

2216

*A Monsieur Ed. Pottier,
Membre de l'Institut.*

Hommage bien cordial.

Ch. Ny.

CHARLES MICHEL

LES BONS ET LES MAUVAIS ESPRITS

DANS

LES CROYANCES POPULAIRES

DE

L'ANCIENNE GRÈCE



Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse

1910 — N° 3. pp. 193-215.

Bibliothèque Maison de l'Orient



150799

LES BONS ET LES MAUVAIS ESPRITS DANS LES CROYANCES POPULAIRES DE L'ANCIENNE GRÈCE ¹

Si la religion populaire des Grecs a une physionomie si caractéristique et si profondément distincte de la religion officielle, elle le doit, dans une très large mesure, à la place prépondérante qu'elle fait aux bons et aux mauvais esprits, à ces démons de toute sorte dont l'imagination des foules helléniques avait peuplé toute la nature. Ce sont eux qu'il faut étudier, si l'on veut comprendre les croyances du peuple, car ce sont ces esprits, véritables petits dieux du culte inférieur, qui ont apporté aux âmes abandonnées la consolation et l'espérance, quand, dès l'époque romaine, les hautes figures du panthéon classique furent devenues des ombres sans vie, bonnes, tout au plus, à faire figure au théâtre, et à fournir aux artistes des sujets de tableaux ou des motifs de décoration ².

Pour peu qu'on les cherche, on retrouve partout à cette époque, les dieux de la foi populaire, tantôt sous leur aspect aimable et consolant, qui est le plus récent, tantôt sous la forme effrayante et dangereuse qu'ils tenaient des anciens âges. Il ne nous sera guère possible de les disjoindre dans notre étude, car, comme nous le verrons, c'est la terreur inspirée par les démons mauvais aux âmes faibles et craintives, qui, par opposition, nous fera mieux comprendre le réconfort qu'apportait aux âmes croyantes et confiantes la

1. Leçon faite au Collège de France, en novembre 1908. Voir plus haut la note de la page 44. [N. d. l. R.]

2. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, 3^e édit., II (Tubingue, 1905), p. 320.

classe bienfaisante des héros. Et, pour employer les termes grecs si explicites, la *δεισδαμονία*, la crainte superstitieuse des esprits, nous expliquera la piété grecque, l'*εὐσεβεία*, qui en est justement la contre-partie.

I

Pour nous faire une idée juste des conceptions antiques qui vont nous occuper, il est indispensable de revenir sur la notion de l'animisme, telle qu'elle a été esquissée dans la première leçon de ce cours¹, car tout le développement intellectuel et religieux de l'ancien monde est absolument incompréhensible si l'on n'a toujours présentes à l'esprit les attaches étroites qu'il avait et qu'il a gardées jusqu'au bout avec le vieux naturalisme.

Le monde entier, — on nous excusera de le redire encore une fois, — était, pour les anciens, tout rempli et tout pénétré de forces divines. Toute la nature était pour eux comme un inépuisable trésor divin, dont sortaient sans cesse de nouveaux dieux, comme une masse véritablement infinie, dont on pouvait toujours détacher des parcelles pour en former des divinités inédites.

C'est ainsi que sous l'influence du sentiment religieux surexcité, toute idée, tout objet qui s'imposait avec force à l'esprit, devenait tout de suite et tout naturellement un dieu. Ce qui apparaissait brusquement semblait un envoyé d'en haut, et, pour des âmes ainsi orientées, ce qui faisait grande peine ou grand plaisir semblait une manifestation céleste. Et toute personne qui avait l'impression franche et immédiate du divin pouvait appliquer l'épithète de « démon » ou de « dieu » à un nouvel objet et créer ainsi une nouvelle divinité².

Cette déification, si l'on peut ainsi l'appeler, de tout ce qui sort de l'ordinaire était si naturelle aux anciens, qu'Eschyle

1. Cf. *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1908, p. 349 et suiv.

2. WILAMOWITZ, *Isyllos von Epidauros* (Berlin, 1886), p. 97.

fait dire à l'un de ses chœurs : « Le bonheur est un dieu, et plus qu'un dieu pour les hommes »¹ ; et Sophocle, dans un fragment que nous a conservé Stobée : « une bonne pensée est un grand dieu »².

C'est le sentiment d'Hélène qui, dans la tragédie d'Euripide³, s'écrie en revoyant Ménélas : « O Dieux ! car c'est un dieu aussi de revoir ceux qu'on aime ». Et Pline confirme notre interprétation de ce passage, quand il dit : *Deus est mortali juvare mortalem* : « C'est un dieu pour un mortel d'aider un mortel »⁴. Ce qu'on rapprochera tout naturellement des mots fameux que Virgile⁵ met dans la bouche de Nisus :

*Dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale? an sua cuique deus fit dira cupido?*

L'étude des divinités de la terre, des eaux et des arbres nous a montré cette même conception de l'univers, aux premiers temps de l'histoire, peuplant la nature entière d'esprits de toute sorte qui font mouvoir les astres, tomber la pluie, qui dirigent la foudre et allument l'éclair, et retrouvant partout, dans les phénomènes les plus différents, une âme, un dieu, d'ailleurs étrangement semblable à l'homme lui-même.

Nous savons déjà que c'est là un phénomène universel, qu'on retrouve dans le passé de toutes les religions, mais on nous permettra de rappeler quelques parallèles intéressants.

De même que l'Hindou, de nos jours, ne peut concevoir un ravin sombre, une caverne mystérieuse, une passe escarpée, un monticule sauvage, sans y retrouver un *Deo*, un esprit

1. *Choéphores*, vv. 58-60 (Weil).

2. *Fragm.* n° 836 (Nauck, *Fragm. Trag. Graec.*, 2^e éd., p. 325).

3. *Hélène*, v. 360. Ordinairement les traducteurs faussent le sens du passage, en disant : « C'est un bienfait des dieux de revoir ceux qu'on aime ». Certains éditeurs ont même voulu corriger le texte, pour en faire disparaître ce qui les gêne. Cf. H. VAN HERWERDEN, édit. d'*Hélène* (Leyde, 1895), p. 27, qui frappe le vers d'athétèse, pour la même raison.

4. *Hist. Nat.*, II, 7 (18).

5. *Énéide*, IX, 484-5. Cf. le mot d'HÉRACLITE : ἦθες ἀνθρώπων δαίμων (Diels, *Fragm. der Vorsokratiker* [Berlin, 1903], p. 82, n° 119).

divin, que personne n'aperçoit, mais dont la présence est incontestable pour tous¹, ainsi la littérature sanscrite parle continuellement des esprits de toute sorte que l'on rencontre à chaque pas, l'esprit qui fait mûrir le blé, celui qui donne le lait, celui qui aide les tisserands dans leur tâche; et elle connaît les esprits spéciaux des cabanes rustiques et les *rakschas*, qui sont ceux des champs de bataille et des chambres de malades².

M. Ed. Meyer nous dit que les anciens Égyptiens voyaient l'œuvre d'un être surnaturel dans tout ce qui les frappait ou les intéressait vivement, et qu'alors ils cherchaient à se concilier la faveur de cet esprit ou à écarter l'influence mauvaise qu'ils pouvaient redouter³.

Les Arabes du désert ont rempli ces solitudes de la foule innombrable des Djinns qui frappent et blessent d'une façon mystérieuse et qu'il faut apaiser par des sacrifices⁴, et la mythologie germanique a multiplié à l'infini les Elfes, les Koboldes, les Géants⁵, comme notre moyen-âge avait les utins, les fées, les nains et les korrigans, qui doivent leur origine aux mêmes émotions et aux mêmes frayeurs⁶.

Dans l'ancienne Rome, la religion populaire avait pu imposer au culte officiel lui-même l'adoration des petits dieux spéciaux dont elle avait pieusement gardé la mémoire, et quand le flamen faisait le sacrifice pour la moisson, un vieil historien latin, Fabius Pictor⁷, nous apprend que l'on invoquait tous les esprits qui présidaient aux diverses opérations

1. LYALL, *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient* (trad. R. de Kérallain), I (Paris, 1885), p. 34.

2. OLDENBERG, *Religion des Veda* (Berlin, 1894), p. 262 et suiv.

3. ED. MEYER, *Gesch. des alten Egyptens* (Berlin, 1887), p. 30 et suiv.

4. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 2^e édit. (Berlin, 1897), p. 150 et suiv.; P. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes du pays de Moab* (Paris, 1903), p. 318 et suiv.

5. MOGK, *Germanische Mythologie*, 2^e éd. (Strasbourg, 1907), p. 56 et suiv.

6. A. MAURY, *Croyances et Légendes du moyen-âge* (Paris, 1896), p. 48 et suiv. Ces croyances remontent, à n'en pas douter, à celles des Gaulois, cf. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, II, p. 150 et suiv.

7. SERVIUS, *ad Georg.*, IV, 21.

agricoles : *Verractor*, pour le premier labourage du champ en friche ; *Reparator*, pour le second passage de la charrue ; *Insitor*, pour l'ensemencement ; *Occator*, pour le hersage ; *Sarritor*, pour le sarclage, et bien d'autres encore, car nous abrégeons beaucoup l'énumération. Or il y avait de ces petits dieux pour toutes les étapes de la maturité des céréales, pour la moisson, pour la grange et pour le grenier, pour les diverses parties de la maison, pour l'élève du bétail, comme il y en avait pour veiller sur l'enfant depuis le moment de la conception jusqu'à l'âge nubile, pour le mariage, et toutes les circonstances de la vie jusqu'à la mort¹.

Bref, pour tous les domaines de la nature et de la vie, pour toutes les manifestations du monde moral ou physique, pour les institutions sociales elles-mêmes, pour tous les actes importants ou vulgaires de l'existence, l'antiquité avait conçu des forces divines qui y présidaient, ou plutôt elle n'eût pu les concevoir sans les attribuer à des dieux. Jusqu'à la fin du paganisme, la vie publique a gardé la marque puissante des croyances qui avaient conditionné son organisation première, et la vie privée, du berceau à la tombe, est restée liée à des gestes, à des usages et à des formules qui se rattachaient toujours directement au polydémonisme primitif².

Ainsi les anciens, plongés comme ils l'étaient dans un monde tout plein de dieux et comme saturé de divin, ne pouvaient-ils soustraire leur esprit aux conceptions polythéistes, elles l'étreignaient de tous côtés et reparaissaient en toutes circonstances.

Si quelques amis se groupaient pour faire un banquet le 20 de chaque mois, par exemple, ce qui ne pouvait aller

1. J. MARQUARDT, *Le Culte chez les Romains* (trad. fr. par M. Brissaud), I (Paris, 1889), p. 14 et suiv.

2. Le livre fameux de H. USENER, *Götternamen* (Bonn, 1896) a montré que la religion grecque avait gardé des souvenirs nombreux de petits dieux spéciaux tout à fait analogues à ceux de la religion romaine, et son érudition ingénieuse a retrouvé, sous beaucoup d'épithètes de dieux, le démon primitif qui s'y était dissimulé au cours du temps.

sans libations pieuses, ni sans hymnes religieux, cette association prenait tout naturellement, et n'aurait pu ne pas avoir, l'apparence d'une confrérie en l'honneur d'un dieu, le dieu du nombre 20 (δαίμων εικοθέης)¹. Nous avons des inscriptions provenant d'un groupement de ce genre², comme nous connaissons les δεκαδισταί, qui, se réunissant le 10, honoraient le dieu de ce nombre³.

Si de pieux voyageurs, après s'être abrités sous l'ombre d'un bel arbre, éprouvaient quelque reconnaissance pour le bienfait reçu, ils manquaient rarement de suspendre une offrande à ses branches, et, vivement émus par son caractère divin, le consacraient ainsi à l'admiration et au culte de tous⁴. On pourrait multiplier les exemples et les varier à l'infini, mais ceux-ci suffiront pour faire comprendre que, sous les influences répétées depuis de longs siècles, le paganisme hellénique devait se trouver en possession d'un nombre véritablement prodigieux d'esprits, de démons, de dieux de toute sorte et de toute provenance⁵.

Nous ne pouvons, naturellement, songer à les dénombrer ici, ni même à en citer les diverses catégories, il nous suffira de détacher de l'ensemble quelques groupes qui serviront d'exemples et de types.

1. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos* (Berlin, 1881), p. 275.

2. *Inscr. Graec.*, II, 1, 609. CH. MICHEL, *Recueil d'inscr. gr.*, 972. Cf. POLAND, *Gesch. des griech. Vereinswesens* (Leipzig, 1909), p. 64.

3. *Inscr. Graec.*, II, 5, 1139 bis; THÉOPHRASTE, ch. XXVII, 11 (éd. II. Diels, Oxford, 1909); cf. POLAND, *loc. cit.* S'ils choisissaient le 7 du mois pour leurs agapes, ils se plaçaient sous l'invocation d'Apollon, parce que le 7 était consacré à ce dieu, qui passait pour être né le 7 du mois de Thargéon.

4. DION CHRYSOSTOME, *Le Chasseur*, 52; cf. *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1909, II, p. 151.

5. Étudiant ici la religion populaire des Grecs, nous n'avons pas distingué plus nettement que ne le faisait la foule entre dieu, démon et héros. Ainsi que l'a noté USENER (*op. cit.*, p. 248), les héros sont proprement les âmes des ancêtres, et les démons des êtres qui, de la divinité, ont l'immortalité et la puissance supérieure. Mais, encore une fois, le langage courant les confondait bien souvent, comme on sait qu'Homère ne distinguait pas entre dieu et démon et qu'il n'appliquait le nom de héros qu'à des hommes.

II

C'est aux esprits de la nature qu'appartiennent les nymphes, les naïades, les dryades et toutes les divinités agrestes, dont les Grecs modernes ont gardé le souvenir en les réunissant sous le nom de Νηρηίδες, Néréïdes¹, encore si répandu dans les campagnes du Péloponèse et dans les îles de l'Archipel.

Dans l'antiquité, les noms de ces nymphes étaient très nombreux, et la littérature classique en a emprunté beaucoup à la foi populaire. Il n'y a pas de doute, par exemple, que les Grâces, les Heures, les Muses n'aient été primitivement de ces démons de la nature, immortalisés depuis par les artistes et les poètes.

Les Muses² étaient, à l'origine, des divinités très humbles, de simples génies locaux de la Béotie, c'est la poésie qui a porté, assez tard, leur culte surtout littéraire dans les autres parties de la Grèce. Chacune des Muses n'a pas eu dès l'abord sa fonction distincte et son rôle nettement défini, et c'est encore la poésie qui leur a choisi leurs attributs et qui leur a donné une physionomie spéciale et des occupations particulières³. Aussi, il faut en convenir, les Muses n'ont droit à une place dans la religion populaire qu'en Béotie : là on voyait leurs tombeaux, et leurs sanctuaires étaient assez nombreux : simples petits bouquets, sources ombragées, qui prouvent bien leur origines naturaliste et animiste. Et c'est comme un exemple de nymphes anoblies par l'art et la littérature, que nous avons pu les mentionner dans cette énumération. Les Heures, les Grâces, et toutes les autres nymphes plus tard

1. B. SCHMIDT, *Volksleben der Neugriechen* (Leipzig, 1871), p. 98 et suiv. Si le nom des Néréïdes s'est conservé dans la langue moderne, à l'exclusion des autres noms anciens, c'est sans doute que l'étymologie populaire le rapprochait de νερό « eau », et faisait des Néréïdes des nymphes des eaux ; cf. WELCKEN, *Griech. Götterlehre*, I, p. 636.

2. P. DECHARME, *Les Muses* (Paris, 1869), p. 26 et suiv. ; *Bull. Ler. Mythol. de Roscher*, II, pp. 3239 et suiv.

3. JAMOT, *Bull. de Corr. Hell.*, 1902, p. 144 et suiv.

adoptées par l'art et la littérature ont eu certainement une histoire analogue.

Mais il s'en faut de beaucoup que tous les démons de l'imagination populaire aient eu ce sort brillant, et la foule est innombrable de ceux qui ne sont jamais sortis de la sphère modeste où ils avaient pris naissance. C'est presque toujours le hasard de textes obscurs qui nous les fait deviner. Citons, par exemple, les esprits qui protégeaient les diverses professions, comme *Eunostos*, adoré par les meuniers, et dont l'image se trouvait dans tous les moulins¹; et comme ces démons *Asbetos*, *Syntrips*, *Omodamos*, *Smaragos*, et *Sabaktès*, que craignaient les potiers pour les dangers dont ils menaçaient la cuisson des vases²; ceux que l'on invoquait dans les jeux publics, comme *Turaxippos*, qui faisait peur aux chevaux³, et ceux qui présidaient aux événements les plus ordinaires de la vie comme *Matton* et *Keraon*, qu'on honorait à Sparte dans les banquets publics⁴, et que l'on peut rapprocher de *Deipneus*, qui recevait en Achaïe des honneurs analogues⁵; et comme le démon *Evhodos* que nous fait connaître une inscription grecque d'Égypte⁶ où l'on s'adresse à lui pour obtenir un heureux voyage, et c'est la seule mention qu'on en connaisse⁷, tandis qu'il a vraisemblablement été invoqué bien souvent.

On allongerait indéfiniment cette liste, sans grande utilité,

1. Son nom ne nous est connu que par des lexicographes comme Héychius et Photius, et c'est par eux aussi que nous savons qu'on l'appelait, sans doute dans des contrées différentes, Épiklibanios, Épimylios, Imalis; cf. PAULY-WISSOWA *Realencycl.*, VI, col. 1136.

2. Ils sont mentionnés dans l'*Épigr. Homér.* XIV.

3. Cf. PAUSANIAS, VI, 20, 13-19. Il est figuré sur un *pinax* corinthien du Musée de Berlin. FURTWAENGLER, *Berl. Vasensamml.*, n° 865.

4. POLÉMON, cité par ATHÉNÉE, II, p. 39 c (cf. *Le même*, IV, p. 173 f); cf. PRELLEB, *Polemonis Fragm.* (Leipzig, 1838), p. 72.

5. POLÉMON, *loc. cit.*

6. KAIHEL, *Epigrammata graeca* (Berlin, 1878), n° 825; cf. USENER, *Getternamen*, p. 259.

7. Pan reçoit quelquefois, en Égypte, l'épithète d'*Evhodos*. cf. PAULY-WISSOWA, VI, col. 1154.

mais il peut être intéressant de s'arrêter un moment aux démons des maladies, parce qu'on présente ordinairement ces figures populaires d'une façon inexacte. On nous dit que les Grecs personnifiaient les maladies : il serait plus juste de dire que les foules grecques, comme tous les non civilisés de nos jours encore, ne pouvaient concevoir une force de ce genre que comme émanant d'une personne, comme un esprit, quelque chose comme un être vivant. Sophocle, au début de l'*OEdipe-Roi*, appelle la peste une divinité redoutable¹, comme l'avait fait déjà Simonide d'Amorgos². Philostrate³ raconte qu'Apollonius de Tyane avait débarrassé la ville d'Éphèse de la peste, en tuant un vieillard dans lequel la maladie s'était incarnée, et son histoire est pleine de récits de possessions démoniaques, qui rappellent étrangement celles du Moyen-Age. De nos jours encore, les paysans de la Grèce moderne parlent de la petite vérole comme d'une dame puissante, *Kyrà Vlogia*, qu'il faut écarter⁴; ceux de la Russie dressent des tables chargées de mets pour le choléra, dans l'espoir que le monstre rassasié cessera d'exiger des victimes humaines⁵; les habitants de la presqu'île de Malacca et certaines peuplades de l'Inde plantent des épines et des broussailles sur tous les sentiers qui mènent à l'endroit où a éclaté la petite vérole, pour empêcher le démon de la maladie de passer⁶. En Birmanie, le démon de la fièvre s'empare de ceux qui osent traverser la jungle et les fait souffrir jusqu'à ce qu'on l'ait exorcisé⁷. Aussi ne peut-on douter que ce soit une conception analogue qui a fait élever les temples à la Fièvre (*febris*), que

1. SOPHOCLE, *OEdipe-Roi*, 28.

2. FRAGM. VII, 101 (BERGK, *Poet. lyr. gr.*, 4^e éd., II, (Leipzig, 1882), p. 452. Cf. HOMÈRE, *Odyss.*, v. 396.

3. *Vie d'Apollonius de Tyane*, IV, 40; RONDE, *Psyche*, p. 364 (2^e éd., II, p. 76 s.).

4. G.-F. ABBOTT, *Macedonian Folklore* (Cambridge, 1903), p. 236.

5. S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 42; J. HARRISON, *Prolegomena* p. 468.

6. TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, p. 164.

7. *Op. cit.*, II, p. 176. Sur les démons des maladies chez les Finnois, cf. CASTREN, *Finnische Mythologie* (Saint-Petersbourg, 1853), p. 173.

l'on nous signale sur le Palatin, sur l'Esquilin et sur le Quirinal¹. Les nymphes passaient, en Grèce, pour s'être emparées des fous et des épileptiques que l'on appelait *nympholeptoi*; les frayeurs soudaines étaient attribuées à Pan, et les cauchemars à des démons qui s'approchaient des dormeurs pendant la nuit et leur étreignaient la poitrine². Tous les sentiments violents et toutes les passions avaient des démons ou des dieux pour auteurs, la Force et la Violence avaient un temple à Corinthe³; à Sicyone un sanctuaire était consacré à la Persuasion⁴, la Pudeur avait des autels à Athènes⁵; bien mieux, l'Occasion en avait à Olympie⁶, le Hasard à Pergame⁷, et le Rire à Sparte⁸. Sans prolonger cette énumération, ce qui serait facile⁹, il faut faire une place spéciale à la Peur, parce que l'on peut saisir ici très nettement la différence profonde qui séparait la religion littéraire des croyances populaires¹⁰.

Pour Homère¹¹, *Phobos*, la Peur, est le fils, le compagnon et le cocher d'Arès, dieu de la guerre; et toute la littérature suit docilement l'indication donnée par l'épopée: depuis Hésiode¹², au IX^e s. av. J.-C., jusqu'à Nonnos¹³, au V^e siècle de notre ère, et c'est sous cet aspect que nous le représentent les peintres

1. Cic, *de Nat. Deor.*, III, 25, 63; PLINE, *Hist. Nat.*, II, 7, 16. NISSEN, *Italische Landeskunde*, I, p. 413.

2. E. RORDE, *Psyche*, p. 651 (2^e éd., II, p. 363); ROSCHER, *Ephialtes*, p. 66 et suiv. (Abhandl. der philol.-hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wiss., XX, Leipzig, 1900). Notre langue elle-même a conservé le souvenir de vieilles idées de cette nature; l'*enthousiaste*, c'est celui qui a un dieu en lui; l'*énergumène*, celui au dedans de qui quelqu'un agit; l'*inspiré*, celui que pousse un souffle intérieur, un esprit.

3. PAUSANIAS, II, 4, 6.

4. *Id.*, II, 7, 7.

5. *Inscr. Graec.*, III, 367.

6. PAUSANIAS, V, 45, 6.

7. *Deutsche Literat.-Zeit.*, 1910, p. 942; cf. PLUTARQUE, *Timol.*, 36.

8. PLUTARQUE, *Cléom.*, 9.

9. Cf. ROSCHER, *Mythol. Lex.*, III, col. 2127.

10. DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionn. des Ant. gr. et rom.*, IV, p. 438 (Ch. Michel).

11. HOMÈRE, *Iliade*, IV, 440; XIII, 229; XV, 119.

12. HÉSIODE, *Théog.*, 934.

13. *Dionys.*, II, 415 et suiv.

de vases, interprètes fidèles du grand art ¹. Mais la religion populaire voyait en Phobos un démon redoutable. Il avait un temple à Sparte ², et Plutarque nous apprend qu'avant la bataille d'Arbèles Alexandre avait fait un sacrifice en son honneur. Or ce sacrifice, accompli la nuit, en plein air, et dans des conditions mystérieuses, indique bien que l'on avait affaire à une divinité dangereuse dont Alexandre essayait de détourner l'influence mauvaise ³. Phobos était, sans doute, conçu déjà dans ces rites, comme il l'a été plus tard dans les livres de magie, où il est placé au rang des esprits du mal ⁴, et l'on a encore des amulettes dont les inscriptions indiquent qu'elles sont destinées à chasser Phobos et les démons ⁵. On sait même sous quel aspect l'imagination populaire se figurait ce démon de la peur : il y a au musée d'Athènes des lampes de terre cuite portant l'image d'un ours avec l'inscription φοβος ⁶.

III

Avec ces esprits nocturnes qui causent les apparitions effrayantes, les cauchemars, la folie et l'épilepsie, nous touchons de très près à l'immense catégorie des âmes des morts dont l'influence était si redoutée et qui exposaient l'humanité à des dangers plus grands encore, car c'étaient elles qui causaient l'impureté rituelle, avec ses conséquences si graves au point de vue de la religion populaire ⁷.

Il est nécessaire de s'arrêter un moment à cette notion de l'impureté chez les anciens : bien comprise, elle peut éclairer d'une vive lumière tout un côté important de leurs conceptions religieuses. Cette notion a d'ailleurs pour corollaire, ou pour contre-partie, celle de purification, qui se rencontre à

1. S. REINACH, *Répert. des vases peints*, II, p. 66.

2. PLUTARQUE, *Cléom.*, 8.

3. Le même, *Alex.*, 31.

4. DIETERICH, *Abrahas*, (Leipzig, 1891) p. 89.

5. *Inscr. Graec.*, XIV, 2413.

6. *Athen. Mitteil.*, 1902, p. 258.

7. RONDE, *Psyche*, p. 338 et suiv. (2^e éd., II, p. 71).

chaque pas dans les pratiques de la religion antique et celle-ci aide puissamment à comprendre celle-là.

Les cérémonies purificatoires accompagnaient toutes les phases de la vie des anciens. Dès la naissance, l'enfant devait être purifié, de même que tous ceux qui avaient participé à l'accouchement, et la maison même où il avait eu lieu ¹. La mère restait impure pendant quarante jours, et le préjugé était demeuré si puissant en pleine époque chrétienne, qu'au IX^e siècle encore il fallut une loi pour obliger certains ecclésiastiques à administrer les sacrements à une accouchée en danger de mort ².

Les cérémonies du mariage étaient toutes entremêlées de rites purificatoires, et notamment les bains et les sacrifices qui étaient obligatoires avaient nettement ce caractère ³. Il fallait aussi se purifier après un mauvais rêve, et l'on se rappelle que dans les *Perses* d'Eschyle, la reine Atossa se lave les mains, offre des sacrifices, en un mot, accomplit une série de rites purificatoires, après avoir eu le songe qui présage la défaite de son fils ⁴. Il en était de même quand on avait été témoin d'un prodige ⁵, après une maladie, quand on avait touché une offrande faite aux dieux infernaux, ou si l'on avait eu un contact quelconque avec un mort ou avec une tombe ⁶. C'est une souillure analogue que l'on contractait quand on avait versé du sang, que ce fût par inadvertance, sans préméditation ou en un combat régulier, car la faute morale, la responsabilité n'entraînent point en ligne de compte et les purifications étaient aussi nécessaires dans ces cas que dans celui d'un assassinat.

1. DEUBNER, *Hastings Encyclop. of Religion*, II (Édimbourg, 1909), p. 648.

2. *Leonis Novella XVII*; cf. *Corpus Juris Civilis*, éd. KRIEGLER et OSENBRÜGGEN, III, (Leipzig, 1865), p. 763.

3. SAMTER, *Familienfeste der Griechen* (Berlin, 1901), p. 47 s.

4. ESCHYLE, *Perses*, 201-204, 216-220 (WEIL).

5. PLUTARQUE, *Banquet des sept Sages*, 3. L'ingestion de certaines nourritures pouvait exiger des cérémonies analogues; d'autres fois, elle produisait une impureté qui durait un certain nombre de jours. Cf. Ch. MICHEL, *Rec. d'Inscr. gr.*, 723.

6. POLLUX, *Onom.*, VIII, 65; *Schol. d'ARISTOPHANE*, *Nuées*, 838; Ch. MICHEL, *Rec. d'Inscr. gr.*, 398. Si quelqu'un mourait dans la rue, le dème tout entier devait être purifié. DÉMOSTHÈNE, *Contre Macartatos*, 57.

Ce qui préoccupe donc, il est facile de le voir, ce n'est pas la tache, le péché à effacer — dans la plupart des cas que l'on vient d'énumérer, il n'y a aucune impureté morale ; — il s'agit, à toute évidence, d'une souillure physique, aussi n'emploie-t-on que des moyens purement physiques pour la faire disparaître.

L'eau pure, eau de mer ou eau de source, y joue un grand rôle¹, comme dans les purifications analogues que connaît la religion hindoue². Puis les fumigations, le passage à travers le feu, l'emploi de matières comme la laine, les peaux de bêtes, destinées à frotter et à essuyer énergiquement la peau. Puis encore l'emploi du corps de certains animaux qu'on mettait en contact avec ce qui était souillé de façon à leur faire assumer la souillure : c'est ce qui se passait dans les sacrifices purificateurs, car les victimes devenaient immédiatement impures à leur tour, et il était absolument interdit d'y toucher³.

Si maintenant on constate que les cérémonies purificatoires sont justement les mêmes que celles qu'on emploie pour chasser les esprits mauvais et pour apaiser les âmes dans le culte des morts, on comprendra qu'elles aussi sont dirigées contre des êtres mystérieux et dangereux dont le contact produit la souillure, et que cette souillure invisible, que l'on ne parvient à écarter que par des moyens à la fois physiques et religieux, ne peut provenir que des esprits, comme les formules de conjuration supposent un être mauvais, invisible mais présent, auquel le charme s'adresse pour l'écarter.

Quand le prêtre répand le sang des victimes sur les mains du meurtrier, c'est pour chasser le crime par le crime, comme

1. EURIPIDE, *Iph. Taur.*, 1193 ; PLUTARQUE, *De superst.*, 4 ; DIOGÈNE LAËRCE, III, 6.

2. OLDENBERG, *Relig. des Veda*, p. 489 et suiv.

3. PORPHYRE, *De abstin.*, II, 44 ; cf. ATHÉNÉE, IX, 181, p. 410. Tout ce qui avait servi aux purifications était contaminé et devait être abandonné aux esprits mauvais, dans les carrefours de la campagne où ils se tiennent ordinairement, et cette opération exigeait des précautions minutieuses : il fallait jeter les *καθαρομαχτα* derrière soi et revenir en hâte, sans se retourner (*ἀποστρεψάμενος*) pour ne pas voir les esprits dangereux (ROUDE, *op. cit.*, p. 367).

dit Euripide¹, et pour substituer au coupable qui aurait du être immolé, une victime qui prendra sa place et apaisera l'âme irritée du mort, à laquelle il faut une satisfaction². Quand, dans les cas moins graves, on se sert d'ablutions, de fumigations et de flambeaux, c'est que, ainsi qu'en témoignent tous les cultes primitifs et spécialement le culte des morts, les esprits dangereux éprouvent pour le feu et pour l'eau la plus grande horreur³.

Comment les âmes des morts pouvaient-elles constituer un pareil danger permanent pour les mortels? N'étaient-elles pas réunies dans le monde souterrain sous le gouvernement de divinités infernales? Mais d'abord elles ne se rendaient pas tout de suite après la mort dans les demeures de Pluton, puis il était toujours possible de les évoquer si l'on avait à en attendre quelque bien pour soi, ou quelque mal pour un ennemi, enfin il y avait la redoutable légion des âmes que l'enfer ne pouvait recevoir parce qu'une mort prématurée « les obligeait, comme nous l'apprend Tertullien⁴, à errer çà et là jusqu'à ce qu'elles eussent atteint l'âge auquel elles seraient parvenues au cours d'une existence normale », et celles-ci, n'ayant pas le repos de l'Hadès, constituaient une menace perpétuelle, un danger de tous les instants pour les mortels qui ne sauraient pas s'en garer.

Ces esprits innombrables et terribles formaient des groupes variés qui avaient reçu des noms différents dans les pays grecs et qu'on avait, au cours des siècles, fini par rattacher à Hécate⁵.

Hécate est une ancienne création de l'imagination populaire. Homère, il est vrai, ne la connaît pas, ou, du moins, il ne lui a pas fait l'honneur de l'introduire dans son panthéon, juste-

1. *Iphigénie en Tauride*, 1223, φόνος φόνον ἐξίπτειν.

2. BONDE, *op. cit.*, p. 366 (2^e éd., II, p. 77).

3. SCHÖMANN-LIPSUS, *Griech. Altert.*, 4^e éd., II, p. 375.

4. *De anima*, 36 (Ed. OEHLER, II, p. 644); cf. S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 273.

5. ROSCHER, *Mythol. Lex.*, I, col. 1885 et suiv.

ment, sans doute à cause de son caractère plébéien. C'est, encore une fois, à n'en pas douter, une humble divinité locale, dont le culte s'est répandu peu à peu dans les couches particulièrement superstitieuses de la population. Elle n'est arrivée aux honneurs du culte public qu'à Égine¹ et à Argos², et si nous la trouvons adorée officiellement en Carie, c'est qu'elle paraît avoir remplacé là une divinité indigène³. Mais dans le culte privé et dans les superstitions de la foule, son rôle est capital. Plus souvent et plus facilement que d'autres dieux infernaux, elle fréquente le monde des vivants et passe pour se mêler aux événements de la vie des hommes.

Quand une âme s'unit à un corps, ou quand elle quitte celui qu'elle habitait, Hécate est présente et fait sentir son influence⁴ : elle est dans la chambre de l'accouchée, comme aux enterrements, dans les cimetières et au milieu des cérémonies funèbres, dont les dieux supérieurs ont une horreur si profonde. Aussi est-ce elle qui règne sur les âmes errantes et inquiètes, qui a fini par rassembler toute la horde des fantômes, des revenants et des spectres, et à qui, par conséquent, il faut rapporter surtout la cause des impuretés rituelles qui mettaient continuellement en mouvement l'appareil compliqué des purifications et toutes les pratiques souvent si répugnantes de la sorcellerie.

C'est Hécate qui apparaît brusquement la nuit⁵ ou au moment de la chaleur du midi⁶ pour faire du mal aux hommes ; elle affectionne le séjour des carrefours⁷ et choisit souvent le clair de lune pour se manifester. Elle est d'ailleurs

1. PAUSANIAS, II, 30, 2.

2. Le même, II, 22, 7.

3. RONDE, *Psyche*, p. 368.

4. Schol. de THÉOCRITE, II, 12.

5. *Hymn. Crph.*, LXXI, 9.

6. LUCIEN, *Philops.*, 22. C'était une idée très répandue, qu'il faut se garder des démons à midi. PORPHYRE, *De antro nymph.*, 26 ; PHILOSTRATE, *Her.*, II, 8 ; Schol. ARISTOPH. *Grenouilles*, 293 ; de même au moyen-âge, cf. CESAR. HEISTERB. I, p. 277 (éd. J. Strange, Cologne, 1851) ; B. SCHMIDT, *Volkstleben der Griechen*, p. 95 et suiv.

7. SOPHOCLE, *Fragm.*, 492 (Éd. Nauck, Leipzig, 1889).

rarement seule, sa bande l'accompagne et toutes les âmes malheureuses qui n'ont pas encore trouvé le repos parcourent les airs avec elle en tourbillons sauvages, aux aboyements des chiens infernaux.

Il est difficile, en lisant les récits que nous font les anciens des courses furibondes d'Hécate à travers l'atmosphère, de ne pas songer à la chasse du *Chasseur noir*, du *Grand veneur*, à la *Mesnie furieuse*, à la *Mesnie Helquin*, conduite par Satan et suivie de diables à cheval, dont le moyen-âge a gardé tant de récits et dont le souvenir n'a pas complètement disparu de nos compagnes¹. C'est certainement le même genre de conceptions qui a donné naissance aux uns et aux autres.

Parmi ces compagnons d'Hécate, il en est aussi qui, tout comme les Muses et les Grâces dont on a parlé plus haut, ont trouvé leur chemin dans la littérature et dans l'art : ce sont, par exemple, les Sirènes², les Gorgones, les Harpyes, les Kères, les Stryges, les Lamies, les Érinyes. Leur caractère primitif, il est vrai, a parfois été modifié au point de les rendre méconnaissables, mais presque toujours, quand on remonte aux documents les plus anciens, on retrouve les traits distincts qui caractérisent, dans toutes les croyances populaires, les âmes mortes, inquiètes et malfaisantes.

Il suffira de le montrer pour les Érinyes. Eschyle nous dit qu'elles sont vêtues de noir³, qu'elles boivent le sang de leurs victimes⁴, et Sophocle, qu'elles les emportent dans les airs⁵. Ce ne sont pas des divinités de l'orage, comme on le répète dans la plupart des traités de mythologie⁶, mais bien des âmes irritées, ainsi que les anciens déjà interprétaient leur nom⁷.

1. P. SÉBILLOT, *Folk-Lore de la France*, I, p. 170 et suiv.

2. DAREMBERG et SAGLIO, *Dict. des ant. gr. et rom.*, v, s. v. *Sirenes* (Ch. Michel). Sur les Harpyes, cf. RONDE, *Rhein. Mus.*, 1895, p. 1 et suiv.

3. *Eumén.*, 52; *Choéph.*, 1030; cf. J. HARRISON, *Journ. of Hell. Stud.*, 1899, p. 206; *Proleg. to the Study of gr. Relig.*, p. 217 et suiv.

4. *Agamemn.*, 1187.

5. *Ajax*, 840.

6. Ainsi que le fait aussi le *Lexicon de ROSCHER*, I, 1310 et suiv.

7. *Etym. magn.*, s. v. ἐρινύων; cf. PAUSAN., VIII, 25, 6.

Comme toutes les divinités infernales, elles peuvent causer la stérilité dans les maisons, dans les campagnes, aveugler et affoler les hommes et elles jouent ordinairement le rôle de vengeresses. Mais, toujours comme les dieux infernaux et les âmes des morts, on les apaise par des offrandes et des sacrifices et quand elles ont obtenu la satisfaction qu'elles réclamaient, elles deviennent favorables, elles ne font plus que du bien. On les appelle alors les Euménides ¹, les bienveillantes, non point par euphémisme, comme on le dit souvent, mais parce qu'elles sont vraiment devenues douces et bonnes et qu'elles apportent la fécondité. C'est ainsi que, dans la tragédie d'Eschyle, les Érinyes apaisées, devenues les Euménides, chantent, en annonçant qu'elles vont désormais fixer leur séjour à Athènes pour y répandre leurs bienfaits : « J'épands sur la ville de Pallas mes vœux, mes oracles propices. Puissent les moissons, nourricières de vie, jaillir à flots du sol à la lumière d'un soleil resplendissant ² ».

Enfin, c'est toujours à cette compagnie d'Hécate qu'il faut rattacher toute une série de fantômes, de spectres et d'apparitions, comme Akko, Mormo, Empousa, qui ne servaient plus guère, à l'époque classique, qu'à effrayer les enfants, mais qui avaient joué anciennement un rôle beaucoup plus important, ainsi que le prouvent certaines allusions de nos textes ³. Ces figures devaient d'ailleurs être bien profondément ancrées dans l'imagination populaire puisqu'on les retrouve encore à l'heure actuelle dans les campagnes de la Grèce, avec la croyance aux vampires, que les Grecs modernes appellent *Vourkolaki* et qui viennent aussi directement de la bande d'Hécate ⁴. On suit leur trace à travers tout le moyen âge, et toujours ils présentent les mêmes traits : ils se tiennent près

1. PAUSAN., VIII, 34, 1-3.

2. *Eumén.*, v. 921-26 (Weil). Nous empruntons la traduction de M. MAZON, *L'Orestie*, Paris, 1903.

3. CRUSIUS, *Encycl. de Pauly-Wissowa*, I, 1171 et suiv. S. v. Akko.

4. B. SCHMIDT, *Folksleben der Griechen*, p. 157 et suiv.

des carrefours, des moulins et des sources, dans des arbres isolés, dans les cavernes et dans les cimetières, en un mot, dans tous les endroits qui peuvent causer de l'effroi aux âmes simples, et ils choisissent, comme dans l'antiquité, la nuit et le clair de lune pour se manifester. Et il est intéressant de constater une fois de plus que c'est la religion populaire, et non la religion officielle, qui a laissé des traces dans le souvenir des Grecs modernes et que, s'ils ne prononcent plus jamais les noms d'Athéna, de Zeus et d'Apollon, ils parlent encore avec effroi des Lamies, de Mormo, des Néréides et des vampires.

IV

En terminant cette revue rapide de la démonologie populaire de l'ancienne Grèce, on nous permettra de nous arrêter un moment à examiner la fortune singulière qu'ont eue ces croyances parmi les philosophes¹. Nous verrons qu'elles ont provoqué l'élaboration de toute une doctrine qui a eu sa répercussion dans les diverses écoles, et que, comme les artistes et les poètes, les penseurs aussi puisaient largement dans le trésor inépuisable qu'offrait la religion des foules. Souvent, il est vrai, on fait sortir toute la démonologie des théories philosophiques, mais il suffit de regarder de près pour constater que c'est justement le contraire, et que c'est la croyance si répandue et si profondément ancrée dans les âmes qui a fourni aux philosophes l'idée et tous les éléments de leur théorie des démons. C'est parce que la théologie païenne pouvait en constater l'action puissante sur les masses, qu'elle a été conduite à faire une théorie de la hiérarchie céleste et du monde des esprits.

Thalès de Milet, dès le vi^e siècle av. J.-C., avait introduit la doctrine populaire dans son système philosophique, et quand il disait : « Tout est plein de dieux », pour expliquer la vie et les

1. F.-A. UEBER, *Ueber Dämonen, Heroen und Genien* (Abhandl. der philol.-hist. Classe der Königl. Sächs. Ges., I, 2, pp. 139-171, Leipzig, 1850).

phénomènes de l'attraction exercée par l'ambre et l'aimant, il ne faisait que reprendre l'expression même dont se servent tous les non-civilisés, et dont nous-mêmes nous ne sommes que très imparfaitement débarrassés, puisqu'on la retrouverait sans doute sous les représentations que nous croyons les plus abstraites et par conséquent les plus scientifiques. Mais tout de même, et il vaut la peine de le noter, si le vieux philosophe disait la même chose que l'humble paysan, les mots avaient dans sa bouche un sens notablement différent. Pour le peuple, cela signifiait qu'il n'y a partout que des miracles, explicables seulement par la volonté d'innombrables divinités, tandis que pour le penseur c'était la formule d'une conception qui voyait partout l'ordre et l'évolution régulière¹, et ainsi, dès le début de la pensée philosophique, on retrouve ces procédés, toujours en usage, par lesquels les savants expriment en langage vulgaire des idées qui dépassent de si loin celles de la foule.

Les Pythagoriciens, qui ont puisé si souvent et si directement dans les croyances populaires, ont développé la théorie ; ils ont distingué entre bons et mauvais génies², et professaient, nous dit-on, que les âmes errantes qui remplissaient l'atmosphère étaient des démons et des héros³. Ils ont commencé à en déterminer la hiérarchie et Pythagore, nous dit Diogène Laërce⁴, enseignait qu'il fallait honorer les dieux plus que les démons, et les héros plus que les hommes.

Chez Platon, on retrouve formulée à plusieurs reprises l'opinion que chaque homme a un démon qui lui a été affecté dès sa naissance⁵, et c'est encore une fois une idée plus ancienne qui s'était élaborée lentement dans la conscience popu-

1. WILAMOWITZ, *Jahrb. der Fr. Deutschen Hochstifts*, 1904, p. 16.

2. PLECTARQUE, *De Is. et Osir.*, 25.

3. PLUT., *De plac. phil.*, I, 8 ; DIOG. LAERCE, VIII, I, 32. C'était aussi la croyance populaire que les esprits remplissaient l'atmosphère, de là leur nom en grec moderne, *ἀνεμῶνες*, cf. B. SCHMIDT, *Volkstheben*, p. 92 ; KROLL, *Rhein. Mus.*, 1895, p. 638 et *Ibid.*, 1897, p. 345.

4. VIII, I, 23.

5. PHÉDON, p. 107 D ; cf. GERBARD, *Ueber Dämonen und Genien* (*Abhandl. der Berl. Akad.*, 1852, p. 259), p. 23 ; HILD, *Étude sur les Démons*, Paris, 1881, p. 273 s.

laire, car la littérature nous permet d'y suivre comme pas à pas le développement de cette conception. L'omniprésence des *daimones* imprimait profondément cette idée que le bonheur et le malheur de ce monde étaient dus à leur influence : c'est ce que le langage courant exprimait en appelant l'homme heureux, εὐδαίμων, celui qui est soumis à l'influence d'un bon esprit, et le malheureux, κακδαίμων, celui qui est dominé par un mauvais esprit. Pindare ¹ et Théognis ² nous présentent déjà des traces de cette idée ; dans l'*OEdipe-Roi* de Sophocle, quand le chœur apprend les malheurs d'OEdipe, il s'écrie : « O race des mortels, combien votre vie ressemble au néant ! Car l'homme le plus heureux a-t-il plus que l'apparence du bonheur ? Et encore cette apparence est bientôt évanouie ! Aussi instruit par ton exemple et voyant ton démon, o malheureux OEdipe, je ne crois plus au bonheur d'aucun mortel ³ ». Chez Euripide, Agamemnon, gémissant sur la nécessité où il se trouve de mettre à mort sa fille Iphigénie, s'écrie : « O malheureux que je suis ! ô mon démon ! » Et Théocrite met dans la bouche d'un de ses personnages se plaignant de son sort, ces mots caractéristiques : « Oh ! le démon cruel qui m'est échu en partage ! ⁴ » On le voit, le démon ici c'est bien le sort heureux ou malheureux de chacun.

Puis les vicissitudes de la fortune, par lesquelles passaient les personnages les plus en vue, ont fait penser que, dès la naissance, il était donné à l'homme, non pas un seul génie, mais deux, un bon et un mauvais, et la lutte continuelle entre ces deux démons expliquait les alternatives du bonheur et du malheur : et ces conceptions passèrent aussi dans les spéculations des philosophes ⁵.

1. *Pyth.*, v, 164 s.

2. THÉOGNIS, 161 et suiv. Elle est indiquée déjà dans *l'hymne homér.*, xi, 5, et dans un passage d'HÉSIODE, *Trav. et Jours*, 826.

3. *OEdipe-Roi*, vv. 1186-96.

4. *Iphig. Aul.*, 1136, THÉOCRITE, iv, 40 ; cf. LEHR, *Popul. Aufs.*, p. 195.

5. MÉNANDRE, éd. Meineke, iv, p. 238. ROSCHER, *Mythol. Lexic.*, s. v. Daimon, WASSER, *Realencycl. de Pauly-Wissowa*, iv, p. 2010 et suiv.

Parmi eux, il semble bien que ce soit Xénocrate, un disciple de Platon, qui se soit le plus préoccupé de cette théorie des démons et qui l'ait élaborée avec le plus de soin¹. Il avait un très grand respect pour les formes religieuses traditionnelles, aussi, ne pouvant ni rejeter les vieux mythes peu respectueux pour les grandes divinités, ni se résigner à attribuer aux dieux les faiblesses que la tradition leur imputait, il édifia tout un système théologique où les démons tenaient une place importante. Suivant des indications déjà données par Platon, il faisait des démons les intermédiaires entre les hommes et les dieux², et c'est à eux qu'il rapportait tout ce qui, dans le culte, la tradition ou le mythe, était indigne de la divinité, pure et haute, telle qu'il la concevait. Il adoptait naturellement la croyance aux deux catégories de démons, les bons et les mauvais, et empruntait encore à la religion populaire l'idée qu'une partie de ces démons sont des âmes humaines délivrées des corps auxquels elles étaient liées.

Ce système, exposé avec autorité sous les auspices du grand nom de Platon, eut un succès extraordinaire³. C'est lui qui domine toute la théologie païenne ultérieure grâce, justement, à la place prépondérante qu'il fait au culte des démons. En effet, ces dieux de second ordre, sans histoire, presque sans passé littéraire, sans personnalité bien précise, se trouvaient tout prêts à remplir toutes les tâches que la spéculation voulut bien leur assigner. Non seulement ils devaient servir d'intermédiaire entre les dieux et les hommes, mais on les vit peu à peu usurper la direction de la nature et de la vie humaine, jouer le rôle de forces protectrices et secourables, attirer si bien et accaparer si complètement le respect et l'adoration des hommes que la plupart des dieux ne purent

1. HEINZE, *Xenokrates* (Leipzig, 1892), p. ix et p. 79 et suiv.

2. Certains héros ou démons de la religion populaire avaient déjà été conçus comme chargés de ce rôle. Il suffira de rappeler ici le héros Psithyros à Lindos (cf. USENER, *Rhein. Mus.*, 1904, p. 623 s.; SUDHAUS, *Arch. für Religionsw.*, 1906, p. 189) dont on peut rapprocher Hermès Agoraios à Pharai, en Achaïe (cf. PAUSAN., VII, 22, 2-4).

3. S. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, VIII, 14-16.

sauver leur existence, ou au moins garder leur prestige qu'en se rattachant à la catégorie des démons¹.

D'autre part, il vaut la peine de le noter, c'est cette croyance aux démons qui a pu amener une sorte de rapprochement entre les conceptions des penseurs et les dévotions populaires, les philosophes s'attachant surtout, on le comprend, à épurer l'idée du Dieu suprême en chargeant les démons de toutes les besognes inférieures, tandis que la foule, toute préoccupée de ces derniers, ne songeait que fort peu aux grands dieux trop loin d'elle à tous égards.

A l'époque romaine, le système est complètement élaboré et Plutarque, qui l'a exposé dans un grand nombre de ses traités, peut nous donner une idée de la conception générale de son temps. Il distingue une triple providence, celle du Dieu suprême, celle des dieux de second ordre et celle des démons. Ceux-ci sont les serviteurs des dieux; messagers entre le ciel et la terre, ils interviennent au nom et à la place des dieux dans les affaires de ce monde; ils portent jusqu'aux cieux les prières et les vœux des hommes, veillent sur leurs actions, punissent leurs crimes et leur apportent le salut dans les dangers².

Maxime de Tyr, à la fin du II^e siècle de notre ère, est plus instructif encore³. Lui aussi il place au-dessus de tout un dieu très haut et très pur. Ce dieu unique, que seule la raison peut concevoir, a formé le monde et en maintient l'existence. C'est de lui que vient tout ce qui est bon et sans lui personne ne peut être vertueux. Mais Maxime de Tyr ne peut concevoir son dieu suprême comme agissant directement sur les hommes et sur l'univers, parce que la matière est pour lui la source de tout mal. Dieu ne peut entrer en rapport avec elle qu'au moyen d'intermédiaires. Il en a un grand nombre à sa dispo-

1. LUCIUS, *Anfänge des Heiligenkults* (Tübingue, 1904), p. 7.

2. UBERT, *Ueber Dæmonen*, p. 163; GREARD, *La morale de Plutarque*, Paris, 1866 p. 335 et suiv.

3. MAX. TYR., *Diss.*, XIV, 8, XV, XVII, 12.

sition, ce sont justement les démons, ces êtres immortels de second ordre, qui se tiennent entre le ciel et la terre, qui sont plus puissants que les hommes, qui servent les dieux et s'occupent attentivement des mortels. Sans eux, les hommes seraient trop loin des dieux, mais les démons guérissent leurs maladies, leur donnent de bons conseils, aident ceux qui travaillent, protègent les voyageurs. Il y en a partout, à la ville, à la campagne, sur la mer, en un mot, ils remplissent l'univers, et d'ailleurs si les uns aiment les hommes et veillent sur eux, il y en a beaucoup qui font du mal et dont il faut se garder soigneusement.

Apulée¹, l'africain, et Celse², le fameux adversaire des chrétiens, parlent de façon presque identique. Puis Porphyre renchérit encore et complète leurs théories³. Il conçoit tout un système de l'administration du monde par les démons et il entre sur ce point dans les détails les plus minutieux. Précisément parce que la doctrine des néoplatoniens avait prodigieusement élargi la distance entre Dieu et le monde, les démons étaient devenus un élément indispensable de la conception de l'univers.

Peut-être n'était-il pas sans intérêt, au risque de nous éloigner un peu de notre sujet, de montrer comment la philosophie avait transformé les conceptions populaires, au moment où est apparu le christianisme, qui s'en est emparé à son tour pour leur faire subir d'autres métamorphoses.

CHARLES MICHEL.

1. Cette leçon était rédigée quand nous avons eu connaissance de la remarquable étude de M. VALLETTE, *L'apologie d'Apulée* (Paris, 1908), où il expose savamment un chapitre important de la démonologie antique (voir surtout pp. 221-269).

2. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VIII, 31 et 38. Cf. Th. KEIM, *Celsus' Wahreswort* (Zurich, 1873), p. 131 et suiv.

3. EUSÈBE, *Praep. Evang.*, IV, 23, p. 174. WOLF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda* (Berlin, 1856), pp. 214-229.