve le singulier *Manem* ; l'âme est un Mane, quand on ne sait si le mort a été bon ou mauvais). Martianus Capella, *Nuptiae Merc. et Philol.* II, 163 : Manes igitur hic tam boni quam truces sunt constituti, quos ἀγαθούς et κακούς δαίμονας memorat Graia discretio. (Nous comptons revenir plus longuement sur la démonologie latine de ce dernier, dont la source n'est, croyons-nous, ni Varron, ni Apulée, malgré quelques rapports avec ces deux auteurs.)

3. Wissowa, *op. laud.*, p. 126.

4. Textes littéraires : Philon le Juif, *de legat. ad Caium*, II, 555 M : πολλὰ γαίρειν φρίσας τοῖς δαίμοσιν τῆς ἀποθανούσης γυναίκας Josèphe, *Antiq.* XIII, 16, 677 ; Lucien, *de luctu*, 24 : ἔασον ἀναπαύσασθαι τοὺς τοῦ μακαρίτου δαίμονας ; Libanius, *Décl.* t. IV, p. 770 ; Lydus, *de Mensibus*, IV, 2, 29 (p. 87, Wuensch) ; cf. Lebeck, *Aglaophamus*, p. 779. Pour les inscriptions, cf. Waser, art. *Daimon*, in PW.

latine. Le pluriel grec d'un nom, dont l'usage au singulier pour qualifier le mort est si courant, ne peut s'expliquer que parce que le traducteur sentait toujours dans *Manes* sa valeur de pluriel. Virgile ne faisait-il pas de même ? Un indice très net en est dans un rite singulier de l'*Enéide*, que Warde Fowler qui le signale déclare ne pouvoir expliquer¹ : il consiste à élever deux autels aux Manes. Ce rite si remarquable n'est du reste pas une invention du poète. Nous l'avons, mentionné dans des inscriptions², et il est possible que s'il avait été connu des archéologues et des historiens, ils en auraient signalé d'autres exemples. Il convient, croyons-nous, d'attirer leur attention à ce sujet.

La conception des deux génies, qui nous échoient à notre naissance, n'est pas en effet une bizarrerie sans importance et d'époque relativement basse. Mais un nombre suffisant de textes permet de la mieux mettre en lumière.

A une époque voisine de celle de Virgile, on la rencontre très visible malgré l'expression légèrement différente chez Philon d'Alexandrie : « Dans toutes les âmes, au moment de la naissance pénètrent en même temps deux *vertus* ; l'une salutaire, l'autre nuisible. Si la première a l'avantage, la seconde en devient très faible pour servir ses propres intérêts ; si, au contraire, c'est la seconde qui l'emporte, la salutaire ne fait aucun gain ou n'en fait que de médiocres. C'est de ces vertus que le monde tout entier est lui-même l'œuvre. On leur donne encore d'autres noms : la salutaire s'appelle puissante, bienfaisante ; l'opposée s'appelle indéfinie, malfaisante. C'est pourquoi ceux qui ont reçu ou encore reçoivent du sort une nature de ce genre, deviennent immortels. Il existe une espèce formée d'un mélange des deux ; le ciel et le monde dans son ensemble ont tiré d'elle ce mélange. Mais quand le mal domine dans ce mélange, la vie s'accompagne de malheurs, de dommages, de mépris, de querelles, de guerres, de faiblesses physiques, et en même temps des autres calamités humaines, et cela dans le monde comme dans l'homme, etc. »³.

1. *Op. laud.*, p. 245, II, cf. *Aen.* III, 63, 305, etc.

2. Dessau, 8086 (Constantine) : d.m. | Antonia | Monnica | v. a. LXI o.t.b.q., | Volumnius | Felix maritae | carissime statuam et aras | *duas uno nomine* scriptas merenti constituit ; cf. CIL XII 2674 (Gaule narbonnaise, Lusias) *aras duas*... poni curavit.

3. Philon, *Quaest. in exod.* I 35 : In cunctas animas in ipsa natiuitate aduenientes ingrediuntur duae simul uirtutes, salutifera et damnifica. Si prima superans obtinet, debilis redditur contraria ad aliquid sibi prouidendum, sin autem secunda obtineat, nihil uel exiguum omnino lucrum, salutifero acquiritur. Per istas uirtutes etiam mundus uniuersus factus est Vocant autem eas aliis etiam

Nous ne pouvons malheureusement nous reporter à la traduction arménienne, d'où Aucher a traduit en latin cette œuvre perdue dans son texte grec. Mais nous pouvons, sans trop nous avancer, penser que les *virtutes* de la traduction latine devaient ici comme ailleurs correspondre à des *δυναμεις* du texte grec. La doctrine philonienne des *δυναμεις* sert d'ordinaire à établir des intermédiaires entre Dieu et le monde. Elle peut revêtir tour à tour les deux aspects, psychologique et cosmologique que nous lui voyons ici ; les *δυναμεις* sont parfois envisagés dans l'âme et parfois dans le monde ¹. D'après ceux qui l'ont étudiée, ce qui la caractérise, c'est qu'elle unit des idées philosophiques, platoniciennes et stoïciennes, avec des conceptions religieuses relatives aux démons et aux anges. Selon Zeller les forces et les anges sont des conceptions, parfois interchangeables ². Nous ne nous aventurons pas beaucoup en admettant qu'ici Philon traduit dans sa langue philosophique particulière la doctrine des deux démons qui nous échoient à notre naissance.

Il serait intéressant de pouvoir déterminer avec plus de précision, à qui, Grecs ou Orientaux, il l'emprunte. Elle se rattache d'une manière frappante à une conception dualiste de l'univers. On est obligé de constater qu'elle ne paraît pas concorder sous cette forme rigoureuse avec les diverses manières dont Philon envisage d'ordinaire cette théorie si curieuse des *δυναμεις*. On ne retrouve point dans les textes cités par Zeller et M. Bréhier un dualisme si absolu ³.

Ce dualisme nous interdit absolument de penser à une source stoïcienne. Un Posidonius, si influencé qu'il soit par Platon ou

nominibus : salutiferam potentem, beneficam ; contrariam uero immensam et damnificam (uel corruptiuam). Unde sol et luna ceterarumque stellarum situs conuenientes et ordinatae uirtutes atque uniuersum caelum ab utraque existunt. Acquiritur autem melior eorum pars quantum subigit immensam illam naturam et damnificam salutifera ista et benefica. Quapropter etiam illi qui huiusmodi sortiti sunt naturam, simul quoque postmodum sortiuntur, immortales redduntur. Verum genus temperatum est ex ambobus, a quibus etiam caelum uniuersumque mundus hoc sumpserunt temperamentum. Quando uero redundet mixtio mali, hinc uicitur afflictionibus damnis, uilitate (uel contemptu), rixa, bellis, infirmitate corporis, simul autem ceteris quoque aduersitatibus humanarum rerum, sicut in mundo uniuerso, sic etiam in homine, etc.

1. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1^{re} éd., 1908 pp. 136-157.

2. Zeller, *Gesch. der griech. Philos.*, 3^e éd., 1881, p. 364, n. 5 : « ... so dass man deutlich sieht wie die Kräfte und die Engel vollständig in einander fließen. » Cf. Joseph Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XII), Münster i. W., 1914, p. 78.

3. Notons cependant un texte, *de gig.* 4 (p. 45 Cohn), où Philon paraît bien rattacher la dualité des âmes à la dualité des démons : ὥσπερ γὰρ ἀγαθοὺς δαίμονας καὶ κακοὺς λέγουσιν οἱ πολλοὶ καὶ ψυχὰς ὁμοίως, οὕτως καὶ ἀγγέλους.

les Pythagoriciens, n'a pu professer une doctrine d'après laquelle le monde résulterait de l'union de deux puissances, l'une bonne, l'autre mauvaise. Il est presque superflu dès lors de signaler que la partie psychologique, qui fait selon nous écho à la doctrine des deux démons n'en peut, elle non plus dériver. Elle fait visiblement corps avec l'autre et ne saurait en être détachée pour les commodités de la *Quellenforschung*. Au reste, nous avons un texte formel, le passage devenu célèbre après les discussions de Norden, Reinhardt, Heinemann et quelques autres¹. Quoi qu'il faille entendre par ce démon présent en nous, une chose au moins est claire : c'est qu'il est de même nature que Dieu. Posidonius n'est donc pas la source du passage philonien.

Ajoutons, contre Norden, qu'il ne doit pas être davantage l'auteur dont s'inspire le *Quisque suos patimur Manes*. Sans vouloir entrer dans un examen d'ensemble du discours d'Anchise, nous devons constater que l'étude présente ne nous oriente guère vers Posidonius. Cela est évident, si on accepte avec Servius de voir dans les Manes, deux démons, l'un bon, l'autre mauvais. Mais cela l'est même encore si on entend seulement avec Apulée et Martianus Capella, que les Manes peuvent être bons ou mauvais, correspondre à de bons ou de mauvais démons. Or, cela au moins nous paraît impliqué par la formule même de Virgile : « chacun de nous supporte ses Manes » nous paraît vouloir dire que notre sort après la mort dépend de la qualité de nos démons, que l'un l'ait emporté sur l'autre, dans le cas où il y en a deux, ou, s'il n'y en a qu'un, qu'il ait été un bon ou un mauvais démon.

Posidonius n'est pas plus l'inspirateur de Virgile qu'il n'est celui de Philon. Où faut-il chercher les sources de ce dernier ? Avant de se retourner vers l'Orient et vers le dualisme zoroastrien, auquel plus d'un aura pensé en lisant cette page curieuse, il y aura peut-être intérêt à regarder encore un peu du côté de la

1. Frag. du Περὶ παθῶν ap. Galène, de *Hipp. et Plat. dogm.* l. V, p. 449 Müller : τὸ δὲ τῶν παθῶν αἷτιον, τοῦτ' ἐστὶ τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἐπὶσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικούντι, τῷ δὲ γείρονι καὶ ζῳώδει ποτε συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. Norden, *op. laud.* : Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, pp. 280 et sq. ; Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, pp. 19, 315. Voici ce que dit très judicieusement Von Arnim, *Plutarch über Dämon und Mantik* (Public. de l'Académie royale d'Amsterdam, XXII, 1923 : Er (le démon de P.) ist die autonome menschliche Vernunft, die weil sie mit dem göttlichen Weltvernunft wesensgleich ist, keiner Erkundungsreisen ins Jenseits bedarf, um ihre Aufgabe zu erfüllen, Uebereinstimmung (ὁμολογία) und Glückseligkeit zu geben. Mit Weissagung und übernatürlichen Wissen hat er nichts zu schaffen sondern nur mit den ethischen Forderungen des praktischen Lebens.

Grèce¹. Une des épithètes de la puissance mauvaise nous paraît caractéristique. C'est celle d'« immensa », nous y voyons une traduction du grec ἀόριστος. Or, chez les Néopythagoriciens, et chez Philon lui-même en d'autres passages, ἀόριστος qualifie la dyade qui est la matière, la monade étant l'esprit. Nous pensons donc que la source, au moins immédiate de notre texte est néopythagoricienne.

A la même école nous ramènera l'examen d'un texte où la doctrine des deux démons nous est présentée comme chez Philon avec une conception dualiste des choses. Il s'agit d'un « oracle » cité par Lydus dans le *De Mensibus*² : « Il y a deux démons par homme, et deux espèces de démons. Ils errent sans cesse à travers la terre florissante, ayant reçu de Zeus l'ordre d'habiter auprès des mortels. C'est Zeus en effet qui est le distributeur de tout, le bien et le mal, lui qui détermine pour ceux qui sont engendrés la durée de la vie, mêlant corps mortels de bons et de mauvais éléments. Celui qui adjoindrait ces démons à sa sagesse, et qui reconnaîtrait à quelles sortes d'actions ils se plaisent,

1. Il est remarquable que ce double dualisme (anthropologique et cosmologique) se retrouvera chez le Néopythagoricien Nouménios, où il revêtira la forme d'une théorie des deux âmes (cf. notamment frt. 53 Thedinga = Porphyre, ap. Stobée, *Ekl.* I, 41, 37). La théorie des deux âmes est également donnée comme hermétiste, notamment par Jamblique, *de mysteriis*, VIII, 6. Ce dualisme anthropologique (Bousset, *Hauptproblem des Gnosis*, pp. 294, 296, 361 à 369) a été accueilli avec faveur en Orient. Mais nous voudrions que notre étude fit ressortir une continuité hellénique et pythagoricienne dans sa transmission, sinon dans son origine première.

2. *De mensibus* IV, 101 (p. 141) Wuensch) :

"Οτι ὁ χρησμός φησι·
 Δοιοὶ δαίμονες εἰσι κατ' ἀνέρα· δοιὰ δὲ τούτων
 ἔθνεα· οἱ κατὰ γαῖαν αἰεὶ τεθαλυῖαν ἀλῶνται
 † παραμύμνουν μερόπεσιν ἐκ·Διὸς ἀρχῆς·
 Ζεὺς γάρ τοι δωτὴρ πάντων ἀγαθῶν τε κακῶν τε,
 ὃς καὶ τικτομένοισι χρόνον ζωῆς ἀφορίζει
 καμμίξας φαυλοῖσι καλοῖσι τε σῶμα βροτεῖον.
 Κείνους δαίμονας ὅστις ἐπὶ σοφίῃ προσέλοιτο,
 γνώμην τε σχοίῃ, ποίοις χαίρουσιν ἐν ἔργοις
 ἐσθλὰ παρ' ἐσθλοῦ δῶρα φέρων καὶ φαῦλα προφεύγων
 πάντων ἂν προφέροιτο νόῳ καὶ πράξεσιν ἐσθλαῖς

v. 2 ἀέρα, suspicatur Gu. Kroll.

v. 4 παραμύμνουν μερόπεσιν <τεταγμένοι> proposuit Gu. Kroll. [On pourrait peut-être, d'après le passage hésiodique, proposer :

παρμύμνουν μερόπέσσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς.

L'origine de la faute serait dans la substitution de l'expression ἐκ Διὸς ἀρχῆς à Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς.]

v. 5 δόθηρ, Wuensch emendait.

v. 8 προσέλοιτο Gu. Kroll.

l'emporterait sur tous par son esprit et ses actions excellentes, recueillant les dons excellents du bon démon et fuyant les dons funestes (du mauvais). »

Sur la date du *χρησμός*, nous sommes réduits aux conjectures. Ammien Marcellin traitant à propos de la mort de Julien du démon personnel mentionne des *oracula*¹. Il nous semble assez vraisemblable qu'il faut y ranger notre texte ; il devait faire partie, avec le texte de Ménandre que nous étudions plus loin, du matériel traditionnel qu'on se passait sur cette question. Il figure d'autre part en un ouvrage consacré aux choses romaines. Par malheur, nous ne pouvons pas savoir exactement à quel propos, car il fait partie d'un ensemble qui ne nous est connu que par des extraits. Toutefois, de ce que les extraits qui précèdent immédiatement celui-ci concernent la Fortune et Tychè, on est en droit de conclure qu'il devait figurer dans une discussion sur l'« eudaimonie ». Or, nous allons le voir, ce sont les Pythagoriciens, anciens et nouveaux, qui ont rattaché le plus étroitement démonologie et « eudaimonie », et qui ont pris ce dernier mot dans son sens le plus littéral, présence d'un bon démon. Les stoïciens ont affaibli la portée littérale de la formule, en transposant la notion du démon et en l'identifiant au *logos*.

Notons encore que notre oracle présente des réminiscences du texte célèbre d'Hésiode sur les gardiens. Heinze a contesté qu'il fallût voir dans les démons hésiodiques², ce que depuis Platon on a entendu par là, une classe définie d'êtres, intermédiaires entre les dieux et les mortels³. Mais ce qui importe pour nous, c'est qu'une longue tradition d'exégèse, dont la plus ancienne manifestation est dans le *Cratyle*, a donné ce sens au passage des *Travaux et des Jours*⁴. Mais qui a lu ainsi Hésiode comme un auteur sacré ? Les Pythagoriciens dont M. Delatte a mis en lumière la si curieuse exégèse⁵.

Ce qui est caractéristique de notre oracle, c'est le dualisme qui s'y fait jour. Zeus est le distributeur des biens et des maux et cela semble s'opposer mot pour mot à l'hymne célèbre du stoï-

1. Ammien Marcellin, XXI, 14, 4.

2. W. 112-125 :

τοὶ μὲν (les hommes de l'âge d'or) δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλήν
ἔσθλοί, ἐπιγθίνουσι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
οἱ ἅα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σκέτλια ἔργα
ἥερα ἑσπόμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν. Cf. aussi v. 254-255.

3. Xenokrates, Leipzig, 1892. Voir aussi Rhode, *Psyché*, trad. A. Reymond, pp. 75 sq.

4. *Cratyle*, p. 397 E.

5. *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 136.

cien Cléanthe, pour qui le bien seul vient de Zeus. Ce dualisme se reflète dans le corps lui-même qui est composé de bons et de mauvais éléments.

Le néopythagorisme ou plutôt le pythagorisme lui-même se complaisait volontiers à affirmer qu'en ce monde rien n'existe à l'état pur. Nous lisons, par exemple, dans Jamblique, en un passage qui remonte à Aristoxène de Tarente ¹ : « Pythagore a affirmé que parmi les choses qui existent, rien ne se trouve sans mélange ; mais la terre contient une part de feu ; le feu, une part d'eau et de vent. . . , en outre, l'honnête est mêlé au deshonnête, le juste à l'injuste et ainsi de suite. De ce principe, le raisonnement prend son élan dans l'une et l'autre direction. Il y a d'ailleurs deux mouvements du corps et de l'âme : l'un est irréflecti, l'autre réfléchi. » Ce texte rattache, on le voit, à cette idée que tout est mêlé dans le monde, le dualisme qui se fait jour dans l'âme humaine.

Mais que cette tendance se reflétât dans sa démonologie, nous en avons la preuve dans l'abrégé de doctrine qu'on lit dans Diogène Laërce, et qui, par l'intermédiaire d'Alexandre Polyhistor, vient de Pythagoriciens du IV^e siècle ². On y lit ce passage au premier abord assez obscur ³. « Il (Pythagore) dit que la plus grande des affaires humaines est d'incliner l'âme au bien ou au mal ; que les hommes ont l'« eudaimonie » quand une bonne âme leur échoit, mais que jamais ils (ou elles?) ne restent en repos et que le même courant ne domine pas toujours ». Pour bien comprendre ce passage, que l'abréviateur a rendu obscur, il faut le rattacher à ce qui précède immédiatement. Il a été question successivement du sort de l'âme après la mort, *des démons* ; on a déclaré que c'était à leur égard qu'on pratiquait rites de purification et rites apotropaïques, que c'était eux qui envoient aux hommes les signes de la maladie et de la santé. Bien que le mot n'ait pas été dit expressément, il résulte clairement de là qu'ils peuvent être bons ou mauvais. Mais ce passage sur les démons est suivi *immédiatement* de celui que nous avons cité plus haut. Qu'est-ce à dire ? La clé est dans le mot « eudaimonie » ⁴. Un

1. Vit. Pyth., 130. L'attribution à Aristoxène est de M. Delatte, dont nous reproduisons la traduction. *Essai sur la politique pythagoricienne*, p. 57.

2. Wellmann, *Hermes*, 1919, pp. 226-248 (Eine Pythagoreische Urkunde des IV Jahr. v. Christ.); Delatte, édition de la *Vie de Pythagore* de Diogène Laërce, Bruxelles, 1922, pp. 232 sq.

3. μέγιστον δὲ φησὶν εἶναι τῶν ἐν ἀνθρώποις τὸ τὴν ψυχὴν πείσαι ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἐπὶ τὸ κακόν. Εὐδαιμονεῖν τ' ἀνθρώπους, ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται· μηδέποτε δ' ἡρεμεῖν μηδὲ τὸν αὐτὸν ῥόον κρατεῖν.

4. Delatte, *Vie de Pythagore*, pp. 228-229; cf. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, p. 178, n. 1.

« akousma » pythagoricien, étudié par M. Delatte, demandait : « Qu'est-ce qu'il y a de meilleur ? » La réponse était : « L'eudaimonie »¹. Il y aurait là une naïveté, si le mot voulait dire seulement : bonheur, et non pas le fait d'avoir un bon démon. Il en est de même dans notre passage : « La plus grande des affaires humaines », où interviennent les démons, doit être entendue par rapport à ce qui précède : ce n'est point la mantique, ce ne sont point les mystères, ou la médecine, bien que dans tous, les démons interviennent, « c'est de pousser l'âme au bien ou au mal ».

Les mots qui suivent demandent aussi examen : « ils ne restent jamais en repos et le même courant ne domine pas toujours. » Cela s'explique par une doctrine mystique, connue par ailleurs, d'après laquelle notre monde, plus précisément la région sublunaire, est en proie à une agitation incessante, conséquence de son imperfection, à des souffles contraires qui déterminent des courants opposés. Nous lisons, par exemple, dans Sénèque, en un passage religieux de la *Consolation à Polybe*², ceci que l'auteur rapporte à ceux qui ont vu plus profondément la vérité, c'est-à-dire aux mystiques pythagoriciens : « Jetés dans cette mer profonde et tourmentée, *que des courants alternatifs dominant tour à tour*, qui tantôt nous soulève par de brusques succès, tantôt nous abat par des revers plus grands, et qui toujours nous ballotte, jamais nous ne nous arrêtons sur un sol ferme, nous sommes suspendus, agités, poussés les uns contre les autres et parfois nous faisons naufrage, toujours nous le redoutons. »

Ainsi dans l'abrégé de Polyhistor se retrouvent et l'idée que des démons particuliers poussent les âmes au bien et au mal, et la liaison de cette idée avec une conception pessimiste et dualiste de ce monde où nous vivons. Que cela ait bien appartenu à l'ancien pythagorisme, c'est ce que semble confirmer un fragment célèbre d'Empédocle, s'il est vrai qu'on y voit dans l'ancre du monde l'âme accueillie à sa naissance par des puissances démoniaques, que les noms mêmes que le poète leur donne, nous montrent comme se partageant en bonnes et en mauvaises³. « Là, il y avait la Terrestre et la Céleste qui voit au loin, la Discorde sanglante et l'Harmonie au regard sérieux, Dame Laide

1. *Etudes sur la littérature...*, p. 282.

2. IX, 6. Voir sur cette image. Cumont, *Revue archéologique*, 1918, p. 65 sq.

3. Frag. 122, Diels. Cf. Bignone, *Empedocle*, Turin, 1916, p. 492. Voir aussi Plutarque, *de Tranquillitate animi*, 15, p. 474 B, qui d'après ce passage, affirme qu'Empédocle reconnaît l'existence de δῖτται μοῖραι καὶ δαίμονες.

et Dame Belle, Dame Pressée et Dame Lente, Vérité pleine d'amour et Ignorance aux yeux noirs. »

D'autres textes concernent plus expressément encore le doctrine des deux démons et semblent nous orienter dans la même direction. A Rome, Lucilius l'exposait dans ses *Satires* et déclarait l'emprunter à Euclide le Socratique¹. Ainsi à l'époque où Platon nous parlait dans le *Phédon* de ce démon qui échoit à chacun une autre conception apparentée, mais différente, parlait de deux démons. Le *Phédon* est tout imprégné d'influences pythagoriciennes, mais Platon modifie très librement ce qu'il emprunte. Peut-être sa doctrine du démon personnel est-elle une adaptation d'une doctrine qui se trouvait plus fidèlement mentionnée dans les dialogues d'Euclide et qui connaissait, elle, deux démons. Ce qui le suggérerait, c'est que dans les siècles suivants, la doctrine des deux démons a suscité par son dualisme même des objections et des polémiques.

Car c'est d'une polémique véritable que nous trouvons l'écho dans des vers de Ménandre ; ils nous ont été conservés par des voies différentes², et cela est sans doute dû à l'intérêt qu'ils suscitaient chez ceux qui se posaient la question du démon personnel : « Chacun reçoit à sa naissance à ses côtés un démon, pour être le mystagogue de sa vie : un bon démon, car il ne faut pas croire qu'il y a un mauvais démon, qui nuit à la vie des mortels... ». Ménandre fait allusion, pour la combattre, à la croyance que nous avons deux démons. A qui en a-t-il ? il nous est donné comme un élève de Théophraste³ et nous supposerions volontiers qu'il vise autant une opinion philosophique qu'une croyance populaire. Parmi les élèves de Platon, il y en avait un, à qui un Péripatéticien pouvait s'en prendre en cette matière. C'est Xénocrate. Il s'était beaucoup occupé des démons, au point que Heinze dans un livre devenu classique, a voulu faire de lui le créateur véritable de la théorie, que philosophes et théologiens se transmirent ensuite à leur sujet. A notre sens, son rôle a été bien

1. Censorin, *de die natali*, Ch. 3, 3 : « nonnulli binos genios in his dumtaxat domibus quae essent maritae colendos putauerunt ; Euclides autem Socraticus duplicem omnibus omnino nobis genium dicit adpositum, quam rem apud Lucilium in libro satyrarum XVI licet cognoscere. » La source nous paraît être Granius Flaccus et son livre sur les *Indigitamenta* : il est mentionné deux lignes plus haut ; et il est encore question d'*indigitamenta* quelques lignes plus loin ; nous avons un extrait de cet ouvrage. Granius Flaccus nous reporte à la génération antérieure à celle de Virgile (= édition des frag. de Lucilius de F. Marx, I, p. 36 (Sat. XVI), frag. 518.)

2. Plutarque, *Moralia*, p. 474 B, Ammien Marcellin, *loc. laud.* ; frag. de Julien d'Halicarnasse publié par Usener, *Rheinisches Museum*, IV, 1900, p. 334.

3. Pamphile, ap. *Diog. Laert.* VII, 37.

plutôt d'accentuer les emprunts que Platon avait en cette matière fait au pythagorisme. Nous trouvons, en effet, chez lui, cette même théorie de l'eudaimonie, que l'extrait de Polyhistor, confirmé par un akousma, nous a permis d'attribuer aux philosophes italiens. Pour Xénocrate, nous sommes heureux ou malheureux, selon que notre démon est bon ou mauvais¹. Il nous paraît vraisemblable que c'est à lui que s'en prend le disciple de Théophraste dans les vers célèbres que nous avons cités.

L'histoire des idées est souvent plus qu'on ne pense un recommencement. Bien des siècles après, nous rencontrons chez les Néoplatoniciens, une critique de la doctrine des deux démons, qui nous montrent ces penseurs adoptant une position différente de celle de Xénocrate et très analogue à celle de Ménandre. Il s'agit de deux scholies d'Olympiodore, qui se rapportent justement au célèbre passage de *Phédon*². Olympiodore, dans l'une combat l'idée qu'il y ait plusieurs démons attachés à chaque âme. Les raisons qu'il donne de sa négation sont que s'il en était ainsi, le nombre des démons serait plus grand que celui des âmes, et que le caractère *un* de la vie exige un seul démon : les deux objections semblent bien montrer que pour cet auteur, âme et démon se confondent plus ou moins, comme démon et *logos* pour les Stoïciens. La seconde scholie vise plus précisément la théorie de deux démons, l'un bon, l'autre mauvais. Si Olympiodore la combat, ce n'est point pour la haute raison religieuse et morale qui inspirait Ménandre : c'est parce que le mauvais démon ne saurait avoir de lien naturel avec l'âme, puisqu'il peut en être expulsé par la philosophie et la théurgie. Olympiodore ne nie pas qu'il y ait de mauvais démons : il conteste qu'on nous en ait octroyé un à chacun de nous à titre personnel !

Il nous est difficile de voir si Olympiodore combat un adversaire déterminé. Cependant, on pourrait penser au Néopythagoricien Nouménios qui, comme nous le signalons plus haut, exposait très fortement le dualisme du bien et du mal au sein de la

1. Stob. Serm. 104. 24.

2. Olympiodore in *Platonis Phaedonem*, p. 190-191 (Norvin) :

"Οτι οὐδὲ πλείους δαίμονες τῆς μιᾶς ἐπιστατήσουσιν. Ἔσται γὰρ ὁ τῶν δαιμόνων ἀριθμὸς πλείων τοῦ τῶν ψυχῶν, καὶ ὁ εἷς χαρακτήρ τοῦ βίου ἓνα τὸν δαίμονα ἀπαιτεῖ. Καὶ εἰ πλείους, ἢ καθ' ἓν εἶδος τὸ κοινόν, ὥστε εἷς ὁ κατὰ κοινόν εἰδοποιούμενος, ἢ κατὰ πλείω, καὶ τίνι ἐξομοιωθῆσεται ἡ ψυχὴ ; οὗτος γὰρ ἂν εἴη μόνος.

"Οτι οὐδὲ ὁ μὲν ἀγαθός. ὁ δὲ κακός· οὐδεὶς γὰρ κακός ἐπιμελείσθαι πεφύκεν οὐδὲ συντάττεται κατὰ φύσιν οὐδὲ ἀνυπόστατος ἀεί· τὸν γὰρ κακὸν ἔστιν ἀποπέμπεσθαι διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς ἱερατικῆς μηχανῆς. Cf. Jamblique, *de mysteriis*, IX, 9.

nature humaine ; nous voyons qu'il allait jusqu'à professer une théorie, d'après laquelle nous avons deux âmes. S'il exposait sur le démon personnel une conception, ce devait bien être celle qui en admet deux, l'un bon, l'autre mauvais.

Ainsi, ce n'est point une bizarrerie d'époque tardive que la croyance aux démons par laquelle Servius proposait d'expliquer le *Quisque suos patimur manes*. Nous aurions voulu montrer d'abord que cette explication est vraisemblable, en ce qui concerne Virgile lui-même. Le discours d'Anchise est tout nourri d'idées grecques ; *Manes* correspond à des *δαίμονες* grecs. Ces idées, nous aurions voulu ensuite en signaler le caractère nettement pythagoricien. Il y a toute une suite de textes qui en jalonnent l'histoire depuis Empédocle jusqu'à Olympiodore. Point n'est besoin de faire appel, au moins immédiatement, à des influences orientales, ou si celles-ci — et nous ne voudrions pas le nier — se sont exercées, c'est comme le veut la tradition antique, dès l'ancien pythagorisme. Il reste qu'évidemment de pareilles idées devaient trouver en Orient un terrain particulièrement approprié. Au cours d'une lecture que nous faisons de la présente étude à la Société Ernest Renan, M. H. C. Puech nous a montré la croyance aux deux démons devenant chez certains théologiens chrétiens la croyance aux deux anges, et continuant à préoccuper certains esprits jusqu'à une époque presque moderne. M. Carcopino, de son côté, a bien voulu nous signaler une conception arabe tout à fait analogue : Influences ? Analogie ? Il est toujours bien difficile de répondre avec certitude à de telles questions.

Pierre BOYANCÉ.
