



Les démons chez Porphyre et Jamblique aux IIIe et IVe siècles apr. J.-C.: offrir le salut universel ou donner une aura sacrée aux philosophes?

Mémoire

Tommy St-Amant

Maîtrise en histoire - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

**Les démons chez Porphyre et Jamblique aux III^e et IV^e siècles
apr. J.-C : offrir le salut universel ou donner une aura sacrée
aux philosophes?**

Mémoire

Tommy St-Amant

Sous la direction de :

Christel Freu, directrice de recherche

Résumé

Ce travail se consacre à la croyance aux démons dans la philosophie platonicienne, plus particulièrement chez les deux néoplatoniciens Porphyre de Tyr (234 – 305 apr. J.-C.) et Jamblique de Chalcis (245-325 apr. J.-C.). Ces deux philosophes ont vécu lors d’une période de transformations religieuses, au cours de laquelle plusieurs individus s’interrogèrent particulièrement sur le sort de l’âme. Cette période fut propice à la progression des religions ritualisées, comme le christianisme, qui proposaient le salut à tous, en cette période de crises. Ce mémoire propose de comparer la démonologie de ces deux philosophes intégrée à leur doctrine du salut universel. Le premier chapitre se penche d’abord sur l’évolution de la démonologie de Platon à Plotin (maître de Porphyre), où nous avons montré l’effort des platoniciens pour former une société de démons intermédiaires (entre les hommes et les dieux) et variées susceptibles de répondre à plusieurs problèmes dans le monde ici-bas. Le deuxième chapitre montre que Porphyre et Jamblique ont usé d’une riche tradition démonologique qui les avait précédés, tout en accueillant dans leur philosophie des influences venues des religions ritualisées, pour répondre aux attentes de leurs contemporains en construisant leur doctrine du salut universel. Le dernier chapitre montre, cependant, que cette initiative était plus motivée par leur désir d’atteindre une notoriété dans l’Empire en contexte de persécution des chrétiens et de confusion des pratiques religieuses traditionnelles.

Sommaire

Résumé	iii
Sommaire.....	iv
Remerciements	vii
Introduction	1
Problématique et hypothèse	5
Bilan historiographique.....	7
Les recherches sur les caractéristiques des démons chez Porphyre et Jamblique	7
Corpus de sources et méthode	11
Plan du mémoire	13
Chapitre 1 : La démonologie de Platon à Plotin: la construction d'une société complexe de démons.....	15
1.1 Platon et la définition des <i>daimones</i> comme intermédiaires : une nouveauté	16
1.2 Vers une systématisation de la démonologie	19
1.2.1 La position des démons dans le cosmos : de l'éther lointain à l'air près des hommes	20
1.2.2 L'essence et les rôles des démons de plus en plus précis et diversifiés	23
1.2.3 Le démon personnel selon Plotin : un retour aux figures platoniciennes du <i>daimon</i>	29
1.3 Les démons entre les hommes et les dieux : leur rôle spirituel et religieux	31
1.3.1 Points d'accord entre la philosophie et la religion	31
1.3.2 Les démons et la société humaine	33
1.4 La démonologie platonicienne face aux démons orientaux.....	37
Conclusions	43
Chapitre 2 : Les influences des religions du salut sur la pensée de Porphyre et Jamblique.	46
2.1 Des contemporains de plus en plus séduits par le salut universel en temps de crise..	46
2.1.1 Une période propice à l'expansion du christianisme	47
2.1.2 Porphyre de Tyr et Jamblique de Chalcis : milieux d'origine, influences, formations.....	52
2.2 Deux philosophes en quête fiévreuse du salut et à la recherche d'une purification pour tous.....	62

2.3 La démonologie au cœur des doctrines de salut universel	71
2.3.1 La nature des démons cohérente avec la doctrine de salut des deux néoplatoniciens.....	71
2.3.2 Les fonctions des démons dans la vie des hommes	77
2.3.3 Le démon personnel : une aide spirituelle accessible à tous?	80
Conclusions	83
Chapitre 3 : La distinction entre le philosophe et le peuple : un conservatisme dans la démonologie	85
3.1 Le fonctionnement des écoles philosophiques : le reflet de la <i>paideia</i>	86
3.1.1 Des cercles philosophiques homogènes	86
3.1.2 Une culture de compétition au sein des écoles philosophiques	88
3.2 Démonologie et doctrine du salut : l'éloge du philosophe aux dépens du peuple	93
3.2.1 Des théories élitistes sur l'âme et les démons méprisantes envers le peuple	93
3.2.2 Une démonologie élitiste au profit des philosophes et des théurges.....	98
3.3 Porphyre et Jamblique : des figures d'autorité publique dans l'Empire romain	104
3.3.1 Redonner une vitalité aux cultes traditionnels	105
3.3.2 Théories sur le salut et démonologie comme oppositions à l'ascension du christianisme.....	108
Conclusions	113
Conclusion finale.....	115
Bibliographie	120

«-Synésios : Oreste, comment oses-tu t'ériger en juge devant l'œuvre de Dieu?

-Oreste : Qu'est-ce que vous avez, les Chrétiens? N'a-t-on plus le droit d'ouvrir la bouche dans la cité?

-Synésios : Si tu critiques la création, alors tu critiques notre Seigneur, et tu nous insultes.

-Oreste : Va donc t'établir dans le désert! Tu seras assuré d'éviter toute offense.

[...]

-Hypathie : Ce que je dis maintenant s'adresse à chacune des personnes de cette assemblée. Il y a plus d'affinités entre nous que de divergences. Quoi qu'il puisse advenir dans les rues, nous, nous sommes frères»

Réplique du film *Agora*

Remerciements

J'exprime ma gratitude envers plusieurs personnes qui, de façon directe ou indirecte, m'ont aidé dans mon parcours scolaire. Je tiens d'abord à remercier ma directrice de recherche, Christel Freu, de m'avoir fait confiance en acceptant de me diriger, d'avoir cru en moi. Je suis très reconnaissant de la grande ouverture d'esprit, pour concilier nos intérêts de recherches, et de la patience dont vous avez fait preuve envers moi. Merci également pour votre grande disponibilité, malgré la distance et le contexte actuel de pandémie.

Je remercie plusieurs professeurs de l'Université Laval, notamment Pierre-Yves Saunier, Brigitte Caulier, Talbot Imlay, Paul-Hubert Poirier, et Jean-Marc Narbonne. Je vous remercie pour les conseils que vous m'avez donnés, que ce soit pour améliorer mon style d'écriture et ma façon de communiquer, pour m'avoir aidé à élaborer mon projet de maîtrise ou pour m'avoir suggéré des pistes de recherches ou des angles d'approches. Merci également au GRANT pour les bourses que vous m'avez offertes. Je tiens également à offrir mes remerciements à mes professeurs d'histoire du Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue, Martin Baron et Miguel Charlebois, d'avoir éveillé chez moi une grande passion pour l'histoire, en particulier pour l'Antiquité, grâce à votre grande passion pour l'enseignement et par notre voyage en Grèce et en Italie.

Je remercie mes parents Guy et Marie, ma soeur Justine, mon beau-frère Xavier et ma nièce Jeanne, de m'avoir beaucoup encouragé dans mes études. Je vous remercie, mes chers parents, de m'avoir soutenu financièrement, d'avoir lu mes chapitres en cours de route et d'avoir assisté à mes présentations. Je remercie également mes grands-parents d'avoir démontré une grande curiosité envers mon sujet d'étude.

Mes chers amis, merci d'avoir été là pour moi pendant tout mon parcours scolaire. Vincent, je retiens de très bons souvenirs des moments passés avec toi au cours de mes études. Sache que tu as été plus pour moi un bon démon qu'un démon malfaisant, car nos sorties à Québec, notamment à la *Ninkasi*, m'ont permis de décompresser pendant des moments d'études. Jasmin, Maxime et les Benoit, lorsque je me confiais à vous sur des difficultés liées à la maîtrise, vous avez fait preuve d'une grande écoute, merci beaucoup. Merci à tous ceux qui ont été là pendant mes années d'études à Québec, où nous avons pu échanger des conversations enrichissantes et passer de beaux moments ensemble: Justine – entre autres lorsque nous mangions de la pizza à 3h du matin aux résidences –, Roxanne (en te remerciant

de m'avoir aidé avec mes sous-titres), Emmanuel, Gino, Florence, Myriam, Jean-Nicolas, Christian, Julie, Alexandre, Jean-Philippe et Nathan.

Enfin, merci infiniment à Amélie, mon amour, pour toute ta patience. Tu as tant fait preuve d'écoute et de compassion. Tu as été pour moi une grande source de motivation, et il aurait été très difficile de produire ce mémoire sans ta présence. Je sais que tu n'as pas dû trouver facile que Porphyre et Jamblique aient pris autant de place dans notre couple, mais sache que la manière dont tu t'es adaptée à moi ces derniers temps confirme à quel point je t'aime.

Introduction

Eudaimonia (ἡ εὐδαιμονία), tel était le mot en grec ancien pour désigner le bonheur. Ce terme contient les mots «eu» (εὖ), qui signifiait «bien», et «daimon» (δαίμων), c'est-à-dire «démon». Le bonheur, c'était donc le fait d'avoir un bon démon¹. Cette croyance que les bons démons apportaient le bonheur aux individus s'était-elle fossilisée dans la langue grecque, les locuteurs en oubliant sa signification initiale, ou était-elle demeurée ancrée dans les mentalités des époques classique, hellénistique et impériale ? Notre étude va montrer que, jusqu'à l'époque impériale incluse, le *daimon*, bon ou mauvais, a toujours été pour les Grecs une figure coutumière, les bons démons apportant le bonheur, et les mauvais faisant errer l'homme et le conduisant au malheur².

La démonologie des Grecs a cependant revêtu des formes diverses, au point qu'il est difficile de donner des démons une définition univoque³. Les démons étaient des êtres extrêmement ambigus, polyvalents et syncrétistes, car les Grecs ont puisé leur vision des démons à d'autres traditions, d'Orient et d'Occident⁴. On croyait aux démons dans de nombreuses religions d'Orient et d'Occident. Ce qui était commun était la pensée que les démons pouvaient être manipulés par des individus pour envoyer des malédictions à des personnes, que les comportements délinquants des hommes étaient associés aux mauvais démons, et que ces derniers étaient responsables des maladies. On pensait aussi que les démons, bienfaisants ou malfaisants, étaient très nombreux⁵. À l'époque romaine, les mauvais démons étaient souvent vus comme la source de fléaux, et les bons, des protecteurs apaisant des maux comme les famines et les épidémies⁶.

¹ Marcel Detienne, *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Belles Lettres, 1963, p. 67.

² Dans la littérature grecque, le terme *daimon* était dérivé du verbe «daiō» (δαίω), distribuer. Voir Nicole Fick. «La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II^e siècle de notre ère. Voir Joël Thomas, dir. *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Presses universitaires de Perpignan, 1994, p. 236. Peu à peu, ce mot a aussi pris le sens d'un partage d'une puissance divine et du destin. Voir Andrei Timotin. *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daïmôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Boston, Philosophia Antiqua, 2011, pp. 13-14. Ce mot se fusionna au composant «môn» (μὼν), un agent distributeur souvent assimilé à une force divine liée au destin. Voir Fick, *loc. cit.*, p. 236.

³ Peter Brown, dir, «Demons», *Late Antiquity: a Guide de the Post Classical World*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 406-407.

⁴ Timotin, *op. cit.*, p. 1.

⁵ Brown, *op. cit.*, p. 407. Pour un aperçu des noms et caractéristiques de différents démons au sein de plusieurs civilisations orientales et occidentales, voir Sarah Iles Johnston, dir. «Deities and Demons», *Religions of the Ancient World, a Guide*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, pp. 417-422.

⁶ David Frankfurter. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 111.

Alors que l'existence de ces êtres était universellement reconnue, bon nombre de philosophes anciens ont utilisé la démonologie pour donner un sens à différents problèmes qui se posaient aux hommes (la mort, la maladie, la pauvreté, etc). Les philosophes affirmaient, par leur démonologie, qu'ils maîtrisaient le surnaturel en voulant y trouver une logique⁷. À partir des écrits de Platon (428/427 - 348/347 av. J.-C.), de nombreux philosophes se sont accordés pour dire que les *daimones* étaient des intermédiaires entre les hommes et les dieux. La nature des démons les rendait susceptibles de venir en aide aux hommes dans plusieurs domaines de la vie. Les platoniciens pensaient en effet que les bons *daimones* guidaient les hommes vers la sagesse. Le philosophe, guidé par son *daimon*, voyait en retour son rôle de guide des hommes conforté⁸. Les philosophes se présentaient en effet en experts dans le soin de l'âme, capables de dominer les passions⁹. En fait, plusieurs d'entre eux prétendaient dominer les passions corporelles en adoptant une manière de vivre irréprochable¹⁰. Si la philosophie dans l'Antiquité se présentait comme un remède pour l'âme, à qui ce salut était-il proposé ? Car la *paideia*, dont la valeur comme guide de vie était reconnue dans l'Antiquité, n'était souvent réservée qu'à une élite sociale¹¹.

Ce mémoire propose donc d'explorer à nouveau frais la démonologie grecque, son extension et sa nature, depuis Platon jusqu'aux néoplatoniciens¹² du III^e siècle. Après une

⁷ Fick, *loc. cit.*, p. 235.

⁸ Karin Alt, «Man and Daimones: Do the Daimones Influence Man's Life», Andrew Smith, dir. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: essays in honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, p. 77.

⁹ Robin Lane Fox, «Movers and Shakers», Andrew Smith. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, p. 20. Pierre Hadot montre bien que la philosophie ancienne était d'abord et avant tout un mode de vie. Les individus choisissaient souvent de fréquenter telle ou telle école en vertu de la manière de vivre qu'elle prônait. Voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, 461 p.

¹⁰ Christel Freu, «Lucien à la lumière des papyrus : un philosophe en apprentissage dans l'*Hermotimos* 80-82», *Cahiers des études anciennes*, 2017, pp. 18-19.

¹¹ Edward Jay Watts. *City and school in late antique Athens and Alexandria*, Los Angeles, University of California Press, 2006, p. 5.

¹² Le terme de néoplatonisme est une invention des chercheurs allemands du XIX^e siècle, qui ont tenté de systématiser l'histoire de la philosophie ancienne en nommant ses périodes. Voir John Dillon et Lloyd P. Gerson. *Neoplatonic Philosophy, Introduction Readings*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2004, XIII. Sous le terme de néoplatonisme, ces chercheurs ont en fait regroupé les écoles qui ont fusionné plusieurs traditions philosophiques antiques avec les idées des courants mythico-religieux de l'Orient et de l'Occident. Entre les I^{er} et III^e siècles apr. J.-C., le platonisme absorba l'aristotélisme et le stoïcisme, alors que les autres écoles furent peu à peu marginalisées. Ce courant, devenu le moyen-platonisme, intégra en une synthèse la tradition philosophique gréco-romaine. Peu à peu, surtout à partir du III^e siècle apr. J.-C., il évolua en néoplatonisme en intégrant plusieurs éléments mythico-religieux orientaux et occidentaux. Voir Pierre Hadot. *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 265-270.

première partie qui montrera les nombreuses variantes de la démonologie platonicienne après Platon, le mémoire s'attachera surtout à la pensée de deux néoplatoniciens, qui ont vécu à une époque particulièrement troublée de l'empire romain, le III^e siècle apr. J.-C. : Porphyre de Tyr (234 – 305 apr. J.-C.) et Jamblique de Chalcis (245-325 apr. J.-C.). Ils ont proposé à leurs lecteurs de voir dans les démons les guides pour leur salut (ή σωτηρία). Pestes et invasions suscitaient des angoisses chez les contemporains, qui cherchèrent le salut par de nouvelles voies spirituelles et religieuses, notamment le christianisme¹³. Dans ces circonstances, la croyance aux êtres intermédiaires, comme les *daimones*, allait jouer un rôle crucial: «In late antiquity the assumption was commonly made that there were a large number of immortal invisible beings who were superior to man, but at a lower level than to gods, and thus bridged the gap between the earthly and the higher, divine level»¹⁴. Si la croyance aux intermédiaires était commune dans toute l'Antiquité gréco-romaine, elle se manifesta avec plus de force et d'intensité aux III^e et IV^e siècles apr. J.-C; on pensa alors que les démons étaient partout auprès des hommes¹⁵.

Porphyre et Jamblique vivaient également dans un Empire où les différentes traditions locales avaient fini par s'exporter hors de leur milieu d'origine. Les tenants des religions traditionnelles et les adeptes du christianisme, qui se questionnèrent particulièrement sur la relation entre les humains et le divin, se tournèrent alors de plus en plus vers des cultes privés. Les oracles – dont la consultation était fréquente à cette époque – proposaient une voie

¹³ Voir Michael Bland Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, New York, Oxford University Press, 2015, p. 188; voir aussi Kyle Harper, «Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian», *Journal of Roman Archaeology*, no. 28, 2015, pp. 228. Beaucoup de chercheurs se sont questionnés sur la nature du lien entre le développement spirituel dans l'Antiquité tardive et les différentes crises économiques, sociales et politiques qui ont sévi dans l'Empire romain. Voir Eric Robertson Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, La Pensée sauvage, 1979, selon lequel, en raison des nombreux troubles qui ont frappé l'Empire, un sentiment croissant d'insécurité s'est emparé des contemporains, ce qui les aurait conduits à avoir recours à la spiritualité. Voir aussi André-Jean Festugière, dans *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1967, qui a adhéré à cette thèse de Dodds. Voir aussi Peter Brown, dans *Genèse de l'Antiquité tardive*, Harvard University Press, 1978, Paris, 1983, qui s'est opposé à leur thèse, car elle était selon lui trop universelle et ne s'appliquait pas aux contextes où la population ne se trouvait pas toujours dans un état d'angoisse. Néanmoins, le développement de la démographie historique et l'intérêt croissant pour l'histoire environnementale, lors des vingt dernières années, ont démontré que les inquiétudes que ressentaient les contemporains aux crises ne doivent pas être ignorées. Pour Kyle Harper, *loc. cit.*, pp. 223-260, la peste de Cyprien, au III^e siècle, semble avoir été très violente et aurait inspiré dans l'Empire un grand climat de peur.

¹⁴ Voir Karin Alt, «Man and Daimones: Do the Daimones Influence Man's Life?», *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, p. 73.

¹⁵ Cf. Luce Pietri et Jacques Flamant, «Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité», Pietri, dir. *Naissance d'une chrétienté (250-430) (Histoire du christianisme, 2)*, Paris, Desclée, 1995, p. 33.

accessible menant au salut¹⁶. Porphyre et Jamblique étaient également contemporains de la montée du christianisme¹⁷. La période entre 260 à 300 apr. J.-C., au cours de laquelle l'Empire fut ébranlé par plusieurs crises, fut propice à la croissance des communautés chrétiennes¹⁸. Ces églises, tout comme d'autres religions, proposaient à leurs fidèles le salut universel, « the offer of deliverance of all regardless of social class, gender, ethnicity, economic status, and intellectual aptitude from present or impending dangers, or the promise of safety procured by various ceremonies or rituals dedicated to a deity »¹⁹. Les traditions spirituelles et religieuses se faisaient également concurrence dans l'Empire, suscitant parfois des luttes entre écoles ou religions qui n'étaient pas toujours mues par le souci de la vérité, mais aussi par la volonté de l'emporter contre les écoles concurrentes²⁰. De leur vivant, Porphyre et Jamblique ont été témoins de nombreux débats entre les élites chrétiennes et les tenants des religions traditionnelles, notamment des individus qui se mesuraient souvent au sujet du salut de l'âme. Malgré leurs oppositions, ces intellectuels de différentes confessions s'influençaient aussi mutuellement dans leurs théories²¹. C'est dans ce contexte que les deux philosophes ont introduit dans leur démonologie le rituel de la théurgie (ἡ θεουργία), dont les *Oracles chaldaïques* (Χαλδαϊκὰ λόγια) constituaient la littérature sacrée²². Cette pratique constituait une forme de purification alternative à la philosophie.

¹⁶ E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, La Pensée sauvage, 1979, p. 61.

¹⁷ Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Harvard University Press, 1978, Paris, 1983, xvii.

¹⁸ Simmons, *op. cit.*, 2015, pp. 187-189.

¹⁹ *Ibid.*, ix. Sur l'explication des différentes formes du salut dans l'Antiquité gréco-romaine, voir Simmons, «The Meaning of Salvation in a Greco-Roman Milieu», *op. cit.*, pp. 107-125; voir aussi Elizabeth Depalma Digeser, *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 100.

²⁰ C. Thuysbaert, «La Philosophie des Oracles de Porphyre», Hans Van Kasteel, dir, *Oracles et prophéties*. Grez-Doiceau, Beya Éditions, 2011, p. 87.

²¹ A. Urbano, *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, Washington, 2013, pp. 6-7.

²² La théurgie était un rituel qui proposait de favoriser le lien intime entre les humains et les dieux. Les théurges pratiquaient des rites (en faisant notamment des prières, des sacrifices sanglants et végétaux ainsi que des incantations) afin que les êtres supérieurs descendent vers eux. Les *Oracles chaldaïques*, écrits vers 170 apr. J.-C., constituent la référence des pratiques théurgiques. Certains chercheurs considèrent cette œuvre comme le «livre sacré» païen. Les *Oracles chaldaïques* furent peut-être écrits par Julien Le Théurge, qui aurait vécu sous le règne de Marc Aurèle. Ce texte n'est aujourd'hui disponible qu'en fragments que l'on trouve à partir de travaux des néoplatoniciens, notamment chez Porphyre et Psellos. Voir Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 90-96. Ces oracles s'appellent chaldaïques, car l'auteur aurait voulu faire référence aux traditions ancestrales et «sacrées» révélées par les dieux aux Chaldéens et aux Assyriens, une autorité éveillant la curiosité à cette époque. Voir Helmut Seng, « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaïques* », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, no. 118, 2011, p. 117. Les seuls renseignements que l'on possède sur l'auteur sont transmis par la *Souda*, dictionnaire byzantin du X^e

Les deux philosophes, originaires de deux milieux syriens différents, se sont croisés à Rome et opposés, se disputant l'héritage spirituel de la philosophie platonicienne. Ils se confrontèrent alors dans un débat qui intéresse notre propos, s'opposant dans deux écrits, la *Lettre à Anébon* de Porphyre et le *De mysteriis* de Jamblique²³. Dans cette discussion, ils accordèrent une place très importante au salut de l'âme, aux êtres supérieurs comme les démons, aux révélations et au rituel théurgique.

Problématique et hypothèse

Ce mémoire se propose donc de comparer la manière dont Porphyre et Jamblique ont intégré les *daimones* à leurs théories sur le sort de l'âme et son salut. Nous confronterons leurs idées en accordant une grande importance à leur relation avec leurs contemporains. En ce sens, en analysant leur démonologie, nous aborderons l'histoire des idées dans une perspective sociologique. Si les deux philosophes se sont beaucoup opposés entre 295 et 305 apr. J.-C., nous ne nous limiterons pas à cette période de correspondance. Pour bien comprendre leurs visions des démons et leur doctrine du salut dans son ensemble, le mémoire explorera leurs vies, leurs milieux d'origine et ceux dans lesquels ils enseignèrent. Nous verrons comment Porphyre et Jamblique ont intégré dans leur pensée une riche tradition démonologique qui les avait précédés pour construire leur propre doctrine du salut universel.

L'originalité de Porphyre et Jamblique est d'avoir fusionné la tradition platonicienne avec des croyances des milieux dont ils étaient originaires. Certes, ils ont été fidèles à l'idée platonicienne selon laquelle les démons étaient des intermédiaires entre les hommes et les

siècle. Il serait le fils de Julien Le Chaldéen. Ce dernier n'était probablement pas d'origine orientale, mais il s'intéressait, dit-on, aux sciences chaldéennes, notamment à l'astronomie et à la divination. Les chercheurs soulèvent de nombreuses questions liées à l'auteur de ce document. Ils ne savent pas si Julien Le Théurge a écrit les *Oracles chaldaïques* ou bien seulement rassemblés des textes. Voir Édouard des Places et Alain Verse, *La sagesse des Chaldéens : les oracles chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 137-139.

²³ Dans la *Lettre à Anébon*, Porphyre s'adresse ouvertement à Jamblique, en lui posant plusieurs questions sur le rituel théurgique et sur les êtres supérieurs. Voir Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds, *Lettre à Anébon l'Égyptien*. Paris, Les Belles Lettres, 2012, 92 p. Par la suite, Jamblique répond à Porphyre, dans le *De mysteriis*, probablement peu de temps après la lettre de Porphyre, et ce, en respectant l'ordre des questions qui lui sont posées. Porphyre donnait à Jamblique le pseudonyme d'«Anébon», peut-être pour présenter Jamblique comme une sorte de prêtre égyptien. Voir Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds, *Jamblique, Réponse à Porphyre (De mysteriis)*. Paris, Les Belles Lettres, 2013, X et CX. *De mysteriis* est le titre que Marsile Ficin a attribué à cette œuvre. Or, le véritable titre de cette œuvre, restitué par Saffrey et Segonds, est plutôt celui-ci : *Réponse de maître Abamôn à la lettre de Porphyre à Anébon et solutions des difficultés qu'elle contient*. Pour des raisons de commodité, nous avons employé dans le mémoire le titre *De mysteriis*.

dieux, mais ils ont également fait des *daimones* un ensemble hétérogène d'entités aux caractéristiques variées, pour pouvoir répondre à plusieurs problèmes de leur époque. Le recours aux démons avait pour eux une fonction spirituelle et religieuse, comme l'avaient aussi les traditions oraculaires, qui constituaient un outil pour guider les individus en période de crises et maintenir un climat de calme dans l'Empire²⁴. Porphyre et Jamblique devaient bien être conscients que les religions du salut de leur époque proposaient de reconforter l'âme des individus qui étaient désespérément en quête d'une aide spirituelle et d'une union intime avec le divin, des besoins auxquels pouvait répondre la démonologie, mais également le recours aux oracles et aux révélations. Alors que le christianisme qui proposait le salut universel montait en popularité dans l'Empire, les deux néoplatoniciens ont voulu eux aussi répondre aux attentes de leurs contemporains en s'adressant à un large auditoire. Le recours aux révélations et aux rituels, dans leur démonologie et leurs théories sur l'âme, constituait une certaine forme de purification plus accessible et concrète pour le peuple, qui n'avait pas le privilège de philosopher.

Nous allons essayer de montrer ici que Porphyre et Jamblique se sont adressés à un large public à travers leur doctrine du salut et leur démonologie, mais que cette initiative était plus motivée par des ambitions personnelles que par une sincère bienveillance envers le peuple. Ils étaient influencés par les mentalités aristocratiques des milieux philosophiques, essentiellement fréquentés par les membres des classes moyennes et supérieures, qui valorisaient la recherche de gloire au détriment du peuple. Les deux néoplatoniciens étaient en fait tout aussi élitistes que leurs prédécesseurs, et ils ont usé de la démonologie et des théories sur le sort de l'âme pour consolider leur statut de philosophe, et ce, en se couvrant de gloire aux dépens du peuple qu'ils méprisaient. Leur bienveillance comportait plusieurs limites, ce qui remettait en question la sincérité de leur proposition du salut universel. On essaiera de montrer qu'ils ont fait preuve d'un certain opportunisme, dans le contexte où les pratiques religieuses païennes étaient en déclin face à l'expansion du christianisme. En

²⁴ Voir David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 1998, qui s'est intéressé à la manière dont la religion égyptienne répondit aux transformations profondes dans l'Empire. Les cultes magiques et oraculaires de la période romaine tardive avaient notamment pour fonction de préserver un climat stable au sein de la population. Voir aussi P. Brown, *op. cit.*, 1978, pp. 11-18, selon lequel les idées liées aux révélations et aux rituels avaient une fonction d'ordre social. Elles pouvaient toucher aux questions rattachées au statut, et elles révélaient également le contrôle que des individus tentaient d'exercer sur leur société.

réaction aux transformations religieuses de leur époque, présenter leur démonologie intégrée à leur doctrine universelle du salut constituait un moyen pour étendre leur influence et leur notoriété au-delà des cercles philosophiques, en revivifiant les cultes traditionnels et en rivalisant avec le christianisme. Voyons maintenant ce que disent les chercheurs sur ce sujet qui nous intéresse.

Bilan historiographique

La démonologie néoplatonicienne a été moins étudiée que celle des médio-platoniciens, car ces derniers, notamment Plutarque, ont fait de la démonologie le point central de leur doctrine. Depuis les dernières années, néanmoins, la représentation des démons chez Porphyre et Jamblique a suscité un intérêt grandissant, en particulier depuis la publication de la synthèse d'Andrei Timotin, *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daïmon de Platon aux derniers néoplatoniciens*²⁵. En 2018 est ensuite paru l'ouvrage collectif *Neoplatonic Demons and Angels*²⁶, qui comporte des études très pertinentes sur la démonologie, non seulement chez Porphyre et Jamblique et d'autres néoplatoniciens, mais aussi chez les chaldéens et les gnostiques. Différents axes de cette recherche très récente se distinguent et nous intéresseront au premier chef. En étudiant Porphyre, Jamblique et leur vision des démons, certains chercheurs se sont questionnés sur les caractéristiques de ces êtres intermédiaires, d'un point de vue philosophique. D'autres ont étudié la manière dont les deux philosophes se sont servis de la démonologie pour faire du démon un intermédiaire indispensable au salut de tous.

Les recherches sur les caractéristiques des démons chez Porphyre et Jamblique

Les chercheurs des dernières années ont bien souligné la pertinence d'étudier la démonologie de Porphyre et de Jamblique, qui jouait un grand rôle dans leur doctrine du salut. L'historiographie a exploré plusieurs caractéristiques des *daimones* qui montrent bien que ces êtres, malfaisants et bienfaisants, formaient pour ces deux philosophes un ensemble très complexe d'entités variées susceptibles d'expliquer différents problèmes de leur temps.

²⁵Andrei Timotin. *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daïmon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Boston, Brill, 2011, 404 p.

²⁶ Voir Luc Brisson, dir. *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden, Brill, 2018, 294 p.

En analysant différentes sources de Porphyre et de Jamblique, les chercheurs ont étudié particulièrement leur vision des *daimones* en général. Chez Jamblique, ils ont présenté les fonctions non-négligeables que les *daimones* pouvaient jouer entre les hommes et les dieux, et ce, au sein du rituel de la théurgie²⁷. En ce qui concerne Porphyre, les chercheurs ont cherché à montrer que, tout comme plusieurs de ses prédécesseurs, il faisait des démons des intermédiaires entre les hommes et les dieux, et qu'il exposait aussi d'autres rôles des *daimones* pouvant expliquer le bien et le mal dans le monde ici-bas²⁸. Cependant, son intérêt pour la théurgie dans sa démonologie et ses affinités avec les *Oracles chaldaïques* dans sa vision des démons semble avoir fait peu l'objet d'attention²⁹. On voit également dans l'historiographie tous les efforts entrepris par Porphyre et Jamblique pour préciser l'essence de ces intermédiaires et pour comparer la nature des bons démons à celle des mauvais démons. Selon les chercheurs, la distinction que fait Porphyre, entre les mauvais démons et les bons démons, semble mieux définie que chez Jamblique³⁰.

Certains historiens de la philosophie se sont enfin consacrés, en analysant la *Lettre à Anébon* et le *De mysteriis*, aux débats entre ces deux philosophes sur la nature du démon

²⁷ Voir A. Timotin, «La théorie de la prière chez Jamblique : Sa fonction et sa place dans l'histoire du platonisme», *Laval théologique et philosophique*, Vol. 70, No. 3, 2014, qui montre que les *daimones* occupaient chez Jamblique une certaine fonction dans ce rituel, en perfectionnant et en renforçant l'apparition divine auprès des humains. Or, cette fonction des démons était plutôt accessoire et substituée par le rituel théurgique, car les théurges pouvaient accueillir directement les dieux par la prière. Voir aussi G. Shaw, «Demon est Deus Inversus : Honoring the Daemonic in Iamblican Theurgy», *Gnosis: Journal of Gnostic Studies*, 2016, qui semble souligner encore plus l'importance de la fonction intermédiaire des démons chez Jamblique. Les *daimones* véhiculaient les messages divins – les *logoi* – pour les déployer auprès des humains en manifestation matérielle. Les démons permettaient selon lui aux hommes de comprendre le divin et de recevoir sa puissance, en leur transmettant des symboles. De plus, il était selon lui crucial de se purifier ici-bas dans la nature, avec l'aide des *daimones*, avant toute élévation de l'âme, ce qui faisait d'eux des intermédiaires indispensables aux hommes. Voir aussi Gregory Shaw, «The role of Aesthesis in Theurgy», in John Dillon, dir. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden et Boston, Brill, 2012, pp. 91-111.

²⁸ Voir L. Brisson, «What is a Daimon for Porphyry», Brisson, dir. *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden, Brill, 2018, qui a analysé le *De l'abstinence*. Selon lui, les bons démons étaient chez Porphyre responsables des bienfaits dans le monde, et les démons malfaisants constituaient la cause de nombreux fléaux comme les tremblements de terre. Voir aussi D. G. Greenbaum, «Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars», Brisson, Luc, dir. *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden, Brill, 2018, qui pense quant à elle que Porphyre attribuait aux *daimones* des rôles et caractéristiques très variés. Par ailleurs, les fonctions des *daimones* dépendaient selon elle de l'angle dans lequel ils étaient abordés dans ses différents traités.

²⁹ Néanmoins, en analysant *La philosophie des Oracles* de Porphyre, Helmut Seng, voir «Demons and Angels in the Chaldean Oracles», *Neoplatonic Demons and Angels*, Boston, Brill, 2018, pp. 56-57, fait mention de ses affinités avec les *Oracles chaldaïques*, en particulier dans l'apparence des démons.

³⁰ Seamus O'Neill, voir «Evil Demons in the De Mysteriis: Assessing the Iamblican Critique of Porphyry's Demonology», Brisson, Luc, dir. *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden, Brill, 2018, a comparé la démonologie de Jamblique à celle de Porphyre en étudiant leur vision du corps des démons, le *pneuma*.

personnel et sur la façon de le reconnaître³¹. Les études ont également montré que cette entité intérieure était pour les deux philosophes une aide surnaturelle essentielle au bonheur des individus. Plusieurs oeuvres de Porphyre, notamment *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*³², ont été exploitées par les chercheurs pour comprendre la nature et les rôles de cette figure complexe³³.

Pour certains chercheurs, Porphyre et Jamblique proposaient par leur démonologie une purification de l'âme à tous leurs contemporains, à l'image des religions du salut, dans le contexte de déclin des cultes traditionnels et de persécution des chrétiens. Bien que peu de chercheurs se soient penchés directement sur le rapport entre les cultes traditionnels et la démonologie, plusieurs se sont tout de même intéressés à la manière dont Porphyre et Jamblique ont défendus ces pratiques religieuses. Puisque Porphyre a à la fois critiqué et validé la pratique de sacrifices sanglants au cours de sa vie, et que plusieurs de ses œuvres étaient mutilées et difficiles à dater, sa pensée était obscure, de sorte que certains chercheurs voient chez lui une pensée incohérente ou changeante, tandis que d'autres y décèlent une logique et une cohérence³⁴. Pour Jamblique, en revanche, les chercheurs s'accordent à dire qu'il se présentait en fervent défenseur des cultes traditionnels. Jamblique proposait selon

³¹ Voir Michèle Broze et Carine Van Liefferinge, «Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique», in Jean-Patrice Boudet, dir. *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 67-77.

³² Porphyre, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, texte traduit et établi par Agnès Bastit, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2019, 266 p.

³³ D. G. Greenbaum, voir *op. cit.*, s'est intéressée à la vision de Porphyre sur le démon personnel, qu'il liait à des observations astrologiques pour expliquer comment cet être pouvait guider l'âme humaine. Ce faisant, elle s'est penchée sur des sources de Porphyre qui portaient précisément sur l'astrologie.

³⁴ Selon Joseph Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Université de Gand, 1913, Porphyre s'est intéressé aux cultes traditionnels et aux «superstitions» lorsqu'il était en Orient, pendant sa jeunesse, alors qu'il s'est penché sur la philosophie plus tard dans sa vie, à Rome. C'est selon Bidez au cours de sa jeunesse que le néoplatonicien aurait publié *La philosophie des oracles*. Il voyait ainsi chez Porphyre une pensée incohérente. E. R. Dodds, «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism». *The Greeks and the Irrational*, Paris, Flammarion, 1977, suit cette même thèse. Cette interprétation est maintenant considérée comme ancienne et dépassée, en ce qu'elle s'appuie sur un préjugé selon lequel la superstition était liée à l'Orient, et la philosophie à l'Occident. Plusieurs ont critiqué la méthodologie de J. Bidez, basée selon eux sur une chronologie incertaine pour justifier l'évolution de la pensée de Porphyre. Selon John O'Meara, *Porphyry's Philosophy from oracles in Augustine*, Paris, Études augustiniennes, 1959, rien d'indique que la *Philosophie des Oracles* fut une œuvre de jeunesse. Pierre Hadot, voir *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968, et Carine Van Liefferinge, voir *La Théurgie: des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Kernos, supplément 9, 1999, voient chez lui une pensée changeante. D'autres, notamment A. Smith, voir *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, décèlent dans sa pensée une logique et une cohérence. Selon Smith, le néoplatonicien se distinguait de plusieurs de ses prédécesseurs en s'intéressant aux rituels et aux révélations pour proposer le salut à un plus large public. Le rituel de la théurgie constituait une forme de purification plus accessible pour le peuple, une alternative à la philosophie.

eux le salut universel et voulait revivifier les cultes traditionnels, ce qui lui permettait en même temps de se proclamer prophète³⁵. Qui plus est, certains auteurs modernes se sont démarqués en défendant l'idée selon laquelle Porphyre et Jamblique présentaient leur démonologie, dans leur doctrine du salut, comme un moyen de défendre les cultes traditionnels et d'exercer ainsi une certaine influence sur leurs contemporains³⁶.

Enfin, si le rapport entre les deux néoplatoniciens et le christianisme a été étudié par les chercheurs, Porphyre est le seul à avoir fait l'objet de recherche sur cette question dans la démonologie. Selon certains, les attaques de Jamblique à l'endroit du christianisme étaient rares ou implicites, mais elles étaient tout de même significatives³⁷. Chez Porphyre, en revanche, les auteurs modernes sont unanimes sur le fait que ses critiques à l'endroit du christianisme, en particulier dans la démonologie, étaient directes et fréquentes. C'est selon eux pour offrir une défense contre le christianisme que Porphyre proposa le salut universel³⁸.

³⁵ Pour Jamblique, «the universal way was a complex of paths founded by gods of traditional religions». Voir Elizabeth Depalma Digeser, *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 119. Polymnia Athanassiadi, voir *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénios à Damascius*. Paris, Belles Lettres, 2006, considérait Jamblique comme un philosophe qui, en plus de proposer son programme théurgique à tous, se présentait comme une sorte de prophète païen. Voir aussi Polymnia Athanassiadi, «Apamea and the Chaldean Oracles: a Holy City and a Holy Book», Smith, Andrew. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, pp. 117-144. Selon Carine Van Liefferinge, voir «La théurgie: outil de restructuration dans le *De mysteriis* de Jamblique», *Kernos*, No. 7, 1994, alors que les cultes traditionnels étaient en déclin à plusieurs endroits dans l'Empire, le *De mysteriis* de Jamblique constituait un moyen pour donner un nouvel élan aux rituels païens, par l'entremise de la théurgie.

³⁶ Dans sa synthèse, A. Timotin, voir «Démonologie et religion dans le monde gréco-romain», *op. cit.*, 2011, pp. 163-242, souligne que la démonologie de Jamblique constituait une façon de valider les cultes officiels de l'Empire romain. Andre Nance, voir «Porphyry: The Man and His Demons», *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, Vol. 2, 2002, a démontré quant à lui que la démonologie constituait pour Porphyre un moyen d'étendre son influence dans l'Empire. En liant démonologie et sacrifices sanglants, Porphyre pouvait défendre les cultes traditionnels, qui maintenaient selon lui une stabilité dans l'Empire.

³⁷ Voir Carine Van Liefferinge. «La théurgie: outil de restructuration dans le *De mysteriis* de Jamblique», *Kernos*, No. 7, 1994, p. 207; voir aussi Gillian Clark, «Philosophic Lives and the Philosophical Life: Porphyry and Iamblichus», Tomas Hägg et Philip Rousseau, dir. *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Los Angeles, University of California Press, 2000, pp. 29-51.

³⁸ Pour M. B Simmons, voir *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, New York, Oxford University Press, 2015, les vastes connaissances du christianisme de Porphyre, acquises notamment par ses contacts avec Origène, en particulier dans la démonologie, lui ont permis de devenir un redoutable adversaire des chrétiens. Pier Franco Beatrice, voir «Porphyry's Judgment on Origen», Robert J. Daly, dir. *Origeniana Quinta*, Boston, Leuven University Press, 1992, et Travis W. Proctor, voir «Daemonic Trickery, Platonic Mimicry: Traces of Christian Daemonological Discourse in Porphyry's *De Abstinencia*», *Vigiliae Christianae*, vol. 68, no. 4, 2014, ont montré que Porphyre a sans doute accueilli des influences du chrétien Origène dans sa vision des démons malfaisants, en analysant le *De l'abstinence* et les sources du théologien. Pour T. W. Proctor, Porphyre a usé de ces connaissances démonologiques provenant d'Origène pour s'opposer aux chrétiens. Nous accorderons, dans les chapitres II et III, une grande attention sur ce rapport au christianisme chez Porphyre.

Quoique peu nombreux, d'autres chercheurs ont accordé une attention à la façon dont Porphyre et Jamblique se sont servis de la démonologie pour hiérarchiser leurs contemporains selon leur capacité à trouver le salut. Ce point nous intéressera ici particulièrement. Pour certains, Porphyre associait le peuple aux démons malfaisants, du fait du goût populaire pour les choses matérielles. Contrairement aux philosophes, le peuple devait apaiser les mauvais démons et ne pouvait pas élever l'âme au-delà du monde matériel³⁹. En ce qui concerne Jamblique, son programme théurgique a été vu comme une importation de la hiérarchisation sociale dans le champ philosophico-religieux. Le néoplatonicien divisait la population en «classe», selon les capacités intellectuelles et spirituelles des individus à purifier leur âme⁴⁰. C'est ce point que nous essaierons aussi pour notre part de développer ici.

Corpus de sources et méthode

Nous avons retenu, comme cœur de l'étude, les textes de Porphyre et Jamblique qui touchaient aux démons, mais avons ensuite étendu le corpus, d'une part aux textes les plus importants des philosophes précédant le III^e siècle qui concernaient la démonologie et d'autre part aux témoignages sur la vie des deux néo-platoniciens. Ce corpus sera analysé de façon analytique, en tentant, tout comme le propose l'historienne Polymnia Athanassiadi, de «respirer» avec Porphyre et Jamblique, de «devenir leurs contemporains». En plus de l'analyse de leur pensée, et de leurs intentions implicites, nous nous pencherons sur le contexte socio-culturel de production de leurs idées, en nous demandant quelle influence eurent sur eux leurs milieux d'origine et de carrière.

Une attention particulière sera accordée à la *Lettre à Anébon*⁴¹ et au *De mysteriis*, dans lesquels s'est manifesté leur débat où ils se disputaient l'héritage spirituel de la tradition platonicienne. Chez Porphyre, d'autres œuvres importantes, qu'il a écrites à d'autres

³⁹ Voir Aaron P Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 100.

⁴⁰ H. Feichtinger, «Οὐδένεια and humilitas: Iamblichus and Augustine on Grace and Mediation», *Dionysius*, vol. 21, 2003, p. 126, a montré que les hommes du commun ressemblaient pour Jamblique aux démons, alors que les théurges avaient des affinités avec les dieux.

⁴¹ La *Lettre à Anébon* a été reconstituée à partir d'une centaine de fragments chez six auteurs principaux, ce qui peut causer certains problèmes pour restituer l'organisation de l'œuvre. Plusieurs de ses fragments nous sont uniquement transmis par Jamblique dans le *De mysteriis*. Or, il se peut que Jamblique ait déformé le discours de Porphyre. C'est pourquoi il nous faudra, en lisant la *Lettre à Anébon*, consulter les citations de différents auteurs anciens, pour mieux comprendre Porphyre.

moments dans sa vie, seront analysées⁴². C'est en combinant ses textes dans notre analyse que nous pourrons dès lors mieux comprendre sa doctrine du salut universel et sa démonologie. Le *De l'abstinence*⁴³ de Porphyre, qu'il adresse exclusivement aux philosophes, sera une source essentielle pour ce travail, dans le but de comprendre sa vision des démons, ses théories sur le salut et le mode de vie philosophique qu'il prônait. Il nous faudra aussi consulter à plusieurs reprises *La philosophie des oracles*⁴⁴, œuvre dans laquelle il expose des révélations à ses contemporains tout en les exhortant à pratiquer le rituel. Son œuvre *Sur le retour de l'âme*⁴⁵, qui présente les différents moyens pour purifier l'âme selon le mode de vie que l'on adopte, sera également exploitée. Nous analyserons également sa *Vie de Plotin*⁴⁶, qui a une valeur de témoin de la pensée de Plotin, et qui montre les relations que le philosophe de Tyr a pu nouer dans le cercle philosophique à Rome.

Nous accorderons également dans notre corpus une place importante aux biographies des philosophes, qui ont été longtemps méprisées, tant elles mêlaient des passages fictifs aux analyses érudites. Elles ont en réalité l'intérêt d'introduire aux milieux dans lesquels les philosophes ont vécu et aux rapports à leurs contemporains. Comme le résume très bien Gillian Clark, «the great value of philosophic biography, for the late antique student and the present-day historian, is that it puts philosophy in context»⁴⁷. Nous exploiterons plusieurs passages des *Vies*⁴⁸ que le rhéteur Eunape de Sardes a rédigées sur Porphyre et Jamblique

⁴² Alors que Jamblique expose de nombreux points sur sa doctrine dans le *De mysteriis*, la *Lettre à Anébon* est loin d'être suffisante pour comprendre la pensée et la démonologie de Porphyre. De fait, à plusieurs reprises dans cette lettre, Porphyre ne fait que présenter des interrogations à Jamblique, ce qui laisse le lecteur dans le doute. Pour mieux comprendre Porphyre, nous pensons qu'il faut se pencher sur plusieurs de ses œuvres, ayant différents angles d'approches et destinataires.

⁴³ Porphyre, *De l'abstinence*. Texte établi et traduit par Jean Bouffartique et Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1977, Livres I, II et IV.

⁴⁴ Porphyre, *La philosophie des oracles*, texte traduit et établi par Stéphane Feye et Caroline Thuysbaert, in Hans Van Kasteel, dir. *Oracles et prophétie*, Grez-Doiceau, Beya Éditions, 2011, 305 p.

⁴⁵ Porphyre, *Sur le retour de l'âme*, in Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre X, texte établi et traduit par Isabelle Bochet, Gustave Combès et Goulven Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1994, 636 p. Dans la *Cité de Dieu*, qui nous fournit des passages de ce texte de Porphyre, Augustin insiste sur le fait que le néoplatonicien se contredisait dans ses écrits. On verra ce qu'il faut en penser.

⁴⁶ Porphyre, *Vie de Plotin*. Texte établi et traduit par Luc Brisson, dir. *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, 765 p.

⁴⁷ Cf. Gillian Clark. «Philosophic Lives and the Philosophical Life: Porphyry and Iamblichus», Tomas Hägg et Philip Rousseau, dir. *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Los Angeles, University of California Press, 2000, p. 48.

⁴⁸ Eunape de Sardes, *Vie de philosophes et de sophistes*, textes traduits et établis par Richard Goulet, Paris, Belles lettres, 2014, 381 p.

vers la fin du IV^e siècle⁴⁹. Ces biographies nous renseignent particulièrement sur la culture de compétition qui régnait dans les cercles philosophiques de l'Antiquité tardive et sur les mentalités aristocratiques qui étaient valorisées dans ces milieux. Comme le défend à juste titre Richard Goulet, les attitudes et les jugements que porte Eunape à l'endroit des philosophes «font référence à une image ou une représentation de la condition sociale des intellectuels»⁵⁰.

Nous consulterons également quelques passages des *Oracles chaldaïques*⁵¹, d'inspiration médio-platonicienne (de la deuxième moitié du II^e siècle) et référence sacrée du rituel théurgique⁵². Le fait d'analyser certains éléments de cette oeuvre nous permettra de repérer les influences que ces oracles ont exercées sur leur pensée, en particulier sur leur démonologie⁵³.

Plan du mémoire

Notre mémoire se compose de trois chapitres. Dans le premier, nous dresserons l'évolution de la démonologie platonicienne, de Platon à Plotin. Nous verrons dans cette partie que la tradition platonicienne a fait des démons des intermédiaires entre les hommes et les dieux, aux caractéristiques de plus en plus variées, qui pouvaient expliquer différents phénomènes dans le monde. Chemin faisant, nous étudierons la position dans le cosmos que les philosophes attribuaient à ces êtres, et nous porterons une grande attention à la nature des

⁴⁹ Eunape, qui vivait dans un Empire romain christianisé, a publié ces biographies dans un tout autre contexte que celui dans lequel vivaient Porphyre et Jamblique. Ce tenant des cultes traditionnels écrivit sans doute ce manifeste philosophique pour faire l'éloge du mode de vie païen et de l'éducation classique. Voir Olivier D'Jeranian, *Eunape, Vies de Philosophes et de Sophistes*, Houilles, Éditions Manucius, 2009, p. 29. Il conviendra ainsi d'être critique envers cette source qui était loin d'être nuancée, sachant qu'Eunape ne lésinait pas sur les propos élogieux à l'endroit de ces deux philosophes.

⁵⁰ Cf. Richard Goulet. *Vies de philosophes et de sophistes, introduction et prosopographie*, Paris, Belles lettres, 2014, p. 126. Le fait de se pencher sur ces biographies est également utile pour identifier les relations que Porphyre et Jamblique ont nouées avec des individus de leur milieu. Elles montrent également que, dans ces milieux socio-culturels de l'élite, Porphyre et Jamblique étaient témoins de l'expansion des religions du salut, et qu'ils ont fréquenté des individus séduits par les rituels et les révélations.

⁵¹ Julien Le Théurge, *La sagesse des Chaldéens : les oracles chaldaïques*. Texte établi et traduit par Édouard Des places, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 160 p.

⁵² Pour une introduction aux *Oracles chaldaïques*, voir Seng, *op. cit*, 2011, pp. 117-119. Selon Hans Lewy, en revanche, ce sont plutôt les *Oracles* qui auraient influencé les médio-platoniciens, en particulier Numénios. Voir Hans Lewy, 2011, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891-2011», (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 77), Paris, Institut d'études augustiniennes.

⁵³ Comme nous le verrons, ces oracles comportaient une démonologie.

démons ainsi qu'à leurs fonctions en tenant compte de la philosophie, des pratiques religieuses et de la relation entre les philosophes et leurs contemporains. Ce chapitre sera important dans la mesure où il nous permettra de considérer non seulement plusieurs influences que Porphyre et Jamblique ont accueillies dans leur représentation sur les démons, mais également de connaître la place de leur démonologie au sein de la tradition platonicienne. Dans le deuxième chapitre, nous verrons que les deux néoplatoniciens ont utilisé de leur démonologie pour répondre aux attentes de leurs contemporains, en proposant le salut universel, comme les religions ritualisées en expansion qui offraient à tous un remède à l'âme en ces temps de crise tourmentés. Dans le troisième, nous argumenterons que leur bienveillance envers le peuple présentait toutefois des limites, liées principalement à leur élitisme qui se nourrissait des mentalités aristocratiques de leur milieu philosophique, pour finalement défendre l'idée selon laquelle ils ont proposé leur doctrine du salut universel dans le but d'atteindre une notoriété dans l'Empire, dans le contexte de persécution des chrétiens.

Chapitre 1: La démonologie de Platon à Plotin: la construction d'une société complexe de démons

Dans l'Antiquité, les philosophes platoniciens ont usé de la démonologie de façons particulièrement variées et créatives, tentant d'offrir des réponses à un grand nombre de phénomènes dans le monde. Les démons pouvaient être qualifiés d'instruments auxquels les philosophes avaient recours dans divers contextes, tantôt pour expliquer des maux, tantôt pour encadrer la conduite des hommes et désigner les élus méritant les bienfaits divins. Platon (428-348 av. J.-C.) a été le premier philosophe à porter une attention aux démons pour les distinguer des divinités selon leur essence et leurs fonctions. Dans le *Banquet*⁵⁴, il a fait d'eux des êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux. De nombreux platoniciens ont suivi Platon, pendant plusieurs siècles, en reprenant ces figures.

À partir de la période impériale, les *daimones* ont joué chez les platoniciens un rôle de plus en plus important dans le lien intime entre hommes et dieux. Ce développement allait de pair avec l'intégration des croyances populaires qui, à partir de la période hellénistique, considéraient ténue la frontière entre les hommes et les dieux. Alors que les épitaphes étaient, avant le Ve siècle av. J.-C., plutôt silencieuses sur le sort de l'âme après la mort, dès la période hellénistique, elles montrent davantage les préoccupations sur l'au-delà. Les croyances populaires ont assimilé peu à peu les idées liées aux récompenses après la mort⁵⁵. Il était alors commun d'aspirer à un statut divin après la mort, selon la qualité de la vie que l'on menait⁵⁶. L'idée d'être accompagné d'un intermédiaire dans l'au-delà y était également très présente⁵⁷. Les platoniciens ont senti le besoin croissant de déterminer la nature et le rang des démons dans la hiérarchie des êtres, et de préciser leurs rôles. Ils leur ont assigné des fonctions et des aspects variés, surtout à partir du moyen-platonisme, en accueillant dans leur pensée des influences spirituelles venues d'Orient et d'Occident. C'est l'évolution de la démonologie de Platon à Plotin, présentée selon un plan thématique, qui sera montrée dans ce premier chapitre.

⁵⁴ Platon, *Le Banquet*, texte traduit et établi par Luc Brisson, dir. *Platon : Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 2198 p.

⁵⁵ Ces croyances ont accueilli les influences des cultes à mystères comme l'orphisme. Voir Anne Le Bris. *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 59.

⁵⁶ *Ibid.* p. 119.

⁵⁷ *Ibid.* p. 99.

1.1 Platon et la définition des *daimones* comme intermédiaires : une nouveauté

Avant Platon, les *daimones* étaient vus dans le monde grec comme des êtres ambigus. Nous savons néanmoins qu'ils étaient souvent, dans les croyances populaires, associés aux esprits des morts qui pouvaient protéger leurs descendants ou hanter ceux ayant causé du tort à leur famille⁵⁸. Aussi de nombreux peuples anciens du bassin oriental de la Méditerranée représentaient-ils l'âme du défunt sous la forme d'un oiseau, quittant le corps pour se mouvoir dans l'air. Cette vision de l'âme ailée a été récupérée par les poètes et les philosophes présocratiques⁵⁹. Les démons pouvaient être également confondus avec les divinités. Quant à la distinction entre les bons et les mauvais démons, elle était floue. Aussi étaient-ils considérés comme une puissance divine indéterminée⁶⁰. En revanche, dès Platon, une attention plus importante a été portée à l'endroit de ces entités.

Platon s'est distingué de ses prédécesseurs en définissant et en rationalisant les *daimones*⁶¹. Certes, il y avait chez le philosophe une certaine ambiguïté entourant ces êtres, au sens où leurs rôles variaient souvent dans ses œuvres. Un point reste cependant central dans sa vision des démons; ils étaient des intermédiaires entre les dieux et les hommes⁶². Il les percevait comme des êtres bienfaisants qui guidaient les hommes vers la sagesse, en les rattachant au rôle des philosophes, qui prétendaient mener un mode de vie irréprochable. On le voit bien dans le célèbre dialogue du *Banquet*, lorsque Platon se penche sur la figure du *Daimon-Éros*. Engendré par le dieu Poros et la pauvre et mortelle Pénia, Éros était de nature intermédiaire. Ce grand démon, qui représentait l'Amour, était privé d'immortalité et, conscient de ce manque, il aspirait au divin, comme le philosophe aimant la sagesse⁶³. Pour Platon, le philosophe n'était jamais satisfait de devenir sage; il se tournait continuellement

⁵⁸ Frederick E. Brenk, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, Vol. 16, No. 3, 1986, p. 2070.

⁵⁹ Franz Cumont, dir. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Roma, Academia Belgica, 2015, p. 107.

⁶⁰ Andrei Timotin. *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daïmon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Boston, Brill, (Philosophia Antiqua, 128), 2012, p. 16.

⁶¹ Il faudrait reconnaître que le poète Homère avait déjà entamé une certaine rationalisation de la figure du *daimon*, mais elle ne fera pas l'objet de notre recherche.

⁶² Brenk, *op. cit.*, p. 2091.

⁶³ Platon, *Le Banquet*, 203-204.

vers le Bien⁶⁴. Ce faisant, il devait se purifier en se détachant des objets sensibles⁶⁵. Ainsi, en décrivant la nature du *Daimon*, Platon légitimait par le fait même le rôle du philosophe.

La figure d'Éros-*Daimon* permettait également à Platon d'enraciner sa philosophie dans les traditions religieuses. Dans le *Banquet*, c'est par la bouche d'une prêtresse, Diotime, qu'est raconté le mythe d'Éros⁶⁶. Platon la présentait comme une experte, non seulement en matière de religion, mais également dans plusieurs autres domaines⁶⁷. Par le biais de ce mythe, Platon a donné un sens au *Daimon*, en le liant à la fois à la philosophie et aux traditions religieuses. Il attribuait à cette entité une fonction particulièrement importante au sein des cultes. C'est de cet être que «procède tout art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, tout ce qui est divination et magie»⁶⁸. Ce grand démon était également pour Platon un transmetteur, qui communiquait «aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux» (τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις)⁶⁹. Ainsi, tandis que le *Daimon* était un être indéterminé, Platon a saisi l'opportunité de faire de lui un intermédiaire, indispensable au fonctionnement des cultes et lié au rôle de philosophe.

Outre le démon-Éros, Platon s'est intéressé à d'autres types de *daimones*, notamment le démon associé à la partie divine de l'âme, le νοῦς (l'intellect), et aussi le démon personnel. Lorsque Platon se questionnait sur la création du monde, il se penchait sur le démon-*noûs* (νοῦς)⁷⁰. Dans le *Timée*, où le philosophe examine l'origine de l'univers, la démonologie avait pour fonction d'unifier le cosmos, c'est-à-dire de combler le vide entre le monde sensible (ou la matière) et l'intelligible⁷¹. Une cohorte de dieux inférieurs assistait le Démonurge⁷² – dieux subalternes et architectes du cosmos –, dans la fabrication du monde. Le Démonurge leur avait confié les lois de l'univers. Il avait besoin de ces dieux, dont la nature

⁶⁴ Timotin, *op. cit.*, pp. 47-50.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁶ Luc Brisson. *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 5^e éd, 2007, p. 64.

⁶⁷ Platon, *Banquet*, 201 d.

⁶⁸ Platon, *Banquet*, 202 e – 203 a. Διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐποδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν.

⁶⁹ Platon, *Banquet*, 202 d-e.

⁷⁰ Timotin, *op. cit.*, p. 52.

⁷¹ Fick, *op. cit.*, p. 236.

⁷² Pour Platon, ce qui précédait le cosmos n'était que matière chaotique. Le démonurge y mit de l'ordre pour créer le monde, et ce, après avoir observé les Idées (des lois mathématiques). Platon, *Timée* 29a-31c, texte traduit par Luc Brisson, dir, in *Platon : œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 2198 p.

se situait plus près de la matière par rapport à la sienne, pour appliquer sa représentation des Idées dans le sensible. Ces dieux ont inséré dans l'âme des hommes une espèce immortelle, un démon conçu par le Démoniurge⁷³. La partie supérieure de l'âme occupée par ce *daimon* était le *noûs*. Ainsi, pour Platon, l'homme détenait dans son âme une parcelle céleste liée à un démon⁷⁴. De plus, le fait de présenter sa démonologie permettait de mieux expliquer l'origine du monde.

Platon se penchait aussi sur le démon personnel en l'associant au mode de vie philosophique. Cet être était un guide que l'homme possédait dans son âme, et qui l'accompagnait non seulement dans la vie, mais également dans l'au-delà au jugement de l'âme⁷⁵. C'est ce type de démon dont il est question dans le mythe d'Er de la *République*⁷⁶, où est présenté le parcours de l'âme après la mort. Après y avoir observé différents modèles de vies, le défunt, Er le Pamphylien, devait choisir sa prochaine existence. Une fois la décision prise, un démon représentant le modèle de vie choisi était assigné au défunt. Par ce mythe, Platon donnait des leçons de vie sur terre à ses contemporains. Le fait de mener une vie droite et disciplinée en philosophie conduisait pour lui à un meilleur sort dans l'au-delà⁷⁷.

Par ailleurs, sa représentation du démon personnel distinguait les philosophes, et lui-même, du reste de la population. Dans l'*Apologie de Socrate*⁷⁸, il introduit le *daimon* que possédait Socrate – son maître –, qui menait un mode de vie philosophique exemplaire, pour le diviniser et présenter les philosophes comme éminents et sages⁷⁹. Dans un passage du dialogue, Platon disait que Socrate écoutait son *daimon*. Au moment de son procès, il affirmait qu'il se manifestait en lui «quelque chose de divin, de démonique» (ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται φωνή)⁸⁰. C'est cette voix qui dissuaderait Socrate de commettre de mauvaises actions, comme le fait de se mêler aux affaires de la cité d'Athènes et de

⁷³ Platon, *Timée*, 41 e, 73 e.

⁷⁴ Timotin, *op. cit.*, p. 77.

⁷⁵ Suivant les pythagoriciens, les platoniciens croyaient en la métempsychose, une forme de réincarnation. L'âme était selon eux jugée après la mort, selon la qualité de la vie vécue, afin de déterminer si elle devait être châtiée ou récompensée. Voir Reynal Sorel. *Critique de la raison mythologique : fragments de discursivité mythique : Hésiode, Orphée, Éleusis*, Paris, PUF, 2000, p. 124.

⁷⁶ Platon, *République* X, 614 b - 621 d, texte traduit et établi par Luc Brisson, dir, *op. cit.*, 2198 p.

⁷⁷ Platon, *République* X, 619 e

⁷⁸ Platon, *Apologie de Socrate*, texte traduit et établi par Luc Brisson, dir, *op. cit.*, 2198 p.

⁷⁹ Martin Marier, *Le Dieu de Platon : Essai sur le Daimon-Socrate comme paradigme de la rationalité platonicienne*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2012, pp. 153-154.

⁸⁰ Platon, *L'Apologie de Socrate*, 31 d.

l'Assemblée⁸¹. Or, très peu d'individus étaient vus par Platon comme guidés par un *daimon* personnel. Alors que quelques hommes de bien pouvaient être accompagnés dans leur vie par cet être, les hommes du commun n'avaient pas pour lui la capacité de reconnaître les signes divins⁸². Ainsi, par l'aura qu'il donnait aux philosophes et le mépris certain qu'il montrait envers le peuple, Platon faisait preuve d'élitisme en présentant sa démonologie.

En somme, par sa démonologie, Platon s'est efforcé de légitimer la philosophie. En associant l'activité de la philosophie au *daimon*-Éros, Platon conférait en même temps du prestige aux philosophes. Parallèlement, il s'est intéressé au démon personnel pour encadrer la conduite humaine et donner une aura aux philosophes. Si le démon personnel était pour lui lié à la manière de vivre, il rendait par le fait même exceptionnel et éminent le philosophe, au détriment du commun des hommes. Aussi la démonologie de Platon avait-elle pour effet de montrer le lien entre la philosophie et la religion. En faisant du *daimon* un intermédiaire indispensable au fonctionnement du culte civique et en faisant raconter le mythe d'Éros par la bouche d'une prêtresse, Platon enracinait également cette entité dans les pratiques religieuses. C'est sur ces prémisses, intéressant les philosophes qui lui ont succédé, qu'il nous sera possible de retracer l'évolution de la démonologie platonicienne.

1. 2 Vers une systématisation de la démonologie

Après Platon, les platoniciens se sont efforcés, en faisant l'exégèse de ce philosophe, de comprendre les différentes figures des démons qu'il avait présentées dans ses dialogues. Ils ont trouvé dans la démonologie de Platon des cohérences, si bien qu'ils en ont fait un système. Les premiers platoniciens qui nous intéressent, l'auteur anonyme de l'*Épinomis* et Xénocrate, ont montré un certain intérêt pour la démonologie, et leurs travaux ont exercé une grande influence auprès de leurs successeurs en se penchant à la fois sur la place des démons dans le cosmos, leur nature et leurs rôles. Quelques siècles après Xénocrate⁸³ s'est manifesté, avec plus d'ampleur, un intérêt pour la démonologie chez les philosophes⁸⁴. Aux deux premiers siècles de notre ère renaissait le platonisme comme moyen platonisme, porté par

⁸¹ Platon, *L'Apologie de Socrate*, 31 d.

⁸² Timotin, *op. cit.*, p. 253.

⁸³ Les enseignements de la Nouvelle Académie, laquelle fut fondée par Arcécilas de Pitane en 273 av. J.-C. et s'éteignit en 87 av. J.-C. par le siège d'Athènes par Sylla, étaient beaucoup plus pratiques que théoriques. Ainsi cela explique pourquoi nous connaissons moins de travaux sur la démonologie de cette période. Voir Timotin, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁴ Fick, *op. cit.*, p. 240.

des philosophes de différentes régions de l'Empire romain. Les médio-platoniciens, de cultures et éducations philosophiques diverses, ont construit leur démonologie en faisant une synthèse du platonisme et d'autres d'écoles philosophiques comme le stoïcisme, et ont mêlé dans leurs travaux des idées de l'Orient et de l'Occident⁸⁵. Les médio-platoniciens vivaient aussi à une époque où les croyances populaires, développées surtout à l'époque hellénistique, établissaient une proximité entre l'âme des hommes et les dieux⁸⁶. Pour ces philosophes qui étaient des produits de leur temps, les *daimones* devenaient centraux dans leurs écrits⁸⁷. Nous tenterons de montrer que les médio-platoniciens ont cherché à systématiser la démonologie platonicienne en précisant la place des démons dans le cosmos, ainsi que leur essence et leurs différentes fonctions.

1. 2. 1 La position des démons dans le cosmos : de l'éther lointain à l'air près des hommes

Bon nombre de platoniciens ont fait avancer la pensée sur les démons en déterminant les régions et les éléments du cosmos qui pouvaient correspondre aux démons, ce qui permettait par le fait même de les distinguer des autres êtres. Les platoniciens, voulant placer les démons entre les hommes et les dieux, ont assigné ces êtres à des régions médianes de l'univers, en voulant que ces intermédiaires «résident entre le monde des variations terrestres et la zone du ciel immuable, au-dessus et au-dessous de la Lune»⁸⁸. Si quelques platoniciens ont préféré circonscrire ces intermédiaires à des zones précises dans le cosmos et rendre statiques les démons, d'autres ont fait d'eux des êtres plus mobiles qui pouvaient fréquenter différentes régions.

L'auteur anonyme de l'*Épinomis*, qui demeure inconnu, a été le premier platonicien à définir la place des démons dans le cosmos⁸⁹. Il a assigné aux différents êtres une place au sein des éléments qui composent l'univers : le feu, l'éther, l'air, l'eau et la terre. Chaque partie du cosmos était ainsi occupée par des âmes. Les *daimones* correspondaient à l'éther,

⁸⁵ Timotin, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁶ Le Bris, *op. cit.*, p. 59.

⁸⁷ Fick, *op. cit.*, p. 240.

⁸⁸ Charles Pietri. «Saints et Démons: l'héritage de l'hagiographie antique», *Christiana respublica*, Rome : École française de Rome, 1997, p. 22.

⁸⁹ Timotin, *op. cit.*, p. 88. Luc Brisson est convaincu qu'il ne s'agissait ni de Platon, ni de Philippe d'Oponte, qui a édité les *Lois* de Platon. Nous savons néanmoins que le dialogue a été probablement écrit par un membre de l'Ancienne Académie. Voir Brisson, *op. cit.*, 2011, pp. 311-312.

alors que l'air et l'eau étaient occupés par des espèces intermédiaires liées aux dieux inférieurs du *Timée*. Par rapport à Platon, l'auteur de l'*Épinomis* est allé plus loin dans la métaphysique en ajoutant l'éther, cette zone intermédiaire où se trouvait la Lune. Qui plus est, contrairement à Platon, il a limité ces entités à un endroit précis dans l'univers. Les *daimones* y étaient représentés pour lui comme des êtres statiques⁹⁰. En occupant une position intermédiaire, ils étaient essentiels pour maintenir l'unité du cosmos, et ce, en précisant davantage sa démonologie.

Pour Xénocrate de Chalcédoine (396-314 av. J.-C.), sans doute l'un des plus importants représentants de l'Ancienne Académie, les démons se situaient plus près des hommes. Ils habitaient à ses yeux la région sublunaire, c'est-à-dire en dessous du ciel. Cela étant, il liait également les démons à la lune, considérée comme intermédiaire entre le sensible et l'intelligible et médiane entre le soleil et la terre⁹¹. Ainsi, en assignant les démons à l'espace sublunaire tout en les identifiant à la lune, Xénocrate se montrait ambigu dans la position dans le cosmos qu'il attribuait à ces êtres⁹². Il n'en demeure pas moins qu'il considérait ces êtres comme plus près des humains, en opposition avec l'auteur de l'*Épinomis* qui les limitait à la zone de l'éther.

Philon d'Alexandrie (20 av. J.-C. – 45 apr. J.-C.), philosophe juif et membre de l'élite formé dans la *paideia* grecque, assignait quant à lui les *daimones-psychai* – démons possédant une âme sur lesquels nous reviendrons – à l'air jusqu'au niveau de la terre. Ces êtres, qui étaient mobiles, ne laissaient aucun vide entre les hommes et les dieux⁹³. En voyant les démons comme mobiles et encore plus près des humains, par rapport à Xénocrate, Philon les rendait encore plus aptes à être en contact ici-bas avec les humains. La figure des démons-âmes a été reprise par Plutarque de Chéronée (46-125 apr. J.-C.), qui est parmi les premiers philosophes du début de la Période impériale à avoir accordé une grande attention à la démonologie. Ces entités, qu'il identifiait à la lune, pouvaient selon lui se déplacer de cet astre jusqu'au niveau de la terre⁹⁴. En considérant les *daimones* comme mobiles – en leur donnant la capacité de se déplacer de la lune à la terre –, il se distinguait de l'auteur de

⁹⁰ Brisson, *op. cit.*, 2011, p. 311.

⁹¹ Timotin, *op. cit.*, pp. 93-95.

⁹² *Ibid.*, p. 97.

⁹³ Brenk, *op. cit.*, p. 2100.

⁹⁴ Plutarque, *De facie quae in orbe lunae apparet*, 30, texte traduit et établi par Alain Leroiou, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013, 148 p.

l'*Épinomis* qui voyait ces êtres comme statiques. Liée aux démons-âmes et à la médiation entre humains et dieux, la lune avait à ses yeux des affinités avec les démons. La lune était essentielle comme intermédiaire pour offrir aux hommes la lumière du soleil, tout comme les démons étaient indispensables pour que les humains bénéficient des bienfaits de la providence⁹⁵. Elle était liée selon lui à la génération et au destin eschatologique des humains⁹⁶. Au moment de la mort, les âmes y séjournaient pour se purifier; elles y étaient réincarnées⁹⁷. Plutarque a ajouté au platonisme une nouveauté non négligeable au sujet de la lune; il l'identifiait à la déesse Hécate⁹⁸. Cette dernière, associée à Déméter et à Perséphone, était reproductrice; elle ensemait les âmes⁹⁹. De plus, Hécate ressemblait aux démons, en ce qu'elle guidait les âmes des morts¹⁰⁰. Certes, cette déesse vénérée depuis la période archaïque, déjà mentionnée par le poète Hésiode, ne fut pas mise au premier plan chez Plutarque. Il n'empêche : celui-ci la liait aux démons et à la lune¹⁰¹.

Pour sa part, Alcinoos, en activité vers 150 apr. J.-C.¹⁰², a suivi l'auteur de l'*Épinomis* en répartissant différentes catégories d'êtres selon les éléments du cosmos. Ainsi aucune zone de l'univers n'était pour lui privée d'âmes. Si l'auteur de l'*Épinomis* avait affirmé que l'éther, l'air et l'eau étaient occupés par des espèces intermédiaires associées aux dieux inférieurs du *Timée*, Alcinoos est allé plus loin en les assimilant tous aux démons¹⁰³. Alcinoos ne se

⁹⁵ *Ibid*, p. 236.

⁹⁶ Marco Zambon. *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, pp. 70-71.

⁹⁷ Plut, *De facie*, 30, 945 a-c. C'est en s'appuyant sur des poètes et des philosophes qui l'avaient précédé que Plutarque avait développé cette vision de la lune. Les Pythagoriciens considéraient la lune comme une autre-terre où séjournaient les âmes des trépassés. En fait, un ensemble de représentations, avant Plutarque, faisait de la lune un lieu habité par les âmes des morts. Cette vision était partagée également par les croyances populaires durant l'Antiquité. Voir Adrian Mihai. «Ο ἐν οὐρανῷ Ἄιδης : la naissance du purgatoire dans l'Antiquité», thèse de doctorat préparée en co-tutelle (EPHE-UdeM), Paris, Garnier, 2013, pp. 154, 173-174.

⁹⁸ Plut, *De facie*, 937f4 et 944c4. Hécate était la déesse de la frontière entre les hommes et les dieux, et celle qui se trouvait à la croisée des chemins entre la vie et la mort. Voir Alain Lernould, «De la Lune et d'Hécate dans le mythe du *De facie* de Plutarque et dans le néoplatonisme tardif», in Alain Lernould, dir., *Le visage qui apparaît dans le disque de la lune*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2013, p. 125.

⁹⁹ Zambon, *op. cit*, p. 71.

¹⁰⁰ *De oraculorum defectu*, 416e-f, texte traduit et établi par Robert Flacelière, Paris, Belles Lettres, 1947, 267 p.

¹⁰¹ Lernould, *op. cit*, p. 117.

¹⁰² Par rapport à Plutarque, ce philosophe a présenté moins d'intérêt pour la démonologie, et il a introduit peu de nouveauté dans sa vision des démons. Néanmoins, sa démonologie explique tout de même avec concision les doctrines de Platon. Voir John Whittaker et Pierre Louis, *Alcinoos, enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1990, XV-XVII.

¹⁰³ Timotin, *op. cit*, p. 120-122.

penchait ni sur la mobilité des démons, ni sur leur lien avec la lune, contrairement à ses prédécesseurs. Sa démonologie s'est inscrite dans la continuité avec celle de l'*Épinomis*.

Apulée et Maxime de Tyr ont assigné eux aussi les *daimones* à la région sublunaire. Selon Apulée, né à Madaure (actuellement au nord-est de l'Algérie) vers 125 et mort après 170 apr. J.-C., alors que les dieux siégeaient dans l'éther, et que les hommes se trouvaient sur la terre, les *daimones* occupaient l'air, ce qui ne constituait pas une nouveauté. Les démons permettaient ainsi les échanges entre le ciel et la terre¹⁰⁴. Le philosophe et rhéteur Maxime de Tyr (125-185 apr. J.-C.) précisait quant à lui que ces entités occupant l'air fréquentaient la terre, auprès des hommes¹⁰⁵.

En somme, la plupart des platoniciens croyaient que les démons occupaient les zones sublunaires. Au cours de l'Antiquité, ces philosophes ont senti le besoin croissant d'assigner les démons à des régions proches des humains. Si Xénocrate déjà associait les démons à la lune et à la région sublunaire, pendant la période impériale, les philosophes ont cherché à préciser qu'ils se trouvaient dans l'air jusqu'au niveau de la terre. De cette évolution sur l'espace occupé par les *daimones* ressort particulièrement l'idée de lier ces entités à la lune, astre de la médiation et de la purification. C'est ainsi que les platoniciens ont contribué à clarifier la position qu'occupaient les démons dans le cosmos.

1. 2. 2 L'essence et les rôles des démons de plus en plus précis et diversifiés

Outre la position des démons dans le cosmos, les platoniciens ont également voulu préciser la nature de ces êtres. Plus on avance dans l'Antiquité, plus les platoniciens se sont soucié de décrire leur essence. Ils ont exprimé le besoin d'exposer leur composition et de différencier les types de *daimones* – bienfaisants et malfaisants. Peu à peu, les fonctions des démons se sont aussi diversifiées.

Si les *daimones* habitaient pour Xénocrate les régions entre les hommes et les dieux, ils avaient également des aspects à la fois humains et divins. Avec les humains, ces êtres

¹⁰⁴ Apulée a écrit le *De deo Socratis*, texte établi et traduit par Jean Beaujeu, dir. *Apulée: Opuscules philosophiques: Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments*, Paris, Belles lettres, 350 p. Il s'agit de l'exposé ancien le plus approfondi sur la représentation des *daimones*, dans lequel le philosophe cherche à montrer l'ensemble des connaissances sur les démons qu'a transmis la tradition platonicienne. Voir Jean Beaujeu, dir. *Apulée: Opuscules philosophiques: Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments.*, Paris, Les Belles Lettres, p. 8.

¹⁰⁵ Fick, *op. cit.*, p. 240.

partageaient leurs πάθη (passions de l'âme); avec les dieux, la capacité de prendre différents aspects. Selon lui, les démons étaient non seulement des intermédiaires, mais ils éprouvaient également de la sympathie – συμπάθεια – envers les hommes. Alors que les dieux étaient loin de la vie des hommes, la barrière entre ces derniers et les démons était moins étanche, ce qui rendait ainsi les *daimones* plus susceptibles de pouvoir jouer un rôle dans la vie des hommes¹⁰⁶. Xénocrate a également introduit dans la démonologie platonicienne un élément très important qui influencera plusieurs philosophes; certains démons pouvaient selon lui détenir des forces malfaisantes. Plus que Platon et l'auteur de l'*Épinomis*, Xénocrate a cherché à expliquer par sa démonologie la question du mal sur terre. Selon lui, les démons malfaisants pouvaient être la cause de désastres dont souffraient les hommes, et d'actions immorales. Tout comme les humains, ces démons pouvaient être selon lui dominés par les passions de l'âme. En se penchant à la fois sur les bons et les mauvais *daimones*, Xénocrate contribuait à complexifier leur nature en leur donnant des aspects divins et humains¹⁰⁷.

Philon pour sa part, ce précurseur du moyen platonisme, a assimilé les *daimones* de la tradition platonicienne aux ἄγγελοι (anges) de l'Écriture – la Bible hébraïque. Anges et démons étaient tous des intermédiaires et une seule réalité¹⁰⁸. Philon a précisé la nature des *daimones* en les divisant en trois catégories. La première, les démons-âmes (δαίμονες ψυχαί), qui étaient invisibles, pouvaient aider les hommes dans leur ascension vers Dieu¹⁰⁹. La deuxième catégorie était constituée d'intermédiaires qui avaient une âme tout en étant doués de raison (λόγος). Ils étaient ministres de Dieu, c'est-à-dire des messagers ayant des bonnes idées justes et des inspirations. La troisième classe de *daimones* se composait uniquement de raison¹¹⁰. Par ailleurs, il était possible pour Philon que certains anges soient déçus. Ils pouvaient se laisser corrompre et s'éloigner de Dieu, si bien qu'ils pouvaient devenir des

¹⁰⁶ Timotin, *op. cit.*, pp. 93-95.

¹⁰⁷ Everett Ferguson. *Demonology of the Early Christian World*, New York, The Edwin Mellen Press, 1984, pp. 48-49.

¹⁰⁸ Timotin, *op. cit.*, p. 100.

¹⁰⁹ Brenk, *op. cit.*, p. 2100.

¹¹⁰ Brenk, *op. cit.*, pp. 2100-2103. Philon a introduit sa théorie démonologique dans trois de ses œuvres. Voir *De Gigantibus* 6-18, texte traduit par A. Mosès, Paris, Cerf, 1963, 152 p. ; voir *De Somniis* I, 134-143, texte traduit et établi par Pierre Savinel, Paris, Cerf, 1962, 243 p.; voir aussi *De plantatione* 12-14, texte traduit et établi par Jean Pouilloux, Paris, Cerf, 1963, 107 p.

esprits malfaisants. Ils tentaient de nuire aux humains et les incitaient à se tourner vers des activités vicieuses¹¹¹.

Plutarque est allé encore plus loin que Philon en voulant préciser et complexifier la nature ainsi que les activités des *daimones*¹¹². Se distinguaient, selon lui, trois classes de *daimones* : les démons-âmes, le démon personnel et les Grands Démons. Les démons-âmes étaient désincarnés et purifiés. Ces êtres, dont il a fait mention dans le mythe du *De facie in orbe Lunae*, étaient des démons protecteurs voués au soin des humains. Ils quittaient la lune et descendaient jusqu'au niveau de la terre, pour venir en aide aux hommes dans plusieurs domaines, et ils punissaient ceux qui commettaient des injustices. Ils étaient généralement, pour Plutarque, de bons démons¹¹³.

Plutarque s'intéressait également au démon personnel. Alors que cette figure, liée à Socrate, n'a guère été étudiée pendant les siècles qui ont suivi Platon, le philosophe de Chéronée en a fait un sujet important dans le dialogue du *De Genio Socratis*¹¹⁴. Selon Plutarque, cette voix qu'entendait Socrate n'était pas audible, mais elle était une forme d'illumination que le sage pouvait reconnaître par le *voûç*, l'intellect¹¹⁵. Dans le mythe de Timarque, il montre que les *daimones* personnels étaient identifiés à des étoiles liées à l'homme par le biais du *voûç*¹¹⁶. Dans son exégèse de Platon, il a ainsi associé le *voûç* au démon personnel, pour préciser et développer la démonologie. Plutarque s'est aussi penché sur les grands démons, qui étaient liés aux personnages de la mythologie, notamment aux dieux des cultes à mystères pouvant éprouver les passions¹¹⁷. Influencé par Xénocrate

¹¹¹ David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 11.

¹¹² Karin Alt, «Man and daimones: do the daimones influence man's life ?», Andrew Smith, dir. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, p. 73

¹¹³ Fick, *op. cit.*, p. 242.

¹¹⁴ Plutarque, *De Genio Socratis*, texte traduit et établi par Heinz-Günther Nesselrath, dir. Mohr Siebeck, 2010.

¹¹⁵ Claire Béché, *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 121-123, 153.

¹¹⁶ Plutarque, *De Genio Socratis*, 591 d-e. Sur la question du démon personnel dans le mythe de Timarque, voir Michèle Broze et Carine Van Liefferinge, «Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique», in Jean-Patrice Boudet, dir., *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaire de Rennes, 2011, pp. 74-75.

¹¹⁷ Fick, *op. cit.* p. 243.

également, Plutarque a développé la croyance aux démons malfaisants¹¹⁸. Parmi les grands démons, ceux qui étaient dominés par les passions causaient les fléaux dans le monde¹¹⁹.

Quant à Alcinoos, il a assimilé les dieux inférieurs, que l'on voit dans le *Timée*, aux *daimones* du *Banquet*¹²⁰. Pour ce philosophe, les démons étaient responsables des présages, des oracles et des divinations¹²¹. Malgré cela, il n'a pas vraiment pris le soin de différencier les types de démons, ni de se pencher précisément sur le démon personnel¹²². Néanmoins, le fait de lier les démons du *Banquet* aux êtres divins du *Timée* montre qu'il tentait par sa démonologie de préciser les discours de Platon et de trouver chez lui des cohérences.

Apulée s'est penché, pour sa part, sur l'essence des démons en les faisant correspondre à la substance de l'air. Ces entités étaient composées d'air pur et limpide. Aussi leur corps, constitué également d'éther et de terre, était-il subtil et brillant¹²³. Ainsi Apulée est allé plus loin que ses prédécesseurs dans la description de leur essence. Qui plus est, tout comme Xénocrate, Apulée leur attribuait des caractéristiques divines et humaines. Les démons partageaient avec les dieux l'immortalité et le fait d'être doués de raison. Par ailleurs, ils éprouvaient de nombreux sentiments, tout comme les humains¹²⁴. Apulée classait ensuite les *daimones* en deux catégories : les démons-âmes et les démons supérieurs. Parmi les démons-âmes, les uns se trouvaient dans le corps des hommes, les autres avaient quitté leur corps. Ces derniers démons, s'ils étaient dignes de récompenses, pouvaient recevoir les honneurs des hommes. Ils étaient associés aux héros que le poète Hésiode et Platon considéraient comme des êtres supérieurs entre les hommes et les démons. Quant à la classe de démons supérieurs, elle était pour Apulée la plus noble : ces *daimones* qui jouaient véritablement un rôle d'intermédiaires entre les hommes et les dieux. Parmi ces démons se trouvaient les guides qui accompagnaient les hommes et surveillaient leurs actes¹²⁵.

Apulée a accordé une grande attention au démon personnel, en interprétant celui que possédait Socrate. Le démon de Socrate, qui appartenait à la catégorie des *daimones*

¹¹⁸ Fick, *op. cit.*, 243.

¹¹⁹ Plut., *De oraculorum Defectu*, 13, 417 D, 41

¹²⁰ Timotin, *op. cit.*, p. 120-122.

¹²¹ Whittaker et Louis, *op. cit.*, XV.

¹²² Alt. *op. cit.*, p. 75.

¹²³ Apulée, *De deo Socratis*, X.

¹²⁴ Apulée, *De Deo Socratis*, XIII.

¹²⁵ Beaujeu, *dir. op. cit.*, p. 8-9.

supérieurs, se manifestait en une voix que ce sage avait la capacité de reconnaître¹²⁶. Apulée est même allé plus loin que Plutarque en se penchant sur les manifestations du démon personnel; il affirmait que Socrate a dû voir son propre démon¹²⁷. Le démon personnel n'était plus simplement une voix inaudible, mais il pouvait aussi apparaître devant le philosophe. Cet ajout d'Apulée montre bien que les démons devenaient de plus en plus concrets; ils étaient dès lors plus près des individus. Le fait que le démon se manifeste en personne était une façon de mieux détourner l'homme des maux, afin de lui permettre de se tourner véritablement vers le bien¹²⁸.

Quant à Maxime de Tyr, il s'est efforcé, dans la neuvième conférence des *Dialexeis*¹²⁹, de distinguer les démons des autres êtres. Il a précisé leur nature en expliquant leur place au sein de la hiérarchie des êtres vivants : dieux-*daimon*-homme-animal-plante. Comme le montre A. Timotin, Maxime a étudié les êtres selon deux binômes de termes opposés, à savoir immortel (ἀθάνατον) / mortel (θνητόν) et impassible (ἀπαθές) / passible (ἐμπαθές). L'être démonique était à la fois immortel et accessible à la passion, ce qui lui faisait partager des caractéristiques avec les dieux et les hommes¹³⁰. Ce développement qu'a fourni Maxime devait beaucoup à Aristote (384 av. J.-C. - 322 av. J.-C.)¹³¹. Maxime voulait également préciser pourquoi ces entités étaient indispensables pour que soit possible l'union entre l'homme et le divin : «Où trouverons-nous alors ce qui est à la fois immortel (ἀθάνατον) et doté d'affects (ἐμπαθές)? Il faut bien qu'une essence commune (οὐσίαν κοινήν), plus forte

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Apulée, *De deo Socratis*, XVI, 156. Le penseur de Madaure a également conservé et adapté dans sa démonologie les croyances populaires des Romains; il s'efforçait de romaniser les mythes grecs. Il a associé les démons-âmes à des esprits bien connus des Romains, notamment les Lémures, les Lares et les larves. Voir Beaujeu, *op. cit.*, p. 9. Les Lémures se divisaient en deux catégories : les Lares et les larves. Les Lares, composés notamment du *Lar Familiaris*, veillaient sur leurs descendants et leur demeure. Quant aux Larves, privées de domiciles en raison des fautes commises au cours de leur vie humaine, sont condamnées à l'errance. Apulée, *De deo Socratis*, XV, 152-155. Ces esprits étaient intégrés depuis des siècles aux croyances populaires des Romains. *Lar*, nom désignant le «Seigneur» chez les Étrusques, était anciennement lié aux manifestations du divin. Quand Rome est devenu une cité-État, au VIII^e siècle av. J.-C., un culte public est dès lors rendu au *Lar Familiaris*, ce protecteur des êtres humains. Voir Émilie Ndiaye et Bernard Vilain, «*Lar familiaris* et *genius* : les divinités particulières à Rome», Jean-Patrice Boudet, dir, *op. cit.*, pp. 31-33.

¹²⁹ Maxime de Tyr, *Dialexeis*, IX, 2. Texte traduit et établi par Brigitte Pérez-Jean et Frédéric Fauquier, *Choix de conférences : religion et philosophie*, Paris, Belles Lettres, 2014, 162 p.

¹³⁰ Timotin, *op. cit.*, p. 123-124.

¹³¹ En précisant la nature des démons, les médio-platoniciens se sont intéressés aux travaux d'Aristote, en particulier ses théories sur les catégories et l'ontologie. Les philosophes de cette période s'efforçaient d'harmoniser la philosophie d'Aristote et celle de Platon, et ce, dans plusieurs domaines comme l'éthique, la psychologie, la philosophie de la nature, la rhétorique, etc. Voir Zambon, *op. cit.*, p. 338.

que l'homme et plus faible que le dieu, soit composée des deux, si l'on veut qu'existe un rapport entre les deux extrémités»¹³². C'est donc uniquement les démons qui avaient toutes les caractéristiques pour permettre le lien entre les hommes et les dieux. Cela étant, le fait que les *daimones* ressentent les passions ne signifie pas qu'ils étaient corrompus¹³³. C'est pourquoi ce philosophe ne se penchait pas sur l'existence des démons malfaisants¹³⁴. Malgré cette omission, Maxime a précisé la nature des démons et leur place au sein de la hiérarchie des êtres, expliquant ainsi leur nécessité pour permettre la communion avec les dieux.

Maxime s'est intéressé ensuite au corps des démons, en disant qu'il était possible de reconnaître le démon personnel non seulement par l'ouïe, mais également par la vue. Homme de son temps, il faisait ainsi des démons une réalité plus concrète¹³⁵. Cependant, le philosophe montrait sa difficulté à décrire leur essence¹³⁶. Il affirmait seulement que les démons n'avaient pas de chair, ni d'os, ni de sang. Ces êtres n'avaient pour lui rien de ce qui était périssable, car ils étaient immortels et leur nature était supérieure à la terre¹³⁷. Malgré sa difficulté à expliquer leur essence, il n'en demeure pas moins qu'il s'efforçait de susciter des questionnements sur leur composition, et qu'il était préoccupé de décrire leur manifestation ici-bas. Par exemple, il rendait visibles auprès des hommes les héros des mythes qu'il assimilait aux démons. Certains hommes avaient déjà, selon lui, contemplé Achille ou Hector. Maxime affirmait même avoir déjà vu Héraclès¹³⁸.

Maxime suivait également Plutarque en transférant aux démons des rôles que les poètes de la tradition grecque réservaient seulement aux dieux¹³⁹. Les démons étaient pour lui «les médecins des malades, les conseillers de ceux qui sont dans l'embarras, les messagers des choses invisibles, les assistants des artisans, l'escorte des voyageurs»¹⁴⁰. Ainsi les démons étaient pour lui bienfaisants dans le monde, en fréquentant la terre et en intervenant ici-bas dans plusieurs domaines des humains¹⁴¹.

¹³² Maxime de Tyr, *Dialexeis*, IX, 2.

¹³³ Maxime de Tyr, *Dialexeis*, VIII, 6.

¹³⁴ Alt. *op. cit.*, p. 75.

¹³⁵ Maxime de Tyr, *Dialexeis*, VIII, 6.

¹³⁶ Fick, *op. cit.*, p. 256.

¹³⁷ Maxime de Tyr, *Dialexeis*, IX, 1.

¹³⁸ *Ibid*, IX, 7.

¹³⁹ Fick, *op. cit.* p. 255

¹⁴⁰ Maxime de Tyr, *Dialexeis*, VIII, 8.

¹⁴¹ Fick, *op. cit.*, p. 255.

En conclusion, alors que les premiers platoniciens étaient plutôt silencieux sur la composition des démons, les philosophes de la période impériale, au deuxième siècle apr. J.-C. surtout, ont fait de cette question le cœur de leur réflexion. Non seulement les médio-platoniciens étaient plus précis que leurs prédécesseurs en décrivant l'essence des démons, mais ils ont cherché aussi à les rendre plus tangibles en leur donnant un corps. L'intérêt croissant des platoniciens à exprimer les manifestations démoniques, en particulier le démon personnel, s'inscrivait également dans cette tendance à faire des *daimones* une réalité de plus en plus concrète. Aussi les platoniciens ont-ils pris soin de distinguer les différents types de démons, et les fonctions de ces êtres se sont diversifiées au cours de l'Antiquité. Dès lors, les démons sont devenus aptes à jouer différents rôles ici-bas auprès des hommes, pour répondre à différents problèmes dans le monde. Par la démonologie, les platoniciens ont voulu rendre plus mince la frontière entre les hommes et les dieux. Ces philosophes ont tenté également, dans leur exégèse des dialogues de Platon, d'y trouver des cohérences en associant les différentes figures des démons, effort qui se constate encore plus chez le néoplatonicien Plotin.

1. 2. 3 Le démon personnel selon Plotin : un retour aux figures platoniciennes du *daimon*

Contrairement à plusieurs de ses prédécesseurs, Plotin¹⁴², philosophe né à Lycopolis en Égypte au début du III^e siècle, période d'expansion des religions du salut, a montré peu d'intérêt pour la démonologie. Cette dernière était plutôt limitée, car le philosophe se limitait dans ses travaux à l'étude du démon personnel. Bien que Plotin ait ignoré le démon de Socrate et omis de décrire l'apparence des *daimones*, sa contribution à la démonologie, cherchant plusieurs solutions pour harmoniser les figures platoniciennes du démon personnel, mérite notre attention¹⁴³. Plotin, qui accordait une grande importance au salut de l'âme, a introduit dans la philosophie grecque un nouveau type de questionnement très radical. Ce philosophe ne cherchait plus, contrairement à ses prédécesseurs, à expliquer la propriété, la nature et la substance des différents êtres, mais bien de comprendre pourquoi ils existaient¹⁴⁴. Cela s'applique particulièrement à sa démonologie. Au lieu de décrire les caractéristiques du

¹⁴² Alors que cette partie sur Plotin porte sur ses théories relatives aux démons, la vie de ce philosophe sera présentée dans le prochain chapitre.

¹⁴³ Timotin, *op. cit.*, pp. 286-288.

¹⁴⁴ Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 26.

démon personnel, ce représentant important du néoplatonisme a surtout tenté d'expliquer pourquoi les individus détenaient en eux des démons. Plotin croyait qu'une parcelle de l'âme humaine était restée dans l'intelligible, et qu'il fallait par conséquent fuir le monde sensible pour retrouver cette origine divine, atteindre le salut et ressembler à Dieu¹⁴⁵. Comme nous le verrons, la démonologie de Plotin était orientée vers cette représentation de l'âme.

Dans le *Traité 15*¹⁴⁶, Plotin a montré que les hommes qui menaient un mode de vie «rationnel», en se tournant continuellement vers le *noûs*, étaient guidés pendant leur vie par un *daimon*, lequel les accompagnera également dans la mort¹⁴⁷. Certes, Plutarque associait déjà le *daimon* personnel au *noûs*, mais Plotin est allé plus loin en assimilant explicitement le démon individuel du mythe d'Er au *daimon* qui représentait l'Intellect. Pour Plotin, puisque ce démon de la partie supérieure de l'âme pouvait accompagner l'homme après la mort, il fallait particulièrement en prendre soin sur terre et se détacher des objets sensibles en recherchant Dieu, ce qui permettait également d'éviter que l'on devienne dans la prochaine vie un animal ou une plante¹⁴⁸. Ainsi Plotin s'intéressait au démon personnel dans le cadre de la métempsychose (réincarnation) et de la psychologie – au sens d'étude de l'âme¹⁴⁹. Le démon intérieur, pour cette vie et dans l'autre, était associé à une puissance de l'âme¹⁵⁰.

L'âme comportait selon lui au moins deux démons. Le premier était Éros, le démon qui guidait à ses yeux l'homme vers le Bien, et les autres démons correspondaient à des désirs particuliers de l'âme¹⁵¹. Comme le dit Pierre Hadot, pour Plotin, les démons «représentent une hiérarchie des désirs qui va de l'Amour pur et universel du bien jusqu'aux désirs les plus particuliers»¹⁵². Plotin se présentait comme hétérodoxe en réinterprétant la figure du démon-

¹⁴⁵ Henri Dominique Saffrey. *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2000, VIII.

¹⁴⁶ Plotin, *Traité 15 : Sur le daimon qui nous a reçus en partage*, texte traduit et établi par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Plotin, traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2003, 532 p.

¹⁴⁷ Timotin, *op. cit.*, pp. 293-294.

¹⁴⁸ Plotin, *Traité 15*, 2.

¹⁴⁹ Brisson et Pradeau, *op. cit.*, p. 331.

¹⁵⁰ Thomas Vidart, «The Daimon and the Choice of Life in Plotinus' Thought», Brisson, dir, *Neoplatonic Demons and Angels*, 2018, p. 10.

¹⁵¹ Andrei Timotin, «Éros, le démon philosophe et la polémique anti-gnostique», Boudet, dir, *op. cit.*, 2011, p. 60.

¹⁵² Pierre Hadot, Plotin. *Traité 50. Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 67.

Éros du *Banquet*. De fait, ni Platon ni aucun des prédécesseurs de Plotin n'avait considéré le démon-Éros comme un *daimon* personnel. Il semble ainsi que Plotin ait déformé en quelque sorte les discours de Platon, sur les différentes figures des démons, en vue de les adapter à ses propres doctrines sur l'âme¹⁵³. La démonologie plotinienne était particulièrement liée au choix (αἵρεσις) des décisions prises au cours de la vie, au profil éthique de l'âme¹⁵⁴. Cela dit, les démons personnels étaient également déterminés par une prédisposition : l'hérédité morale. Le choix du démon dans l'au-delà dépendait d'une «disposition de l'âme», de la faculté de se souvenir de la dernière vie¹⁵⁵. Quoi qu'il en soit, si les prédécesseurs de Plotin avaient surtout voulu comprendre et clarifier les différentes figures des démons des dialogues de Platon, Plotin a pris un chemin différent en voulant apporter des modifications aux discours de ce philosophe, façon d'appuyer ses propos sur la psychologie et d'expliquer pourquoi ces êtres existaient dans l'âme des hommes.

1. 3 Les démons entre les hommes et les dieux : leur rôle spirituel et religieux

En plus d'introduire leur vision des démons dans leurs théories sur la métaphysique, les platoniciens ont également présenté leur démonologie en se penchant sur la relation entre le philosophe et la société. Les platoniciens ont repris les figures des démons comme intermédiaires essentiels au fonctionnement des cultes, en interprétant les pratiques religieuses de leur époque. Par ailleurs, ils ont proposé leur démonologie en différenciant le philosophe et sa manière de vivre du peuple, lequel n'avait pas le privilège de suivre les enseignements philosophiques. Cette partie exposera, dans un premier temps, le lien entre la philosophie et les pratiques religieuses et, dans un deuxième temps, la distance que les platoniciens voulaient creuser avec le peuple.

1. 3. 1 Points d'accord entre la philosophie et la religion

L'une des fonctions de la démonologie médio-platonicienne a été de «résoudre les contradictions entre la religion “philosophique” et la religion civique ou populaire»¹⁵⁶. Si la philosophie était réservée aux membres de l'élite, les platoniciens se sont penchés néanmoins

¹⁵³ Timotin, *op. cit.*, 2011, p. 60-61.

¹⁵⁴ Timotin, *op. cit.*, 2012, p. 297.

¹⁵⁵ Plotin, traité 15, 3, 4.

¹⁵⁶ Jean Bouffartique et Michel Patillon, Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, Livres II-III, pp. 217-218.

sur les pratiques religieuses populaires, en considérant les démons comme des intermédiaires nécessaires au sein des cultes que pratiquait toute la population.

Dans sa représentation des *daimones*, Plutarque s'intéressait à l'ensemble du patrimoine religieux de la Grèce. Il montrait son intérêt pour les cultes traditionnels et les mythes, tout en faisant l'exégèse de Platon qu'il considérait comme une autorité incontestable¹⁵⁷. En voulant remplacer les divinités traditionnelles par les démons, il montrait que les divinités n'étaient pas responsables du mal dans le monde¹⁵⁸. La démonologie médio-platonicienne ne disculpait pas seulement les dieux, mais aussi la cité. S'il survenait un malheur dans la cité, les mauvais démons en étaient la cause¹⁵⁹. Sa démonologie répondait ainsi à des questions religieuses et précisait la nature du mal. Pour Plutarque, les démons intervenaient dans les cultes en s'occupant des oracles et en assistant les hommes dans les initiations¹⁶⁰. Bien que ce philosophe ait montré son intérêt envers les pratiques religieuses et les mythes, il ne cachait pas son scepticisme à leur endroit, en critiquant par sa démonologie certaines pratiques qu'il considérait comme aberrantes. Il s'opposait notamment à l'omophagie, fête dédiée à Dionysos où l'on mangeait la chair crue de la victime qui était sacrifiée, et l'associait aux démons malfaisants¹⁶¹. Il ne renonçait pas aux cultes traditionnels dans l'ensemble, mais il mettait certaines pratiques cultuelles au service de la doctrine de Platon¹⁶². Car c'est Platon qui avait pour Plutarque la plus grande autorité¹⁶³. En gardant ces réserves vis-à-vis des cultes traditionnels, Plutarque faisait en même temps l'éloge de la philosophie.

Apulée intégrait lui aussi sa démonologie dans son interprétation des cultes traditionnels. Puisque les démons étaient pour lui des êtres passibles, ils éprouvaient de la sympathie envers les hommes et se souciaient des rites qu'opéraient les individus¹⁶⁴. C'est pourquoi ils communiquaient aux dieux les souhaits des hommes, et attribuaient à ces derniers différents mérites, par le biais des oracles¹⁶⁵. Ainsi Apulée défendait les pratiques

¹⁵⁷ Zambon, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁸ Timotin, *op. cit.*, p. 165.

¹⁵⁹ Bouffartique et Patillon, *op. cit.*, p. 218.

¹⁶⁰ Fick, *op. cit.*, p. 242.

¹⁶¹ Plut., *De Defectu*, 13, 417 D.

¹⁶² Zambon, *op. cit.*, p. 127.

¹⁶³ Mihai, *loc. cit.*, p. 160.

¹⁶⁴ Andrei Timotin. «La théorie de la prière chez Jamblique : Sa fonction et sa place dans l'histoire du platonisme», *Laval théologique et philosophique*, Vol. 70, No. 3, 2014, p. 573.

¹⁶⁵ Apulée, *De deo Socratis*, V-VI, 132-133.

religieuses traditionnelles en faisant jouer aux démons un rôle important, au sein des cultes, dans le lien entre l'homme et le divin. Si Apulée a intégré sa vision des démons au sein des cultes populaires, il méprisait également les pratiques religieuses du peuple, qu'il qualifiait d'ignorant et de superstitieux¹⁶⁶. Selon lui, la plupart des hommes manquaient de pureté en pratiquant les cultes, car ils craignaient par ignorance ou négligeaient les êtres supérieurs. Beaucoup d'individus quant à eux vénéraient les êtres supérieurs, mais sans considérer avec soin les rites¹⁶⁷. Par conséquent, il est vrai qu'Apulée a validé les cultes pratiqués à son époque en proposant sa démonologie, mais il cherchait par-là bien moins à réconforter l'âme des hommes du commun qu'à montrer son aversion à l'endroit des comportements du peuple en matière de rites.

En somme, Plutarque et Apulée, qui ont tous deux introduit leur démonologie dans leur interprétation philosophique des pratiques religieuses de leurs contemporains, légitimaient les cultes de leur époque tout en présentant des réserves à leur endroit. Ils ont tous deux tenté de creuser une distance avec le peuple en critiquant ses comportements religieux.

1. 3. 2 Les démons et la société humaine

Si Platon a défendu la philosophie par sa démonologie, les platoniciens ont proposé eux aussi leur représentation des démons en faisant l'éloge des philosophes, qui prétendaient mener un mode de vie parfait. Nous verrons que les platoniciens sont restés fidèles à Platon en se donnant eux-mêmes une aura, et qu'ils ont sensiblement tous adopté la même attitude envers le peuple qu'ils considéraient comme différent d'eux.

Les platoniciens ont tenté de creuser un fossé avec le peuple en proposant leur vision des démons en général. Ils prétendaient que les philosophes étaient, par rapport au peuple, plus aimés des démons. L'auteur de l'*Épinomis* affirmait d'abord que les bons démons, dotés de sagesse, éprouvaient de l'affection pour les hommes de bien, distincts du reste de la population¹⁶⁸. Pour lui, ce n'était qu'une poignée d'individus qui pouvaient trouver le bonheur et la félicité¹⁶⁹. La majorité des êtres vivants sur terre ne connaissaient pas la

¹⁶⁶ Fick, *op. cit.*, p. 241.

¹⁶⁷ Apulée, *De deo Socratis*, III, 123.

¹⁶⁸ *Épinomis*, 985a.

¹⁶⁹ *Épinomis*, 973 c.

sagesse¹⁷⁰. Il méprisait différentes professions du peuple, alors qu'il faisait l'éloge de l'étude du ciel, une discipline des philosophes. Selon lui, le travail manuel ne conduisait pas à la vertu¹⁷¹. D'autre part, contrairement au peuple qu'il qualifiait d'insensé, ceux qui étudiaient le ciel avaient, selon lui, une vraie connaissance des êtres supérieurs et des astres, et ils possédaient une âme puissante, douée d'intellect¹⁷². L'auteur fait ainsi l'éloge de l'astronomie, réservée aux philosophes. Il était ainsi fidèle à Platon en donnant une forme d'aura aux philosophes. L'*Épinomis* laissait entrevoir l'émergence d'une nouvelle piété à Athènes, dans la deuxième moitié du IV^e siècle av. J.-C. La contemplation du ciel, le raisonnement et les mathématiques constituaient des privilèges d'une élite intellectuelle¹⁷³.

Philon, quant à lui, a voulu montrer dans sa démonologie que les philosophes pouvaient, contrairement à la plupart des hommes, connaître une déification après leur mort en devenant des êtres supérieurs. Certaines âmes angéliques étaient selon lui tombées dans des corps. La plupart d'entre elles n'avaient pas la capacité de se détacher du sensible et restaient emprisonnées dans les corps. D'autres âmes, en revanche, pouvaient aspirer à retourner à leur origine céleste, et redevenir des anges. Ces dernières âmes étaient pour Philon celles des philosophes, qui menaient une vie vertueuse et parvenaient à se purifier au cours de leur vie. Quant à la plupart des hommes, leur âme restait attachée au sensible¹⁷⁴. Philon considérait donc les philosophes comme supérieurs au peuple. L'Alexandrin valorisait l'élite philosophique, si bien qu'elle pouvait connaître un meilleur sort après la mort, contrairement à la majorité des individus. Ainsi, pour Philon, rendre plus mince la frontière entre les hommes et les démons était surtout, à notre avis, une façon de rendre exceptionnel le philosophe.

Alcinoos suivait l'auteur de l'*Épinomis* en présentant la philosophie comme une tâche réservée à une poignée d'individus, associée aux bons démons et au bonheur. Atteindre le bien et la contemplation était pour lui une tâche particulièrement difficile. Lorsque ce but était atteint, il était dangereux de révéler ses bienfaits à la population¹⁷⁵. La source du bonheur était pour lui le fait d'avoir un bon démon, en se purifiant par des enseignements élevés

¹⁷⁰ *Épinomis*, 982 b

¹⁷¹ *Épinomis*, 975 c.

¹⁷² *Épinomis*, 982 c-d.

¹⁷³ Timotin, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷⁴ Philon, *De Gigantibus*, 12, 14,

¹⁷⁵ Whittaker et Louis, *op. cit.*, XXVII.

comme la musique, l'arithmétique, l'astronomie et la géométrie¹⁷⁶. En mentionnant ces activités comme préalables au soin de l'âme, tout comme l'auteur de l'*Épinomis*, il excluait aussi le peuple de l'atteinte du salut, qui n'avait pas la possibilité d'exercer ces disciplines, privilèges de l'élite. Aussi Alcinoos valorisait-il le caractère secret de la philosophie; les platoniciens étaient pour lui des initiés – purifiés par les disciplines – qui connaissaient des choses que la majorité des individus ne devaient pas comprendre¹⁷⁷. Le fait de vouloir protéger de la sorte les savoirs philosophiques renvoyait d'ailleurs à l'idée – empruntée aux cultes à mystères et aux pythagoriciens – d'avoir recours au symbole (σύμβολον) et à l'énigme (αἴνιγμα)¹⁷⁸. Ces emprunts, qui faisaient que les textes platoniciens étaient plus difficiles à comprendre, rendaient profanes ceux qui n'avaient pas un statut en société leur permettant de faire partie d'un groupe de philosophes.

Leur désir de se distinguer du peuple se voyait aussi dans leur représentation du démon personnel. Platon, nous l'avons vu, a mentionné dans le mythe d'Er que les hommes choisissaient après la mort leur démon personnel. Dans leur exégèse de Platon, bon nombre de platoniciens se sont demandés si cette entité était réservée à certains élus – les philosophes – ou bien à toute la population. Ils cherchaient également à savoir qui avait la capacité de reconnaître le démon personnel. Pour Plutarque, les individus purifiés, qui atteignaient la tranquillité de l'âme, étaient les seuls à pouvoir reconnaître le signe surnaturel du démon personnel – sa voix inaudible¹⁷⁹. Dans sa démonologie, le moraliste de Chéronée désignait deux types d'hommes, séparant ainsi le philosophe du peuple. Les uns, qui s'adonnaient aux passions, avaient pour lui l'âme emprisonnée dans leur corps. Les autres en revanche, dont la raison dominait les plaisirs, tendaient au cours de leur vie vers la partie de leur âme qui était extérieure au corps, le νοῦς, correspondant à leur *daimon* personnel représentant une étoile¹⁸⁰. Il affirmait, de façon implicite, que les non-philosophes n'avaient pas la possibilité de détenir un démon personnel¹⁸¹.

¹⁷⁶ *Ibid.*, XXVIII

¹⁷⁷ Zambon, *op. cit.*, pp. 299-300.

¹⁷⁸ Peter Kingsley, *Empédocle et la tradition pythagoricienne*, Paris, Belles Lettres, 2010, p. 338.

¹⁷⁹ Claire Béchet, *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 153.

¹⁸⁰ Plut, *De Genio Socratis*, 591 d-e.

¹⁸¹ Apulée suivait Plutarque en faisant des philosophes les seuls élus qui avaient la capacité surnaturelle de reconnaître cet être. Voir Beaujeu, *dir. op. cit.*, p. 8-9.

Maxime de Tyr s'est intéressé lui aussi au démon de Socrate, lié au mode de vie exemplaire que pratiquaient les philosophes, mais sans pour autant prétendre que les philosophes étaient les seuls à pouvoir posséder ou reconnaître le *daimon* intérieur. Il a donné une aura aux philosophes, en présentant le démon socratique comme le symbole de la sagesse et un guide qui accompagnait les sages dans leur mode de vie vertueux¹⁸². En revanche, il s'est penché sur le démon personnel que pouvaient aussi posséder les autres individus¹⁸³. Ce démon, logé dans l'âme de tous les hommes, inspectait les bonnes et les mauvaises actions dans la cité en accompagnant non seulement les philosophes, mais également ceux qui pratiquaient d'autres domaines que la philosophie comme la politique, le milieu militaire, etc. Toutefois, ceux qui avaient une âme mauvaise et remplie de vices ne bénéficiaient pas de guide¹⁸⁴.

Plotin, qui a précisé le lien déjà développé par Plutarque, entre le démon personnel et le démon-voûς, creusait la distance entre le philosophe et le peuple. Selon Plotin, le *daimon* du mythe d'Er correspondait à la partie supérieure de l'âme, l'Intellect. Or, ceux qui menaient pour lui une vie conforme à l'Intellect étaient les philosophes, et non la majorité des individus¹⁸⁵. Par ailleurs, le choix du démon personnel, que faisait l'individu après sa mort, dépendait selon lui de la prédisposition liée à la mémoire, à la capacité de se souvenir de la vie antérieure. Les philosophes, qui vivaient selon le bien, avaient forcément pour lui cette prédisposition morale. Sa démonologie faisait l'éloge du philosophe, qui se distinguait non seulement par sa manière de vivre, mais également par ses capacités innées et exceptionnelles. En revanche, les philosophes n'étaient pas pour lui les seuls à pouvoir détenir en eux une puissance démonique; tous les hommes possédaient dans leur âme au moins deux démons personnels¹⁸⁶. Les hommes sages, les philosophes, tendaient pour lui vers le démon-Éros associé au Bien, alors que le peuple, laissant inactif ce démon, était guidé par d'autres démons représentant les mauvaises actions associées à l'âme inférieure¹⁸⁷. Certes, Plotin a voulu que tout homme possède des démons personnels, mais uniquement

¹⁸² Fick, *op. cit.*, p. 257.

¹⁸³ Alt, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸⁴ Maxime de Tyr, *Dialexeis*, XIV, 8.

¹⁸⁵ Timotin, *op. cit.*, pp. 293-294.

¹⁸⁶ Plotin, *Traité 50, L'Amour-Eros est-il un Dieu ou un démon ou un état de l'âme ?*, texte traduit et établi par Pierre Hadot, Les Éditions du Cerf, 1990, 291 p.

¹⁸⁷ Plotin, *Traité 50*, 7. 30-36.

pour creuser un fossé entre le philosophe et le peuple qu'il ne considérait pas comme vertueux.

En somme, l'élitisme a été une constance dans la démonologie platonicienne. En proposant leur vision du démon personnel, si les platoniciens qui nous ont intéressés se sont donnés une aura, la plupart d'entre eux sont allés plus loin dans leur prétention en méprisant le peuple, que ce soit en indiquant qui avait la capacité de reconnaître cet être et en présentant également qui pouvait accueillir dans son âme une présence démonique. Autant, bon nombre de platoniciens ont montré leur réticence à dévoiler à la plupart des hommes la voie menant au salut, autant, certains d'entre eux ont été séduits par les révélations divines, qui reconfortaient l'âme de façon plus accessible que la philosophie.

1. 4. La démonologie platonicienne face aux démons orientaux

Les platoniciens des II^e et III^e siècles apr. J.-C vivaient à une époque séduite par les cultes et spiritualités orientaux¹⁸⁸. Ces révélations orientales proposaient de reconforter l'âme par une union plus intime et directe entre l'homme et le divin. C'est dans ce contexte que s'est opérée la transition du moyen platonisme au néoplatonisme. Or, la démonologie platonicienne accueillait tout de même des influences orientales avant ces périodes. Cette partie se consacrera à l'attitude que les platoniciens ont, dans leur démonologie, eue à l'endroit des idées orientales liées aux révélations et aux rituels, et ce, des premiers platoniciens jusqu'aux prémices de l'Antiquité tardive.

L'auteur de l'*Épinomis*, qui présentait la sagesse grecque comme supérieure à celle de tout autre peuple, se montrait réticent à accueillir dans ses travaux des influences orientales. Il prétendait de fait que les Grecs perfectionnaient les connaissances qu'ils empruntaient à d'autres cultures. Selon lui, cette supériorité des Hellènes s'expliquait non seulement par leur meilleure éducation, mais aussi par leurs cultes et traditions qui étaient plus convenables que celles des autres peuples¹⁸⁹. Cet hellenocentrisme était courant lors de la période hellénistique. Malgré les emprunts faits à l'Orient dans différentes disciplines, bon nombre d'auteurs grecs revendiquaient leur supériorité sur celle des autres peuples¹⁹⁰. Ainsi,

¹⁸⁸ Hans Van Kasteel, *Oracles et prophéties*. Grez-Doiceau, Beya Éditions, 2011, p. 87.

¹⁸⁹ *Épinomis*, 987 e-988 a.

¹⁹⁰ André-Jean Festigièrre, *Études de philosophie grecque*, Vrin, 1971, p. 45

en présentant l'infériorité des autres cultures, l'auteur de l'*Épinomis* cherchait à consolider l'autorité de l'élite intellectuelle grecque, et ne montrait pas de curiosité vis-à-vis des savoirs autres que ceux des Grecs.

Le médio-platonicien Philon a montré quant à lui une toute autre attitude à l'endroit des croyances orientales. Il accueillait dans sa démonologie non seulement des influences helléniques, mais également celles de la tradition hébraïque, en les plaçant toutes deux sur un pied d'égalité. Dans le *De plantatione*, Philon a fait du prophète juif Moïse une figure d'autorité, ce qui contribuait à sacraliser sa philosophie. Moïse, que Philon considérait comme un platonicien antérieur à Platon, avait déjà désigné par *aggeloi* (anges) les entités intermédiaires¹⁹¹. En affirmant que les connaissances au sujet des *daimones* existaient déjà avant Platon, Philon retournait en quelque sorte aux origines du platonisme, en montrant son lien avec l'Orient.

Plutarque a lui aussi construit ses théories sur les démons en s'intéressant à des idées orientales. Le passage du *De Genio Socratis*, où l'on voit le démon-voûς, ressemble étrangement aux *Traité hermétiques*¹⁹² I et IX¹⁹³. Pour les Hermétistes, l'intelligence était une parcelle divine que possédaient les hommes de bien¹⁹⁴. En outre, dans sa vision du bien et du mal dans le monde, Plutarque semblait être influencé par le dualisme du mazdéisme, religion iranienne ayant pour dieu principal Ahura Mazda¹⁹⁵. Plutarque montrait également son admiration pour Zoroastre, prophète de cette religion qui attribuait le bien au dieu Oromaze et le mal à Ahriman, source des mauvais démons¹⁹⁶. Le fait d'avoir inclus dans ses travaux ce personnage très ancien avait, tout comme chez Philon, l'effet de rendre sacrée sa philosophie. Plutarque se montrait curieux envers des idées orientales, qu'il interprétait dans

¹⁹¹ Brenk, *op. cit.*, p. 2105.

¹⁹² La littérature hermétique contient de nombreux textes, sur divers sujets mythico-religieux, attribués à Hermès Trismégiste (Trismégiste pour trois fois très grand), également appelé Thot par les Égyptiens. Hermès-Thot, adoré à Hermopolis, était vu comme le révélateur de toute science sacrée en Égypte. Il était souvent considéré comme l'inventeur de l'écriture et de la philosophie. Comme ce dieu était associé à la lune, il était vu comme intermédiaire et près des humains. Voir André Jean Festugière. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Nouvelle édition revue et augmentée avec la collaboration de Concetta Luna, Henri Dominique Saffrey et Nicolas Roudet, (*Études anciennes*, série grecque, 75), Paris, Belles Lettres, 2014, pp., 48 et 57.

¹⁹³ Brenk, *op. cit.*, p. 2129.

¹⁹⁴ Guy Rachet, *Hermès Trismégiste*, Paris, Éditions Sand, 1996, p. 10.

¹⁹⁵ Fick, *op. cit.*, p. 244.

¹⁹⁶ Plutarque, *De Iside*, 45-46, texte traduit et établi par J. Gwyn Griffiths, Cardiff, University of Wales Press, 1970, 648 p.

le cadre du platonisme¹⁹⁷. S'il intégrait dans sa philosophie différents mythes et croyances orientales, ce sont les platoniciens qui devaient pour lui les interpréter¹⁹⁸. Il accueillait ainsi des influences orientales, tout en faisant en même temps l'éloge du rôle de philosophe.

S'il y a un philosophe de la période impériale qui s'est démarqué de ses contemporains pour sa grande admiration pour les révélations et rituels orientaux, c'est bien Numénios d'Apamée. La figure de ce philosophe, en activité pendant la deuxième moitié du II^e siècle apr J.-C., reste énigmatique. Nous en savons très peu sur sa vie, et une grande partie de ses œuvres est perdue. Nous savons qu'il a vécu à Apamée¹⁹⁹. Ses travaux étaient particulièrement liés aux *Oracles chaldaïques*, texte sacré – mentionné en introduction – ayant pris forme à Apamée²⁰⁰. À défaut de connaître précisément la vision de Numénios au sujet des démons, la démonologie chaldéenne sera abordée brièvement.

Selon Numénios, les textes de Platon étaient obscurs et manquaient de clarté, car il voulait cacher la vérité aux profanes²⁰¹. Il dévoilait et critiquait ce caractère secret de la tradition depuis Platon²⁰². Pour pallier les ambiguïtés de ce dernier, Numénios a montré son intérêt – sincère – pour les croyances et les rites des Indiens, des Juifs, des Perses et des Égyptiens, desquels Platon s'était selon lui inspiré. Ces peuples détenaient pour Numénios une connaissance de la vérité en accord avec celle de Platon²⁰³. Différents prophètes de l'Orient, Moïse et Jésus notamment, étaient pour lui des figures d'autorité en matière de spiritualité²⁰⁴. En faisant un retour aux origines de la philosophie et en voulant ouvrir le platonisme aux révélations orientales, Numénios annonçait ainsi l'évolution de la philosophie dominante vers le néoplatonisme²⁰⁵.

Ce philosophe séduit par les révélations de son temps a fait ressortir dans ses travaux d'étonnantes correspondances avec les *Oracles chaldaïques*. Sans doute Numénios, entretenant des relations avec les prêtres-philosophes du temple d'Apamée, était-il en contact

¹⁹⁷ Zambon, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹⁸ Les énigmes et les symboles qui s'y trouvaient contenaient selon lui une vérité cachée que seuls ces experts avaient la capacité de révéler. Voir Mihai, *op. cit.*, pp. 157-158.

¹⁹⁹ Édouard des Places, *Numénios, fragments*, Paris, Belles Lettres, 2003, p. 7

²⁰⁰ Polymnia Athanassiadi. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénios à Damascius*. Paris, Belles Lettres, 2006, pp. 84-88.

²⁰¹ Numénios, Fr. 25, texte traduit et établi par Édouard des Places, Paris, Belles Lettres, 2003, 156 p.

²⁰² Athanassiadi, *op. cit.*, pp. 97-98.

²⁰³ Numénios, Fr. 1 a.

²⁰⁴ Athanassiadi, *op. cit.*, 76.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 249.

avec Julien le Théurge (Julien le fils) l’auteur des *Oracles*, qui a vécu à cette époque. Cela expliquerait les parallèles linguistiques et doctrinaux entre les travaux de Numénios et les *Oracles*. Numénios évoque l’illumination qui accompagnait l’union mystique. En vue d’y accéder, il convenait d’opérer selon lui une «méthode divine» (θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου)²⁰⁶. Cette dernière renvoyait probablement au rituel théurgique que les Chaldéens devaient opérer pour s’unir au divin²⁰⁷. Une étroite relation semblait ainsi exister entre les *Oracles* et les travaux de Numénios. Le fait d’intégrer les *Oracles* au platonisme se présentait dès le début comme une façon de sacraliser la philosophie de Platon. Selon le philosophe byzantin Michel Psellos, les *Oracles* disaient que Julien le Chaldéen (Julien le père de l’auteur des *Oracles chaldaïques*) serait parvenu à transmettre à son fils une âme archangélique, ce qui lui aurait permis d’entrer en contact avec Platon – qui se trouvait avec les dieux – et d’écrire ces oracles²⁰⁸.

Dans les *Oracles chaldaïques*, une attention particulière est portée envers les démons malfaisants²⁰⁹. La plupart d’entre eux étaient associés à la matière²¹⁰. Cette dernière était en fait particulièrement liée au mal dans le monde²¹¹. Ces êtres étaient pour les Chaldéens des chiens chthoniens (χθόνιοι), progénitures de la matière²¹². La description de ces démons s’inscrivait ainsi dans le besoin à l’époque de donner un corps aux *daimones*, de les rendre plus tangibles. Ces mauvais démons pouvaient selon les Chaldéens apparaître, auprès des hommes, et tenter de nuire à la théurgie²¹³. Les théurges devaient opérer des rituels en particulier pour évoquer des puissances supérieures faisant éloigner les démons terrestres²¹⁴.

²⁰⁶ Sur ces affinités entre Numénios et les *Oracles chaldaïques*, voir Athanassiadi, *op. cit.*, pp. 87-88.

²⁰⁷ *Ibid*, p. 87.

²⁰⁸ Voir Alain Verse, *La sagesse des Chaldéens : les oracles chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 139.

²⁰⁹ Les démons malfaisants étaient les seuls parmi les démons à être mentionnés dans les *Oracles* de façon explicite. Les anges chaldéens semblaient reprendre plusieurs caractéristiques des bons démons platoniciens, lesquels n’y étaient pas exposés de façon claire. De plus, si d’autres esprits ayant une fonction d’intermédiaires y étaient exposés, ils n’étaient pas pour autant qualifiés de démons. Voir Helmut Seng, «Demons and Angels in the Chaldean Oracles», *Neoplatonic Demons and Angels*, Boston, Brill, 2018, pp. 76-77.

²¹⁰ *Ibid*, p. 47.

²¹¹ *Oracles chaldaïques*, fr. 88, 2. *La sagesse des Chaldéens : les oracles chaldaïques*. Texte établi et traduit par Édouard Desplaces, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 160 p.

²¹² *Oracles chaldaïques*, fr. 90. Χθόνιος était un adjectif dérivé du mot χθών (terrestre et souterrain). Voir Seng, *op. cit.*, 2011, p. 124.

²¹³ Seng, *op. cit.*, p. 50.

²¹⁴ *Oracles chaldaïques*, fr. 149.

Les *Oracles chaldaïques* exprimaient donc que la théurgie était, pour les Chaldéens, indispensable pour vaincre le mal.

Les démons chaldéens étaient également associés à la déesse Hécate²¹⁵. Cette dernière était représentée dans les *Oracles* comme une déesse qui contrôlait le chariot d'une cohorte de démons-chiens²¹⁶. Le lien entre Hécate et les démons n'était pourtant pas une nouveauté, mais les Chaldéens ont souligné son rôle de salvatrice, et ce, en faisant intervenir cette déesse dans le monde d'ici-bas. Ils ont décrit son épiphanie – son apparition – auprès des théurges²¹⁷. Accompagnée des démons, Hécate se présentait aux humains en prenant la forme d'un feu sacré²¹⁸. Ainsi, les Chaldéens ne décrivaient pas seulement l'apparence des démons, mais également celle des dieux. Cette description allait de pair avec la tendance à cette époque de révélations à proposer un lien intime entre les hommes et les dieux, accessible dans le monde d'ici-bas.

Quant à Plotin (205-270 apr. J.-C.), il ne semble pas avoir montré d'intérêt dans sa démonologie pour le rituel et les révélations. Cependant, dans un passage de la *Vie de Plotin*, son disciple Porphyre a affirmé avoir été témoin d'une expérience avec un prêtre lorsqu'il se trouvait dans le temple d'Isis à Rome en compagnie de son maître. Porphyre a raconté que le démon de son maître était en fait un dieu²¹⁹. Il faut être prudent vis-à-vis de cette anecdote racontée par son disciple. Plotin en effet ne semblait pas accorder de l'importance aux manifestations des *daimones*²²⁰.

En somme, plusieurs platoniciens ont montré dans leur démonologie un intérêt pour les croyances venues d'Orient, surtout lors de la période impériale, et ce, pour différents motifs. Certains d'entre eux ont vu dans les croyances orientales liées aux démons un outil pour rendre plus sacrés leurs travaux, en liant le platonisme à des prophètes, et en retournant aux origines de la philosophie. C'est probablement Numénios qui a montré le plus grand intérêt pour les révélations et les rituels de l'Orient, en faisant ressortir dans ses travaux des

²¹⁵ Sarah Iles Johnston. *Hekate Soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean oracles and related literature*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 135.

²¹⁶ *Oracles chaldaïques*, fr. 91.

²¹⁷ Johnston, *op. cit.*, p. 112.

²¹⁸ *Oracles chaldaïques*, fr. 148. Selon Claire Béchec, la luminosité était souvent liée aux révélations dans l'Antiquité. Le feu, souvent associé à ce qui était incorporel, exprimait le contact avec le surnaturel, notamment les êtres supérieurs. Voir Béchec, *op. cit.*, p. 128.

²¹⁹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 21-25. Luc Brisson, dir. *Porphyre, La vie de Plotin*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, 765 p.

²²⁰ Vidart, *op. cit.*, pp. 8-9.

affinités avec les *Oracles chaldaïques*, texte accordant une grande attention aux démons malfaisants, lié à la matière. Le texte sacré des *Oracles chaldaïques* et sa démonologie séduira les philosophes néoplatoniciens, bien qu'on n'en trouve pas de trace chez Plotin.

Conclusions

Dans ce premier chapitre, sur l'évolution de la démonologie de Platon à Plotin, nous avons montré toutes les tentatives des platoniciens à construire un ensemble très complexe de démons pour répondre à différents problèmes dans le monde. Tandis que les démons étaient plutôt vus avant Platon comme des entités ambiguës, ce philosophe a fait de ces êtres des intermédiaires entre les hommes et les dieux. Pendant plusieurs siècles, les philosophes platoniciens ont voulu rester fidèles à Platon en présentant les *daimones* comme des intermédiaires. Ils ont également cherché à trouver dans ses dialogues des cohérences et précisions dans les différentes figures des *daimones*, pour faire de la démonologie un système. Ils ont interprété Platon en cherchant à déterminer la position des démons dans le cosmos, en assignant pour la plupart les démons à la zone sublunaire. Aussi les démons ont-ils souvent été associés à la région de la lune, milieu considéré comme intermédiaire. Au cours des siècles, les platoniciens ont senti le besoin croissant de situer les démons plus près des hommes, au niveau de la terre. Peu à peu également, les démons étaient pour eux rendus capables de reconforter l'âme de l'individu, non seulement par leur position dans le cosmos, mais également par leurs caractéristiques. Ce faisant, on a souvent voulu que les démons partagent non seulement des éléments avec les dieux, mais également avec les humains. Les médio-platoniciens, philosophes d'origines diverses dans l'Empire romain, ont fait avancer la pensée sur les démons en distinguant les différents types de *daimones*, bienfaisants et malfaisants, et en voulant décrire davantage l'essence des démons. La plupart des philosophes de la période impériale se sont questionnés sur les manifestations des *daimones*, que ce soit par leur voix ou leur corps. Ils rendaient ainsi plus tangible l'intervention démonique auprès des humains. Ils ont particulièrement contribué à diversifier leurs rôles. En faisant étendre le champ d'action des démons, ces derniers sont devenus plus aptes à secourir les hommes dans différents domaines. Le néoplatonicien Plotin, pour sa part, à défaut de décrire les caractéristiques des démons en général, a préféré se limiter à l'étude des *daimones* personnels, en les liant à ses propres théories sur le sort de l'âme et son salut, en expliquant pourquoi les individus possédaient des démons.

Nous avons également tenté de démontrer que la démonologie permettait d'explicitier les liens entre la philosophie et la religion. Les philosophes ont intégré leur vision des démons à leur interprétation des cultes traditionnels, en suivant Platon qui liait la philosophie à la

religion. Platon validait la philosophie et défendait la religion traditionnelle en enracinant le démon dans les pratiques religieuses, c'est-à-dire en faisant du *daimon*, lié au rôle du philosophe, un être indispensable au fonctionnement des cultes. Chez Plutarque, les démons, qui remplaçaient pour lui les dieux de la mythologie grecque, pouvaient expliquer le mal dans le monde et disculper les dieux et la cité des maux. Apulée légitimait lui aussi la religion traditionnelle en considérant les *daimones* comme des êtres attentifs aux hommes et essentiels au fonctionnement de leurs cultes. Bien que les platoniciens aient défendu par leur démonologie les cultes traditionnels, ils ont également gardé quelques réserves à leur endroit en critiquant certains comportements religieux du peuple.

Les platoniciens, ces membres de l'élite cultivée et de naissance parfois illustre, ont pratiquement tous fait preuve d'élitisme. Ils prétendaient mener un mode de vie parfait et distingué, tout en montrant leur aversion pour le peuple. Le démon personnel, en particulier celui de Socrate, a constitué un moyen pour les philosophes de se donner une aura sacrée. Les platoniciens disaient avoir la capacité de reconnaître leur propre *daimon*, que ce soit par la pensée, l'ouïe ou la vue. Sauf quelques exceptions, les platoniciens prétendaient être, par rapport au commun des mortels, mieux accompagnés dans leur âme en matière de démon personnel. Si les platoniciens affirmaient dans leur démonologie que la philosophie était un remède pour l'âme, ils se montraient réticents à ce que le peuple connaisse les fruits de cette pratique. Ils se sont appuyés sur leur représentation de démons pour creuser un fossé avec le peuple.

La médiation des démons entre hommes et dieux était moins accessible au peuple, car ce dernier ne pratiquait pas la philosophie. En revanche, la situation changea à la fin du II^e siècle, moment où étaient diffusées dans l'Empire les croyances venues de l'Orient, qui proposaient les révélations et les rituels, des formes de purifications plus concrètes et accessibles que la philosophie. Or, certains philosophes se sont intéressés aux croyances orientales sur les démons malfaisants pour sacraliser leurs travaux, et en retournant aux origines du platonisme. Numénios se distingue des autres philosophes pour son réel engouement envers les croyances de son temps, comme voie menant à la purification de l'âme. Ses travaux présentaient une étroite relation avec les *Oracles chaldaïques*, annonçant par-là les développements du néoplatonisme. Le besoin de se tourner vers les révélations et les rituels sera encore plus présent à l'époque où vivaient Porphyre de Tyr et Jamblique de

Chalcis, temps où gagnait en popularité le christianisme, religion proposant une forme de salut universel. Nous verrons dans le prochain chapitre que ces deux philosophes, qui font l'objet de notre mémoire, se présentaient comme des produits de leur temps en accueillant plusieurs influences des religions du salut.

Chapitre 2 : Les influences des religions du salut sur la pensée de Porphyre et Jamblique

Les néoplatoniciens Porphyre et Jamblique ont vécu à une époque marquée par des transformations profondes dans l'Empire romain²²¹. Ces crises dans l'Empire se sont accompagnées d'un développement important dans les mentalités; beaucoup d'individus ont montré de nouvelles interrogations sur le sort de l'âme et son salut. La croyance aux démons était partagée par tous les peuples anciens aux III^e et IV^e siècles²²². C'est à cette période qu'a gagné en popularité la religion chrétienne, laquelle proposait une forme de salut universel²²³.

Ce chapitre montrera que ces deux philosophes ont répondu aux attentes de leurs contemporains, en proposant leur vision des démons pour construire leur doctrine du salut adressée à tous. Dans la première partie sera présenté d'abord le contexte qui a été propice à un engouement pour le salut universel dans tout l'Empire. Nous étudierons ensuite les milieux sociaux-culturels de Porphyre et Jamblique, où étaient diffusées des idées sur salut de l'âme, lesquelles se sont particulièrement développées dans le contexte de crises dans l'Empire romain. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous verrons que Porphyre et Jamblique, influencés par leurs contemporains, ont non seulement montré leur préoccupation à l'endroit du sort de l'âme, mais ont également considéré dans leurs théories un large auditoire, et ce, en réaction à l'expansion des religions du salut comme le christianisme. Quant à la dernière partie, elle portera sur leurs différents points de vue sur la conception des démons et sur l'idée qu'ils avaient en commun de proposer une certaine forme de purification au peuple par leur démonologie.

2. 1 Des contemporains de plus en plus séduits par le salut universel en temps de crises

Les mutations, qui ont frappé l'Empire romain des III^e et IV^e siècles apr. J.-C., méritent notre attention. Car c'est dans ces circonstances que bon nombre d'individus se sont tournés vers de nouvelles démarches pour reconforter leur âme²²⁴. Ce climat dans l'Empire, où l'on montrait de nouvelles préoccupations sur le salut de l'âme, a été favorable à la montée en popularité du christianisme. Porphyre et Jamblique ont été, par leur milieu de l'élite et

²²¹ Bland Simmons. *op. cit*, p. 188.

²²² Le Bris. *op. cit*, p. 180.

²²³ *Ibid*, ix.

²²⁴ Bland Simmons, *op. cit*, ix.

leurs privilèges, épargnés de plusieurs malheurs du temps, mais les croyances liées aux révélations et aux rituels ont circulé autour d'eux pendant toute leur vie.

2. 1. 1 Une période propice à l'expansion du christianisme

La grande période de crise du III^e siècle apr. J.-C. a marqué les esprits à plusieurs niveaux. D'abord, l'Empire a été pendant cette période aux prises avec des conflits sur plusieurs fronts pour conserver ses territoires²²⁵. Comme l'Empire ne s'était pas préparé pour répondre à un si grand nombre d'attaques, ces conflits ont conduit à des problèmes militaires au niveau stratégique et logistique, menant à une instabilité politique²²⁶. Outre les péripéties aux frontières, des usurpations réussies, menant à l'établissement de royaumes concurrents, ont surgi dans différentes régions de l'Empire²²⁷. Ces révoltes étaient, tout comme les conflits aux frontières, un coup de théâtre pour l'Empire²²⁸. S'est ajouté une succession rapide d'empereurs, issus de l'armée par des coups d'État. En moins de quarante ans, trois empereurs sont morts au combat, et onze furent tués par leur troupe ou lors d'une guerre civile. Ainsi, le pouvoir impérial a été particulièrement fragile lors de cette période du III^e siècle²²⁹.

En plus des guerres et des invasions, l'Empire a été également frappé par des épidémies importantes, à un tel point que l'Antiquité tardive peut être qualifiée comme une période d'épidémies²³⁰. Nous savons qu'au cours de cette période, trois épidémies frappèrent l'Empire : la peste antonine, la peste de Cyprien et la peste justinienne. Cependant, ces maladies ne devaient sans doute pas être toutes une réelle forme de peste²³¹. Il n'en demeure

²²⁵ Les Romains ont dû se défendre sur les frontières orientales et en Europe septentrionale. Ils ont combattu notamment contre les Perses sassanides, qui menacèrent la Syrie à partir de Sévère Alexandre au règne de Shapur I^{er} vers 270. Voir Jean-Michel Carrié et Aline Rousselle, *L'Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin*. Paris, Éditions du Seuil, 1999, pp. 89-99. Ils devaient également se défendre contre les peuples germaniques le long du Rhin et du Danube. Voir Bland Simmons, *op. cit.*, p. 187.

²²⁶ Carrié et Rousselle, *op. cit.* p. 89.

²²⁷ Bland Simmons, *op. cit.*, p. 187. Par exemple, l'«Empire gaulois» s'est établi en Bretagne et en Espagne pendant une dizaine d'années, lorsque le général Postume a usurpé le pouvoir en se faisant proclamer empereur par ses troupes, après sa victoire sur les Francs. Voir Carrié et Rousselle, *op. cit.*, pp. 101-102.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Bland Simmons, *op. cit.*, p. 187.

²³⁰ La première propagation apparut avec la peste antonine, au cours des années 160 apr. J.-C., et la dernière ressurgit avec la peste justinienne vers la moitié du VI^e siècle. Voir Kyle Harper, «Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian», *Journal of Roman Archaeology*, no. 28, 2015, p. 223.

²³¹ La première épidémie était probablement la variole. La deuxième était le typhus ou une forme de grippe. Quant à la dernière, elle semble avoir été la peste noire. Pour connaître les symptômes de ces maladies selon les témoignages des anciens, voir Harper, *loc. cit.*, pp. 241-248.

pas moins que la peste de Cyprien²³², entre 249 et 270 apr. J.-C, semble avoir été violente. Nous avons aujourd’hui des éléments archéologiques ainsi que des témoignages des anciens sur l’ampleur de cette crise²³³. Cette épidémie aurait eu des répercussions significatives dans différentes sphères de la société²³⁴.

Des perturbations économiques semblent avoir également frappé l’Empire à partir de 250, bien qu’elles aient sans doute moins marqué les esprits que l’épidémie des pestes et les invasions. L’Empire fut aux prises avec une crise de la monnaie²³⁵. Quelques décennies plus tard, dans la deuxième moitié du III^e siècle, avec les épidémies et les conflits militaires, une politique entraîna la hausse des prix²³⁶. Les soldats, dont le salaire dépendait directement des décisions politiques, ont subi ses conséquences, alors que l’autorité impériale comptait particulièrement sur l’armée pour remédier à plusieurs crises²³⁷. Ainsi, tous ces exemples montrent que l’Empire s’est trouvé, au cours du III^e siècle apr. J.-C., dans une situation d’instabilités.

De nombreuses solutions²³⁸ ont été apportées pour répondre à ces différents problèmes dans l’Empire, mais il n’en demeure pas moins que ces derniers ont eu forcément un impact sur les mentalités. Ce contexte de crises a été propice à un certain développement spirituel dans le bassin méditerranéen. Pour plusieurs individus, à cette époque de crises, les rites et les idéologies traditionnels ne répondaient pas suffisamment aux changements et aux

²³² Les écrits de Cyprien, évêque de Carthage, montrent qu’il était témoin de la peste. Voir Harper, *loc. cit.*, p. 224.

²³³ À Thèbes, une équipe italienne d’archéologues a trouvé une fosse commune, datant du milieu du III^e siècle, et qui était associée à la peste de Cyprien. Le site montre qu’une opération visait à faire disparaître les cadavres. Les morts, recouverts de chaux, étaient entreposés près de fours, pour qu’ils y soient incinérés. Une autre fouille, à Rome, dans les catacombes des saints Pierre et Marcellin, a permis de découvrir un complexe de fosses communes contenant environ 1300 individus. Cette dernière découverte pourrait être liée soit à la peste de Cyprien, soit à la peste antonine. Outre ces fouilles archéologiques, 23 auteurs anciens nous offrent des témoignages sur la peste de Cyprien. Voir Harper, *loc. cit.*, 2015, p. 226. Compte tenu des témoignages de Cyprien, un changement climatique important au cours du III^e siècle apr. J.-C., – un temps de sécheresse suivit d’inondations – aurait été propice à la propagation de la peste, car il aurait eu des incidences sur la santé des individus et la transmission de la maladie. Voir Harper, *loc. cit.*, p. 245.

²³⁴ *Ibid*, p. 224.

²³⁵ La production monétaire baissa en qualité : se produisit une baisse des titres monétaires, entraînant une surévaluation des monnaies frappées en argent. Sur les causes et les répercussions de cette crise monétaire, voir Dominique Hollard, «La crise de la monnaie dans l’Empire romain au III^e siècle après J.-C.», Synthèse des recherches et résultats nouveaux», *Annales*, vol. 50, no. 5, 1995, p. 1046

²³⁶ *Ibid*, p. 1076. Or, pour K. Harper, « People, Plagues, and Prices in the Roman World: The Evidence from Egypt », *JEH* 76, 3, 2016, et W. Scheidel, «Real Wages in Early Economies», *JESHO*, 53, 2010, les salaires réels en Égypte romaine n’ont pas changé au III^e siècle, car ils se sont bien adaptés à l’inflation.

²³⁷ Bland Simmons, *op. cit.*, pp. 187-188.

²³⁸ Voir Carrié et Rousselle, *op. cit.*, pp. 133-144.

menaces qui survenaient au cours de leur vie²³⁹. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les philosophes platoniciens, par leur élitisme, ne montraient pas vraiment leur souci de reconforter l'âme du peuple. Quant aux cultes officiels dans l'Empire, leur nature était plus liée à une fonction civique qu'une aide spirituelle en vue d'offrir le salut individuel au commun des mortels. En effet, les prières rendues aux dieux y avaient surtout pour objectifs de favoriser un climat de calme dans les villes et les villages de l'Empire, et d'assurer que chacun maintienne son rang dans la société²⁴⁰.

Cette période a contribué au développement d'idées liées au salut de l'âme dont les prémices existaient déjà depuis plusieurs siècles dans le monde gréco-romain²⁴¹. Les individus accordèrent de plus en plus d'importance vis-à-vis du salut individuel, en particulier à l'endroit du bonheur dans l'au-delà²⁴². Pendant l'Antiquité tardive, si plusieurs représentations traditionnelles sont restées présentes sur les épitaphes, de nouvelles préoccupations sur le sort de l'âme et son salut ont émergé, et les inquiétudes quotidiennes des individus y apparaissaient avec beaucoup d'ampleur. Sur les stèles de cette période ressortaient notamment leurs espoirs de justice post-mortem. Ils souhaitaient en effet que l'au-delà «rachète les insuffisances de la vie terrestre»²⁴³. L'épigraphie funéraire des païens montre même, à partir de la deuxième moitié du III^e siècle surtout, et particulièrement en Italie, que la mort pouvait être vue dans certains cas comme une libération de l'âme vers le monde divin²⁴⁴.

Dans plusieurs populations du bassin méditerranéen, l'idée selon laquelle les sphères sublunaires étaient remplies de démons s'est répandue; ces êtres y étaient partout²⁴⁵. Dans l'Empire romain de l'Antiquité tardive, la croyance selon laquelle l'âme du défunt peuplait l'atmosphère avec ses semblables était universellement répandue²⁴⁶. Les intermédiaires faisaient partie de la vie quotidienne²⁴⁷. À titre d'exemple, une anecdote d'Eunape de Sardes raconte que Porphyre était parvenu, lorsqu'il était jeune, à chasser d'un bain public un démon

²³⁹ Bland Simmons, *op. cit.*, 2015, ix.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 111.

²⁴¹ Peter Brown. *Genèse de l'Antiquité tardive*, Harvard University Press, 1978, Paris, 1983, p. 32.

²⁴² Luce Pietri et Jacques Flamant, «Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité», Pietri, dir. *Naissance d'une chrétienté (250-430) (Histoire du christianisme, 2)*, Paris, Desclée, 1995, p. 33.

²⁴³ Le Bris, *op. cit.*, p. 180.

²⁴⁴ Charles Pietri, «Inscriptions latines», no. 234, 1997, p. 1432.

²⁴⁵ Pietri et Flamant, *op. cit.*, p. 33.

²⁴⁶ Cumont, *op. cit.*, p. 136.

²⁴⁷ Pietri et Flamant, *op. cit.*, p. 33.

malfaisant. Cette anecdote souligne à quel point les démons étaient ancrés dans les mentalités des contemporains, particulièrement lors de la première moitié du III^e siècle en Phénicie, milieu où la croyance aux démons malfaisants devait être répandue²⁴⁸. Par ailleurs, la conception des *daimones* comme entités susceptibles de réconforter l'âme ici-bas était vivace sur les inscriptions funéraires. Les *manes*²⁴⁹ – esprits très anciens d'origine d'italienne associés aux dieux et *daimones* grecs²⁵⁰ –, étaient souvent mentionnés sur les épitaphes de l'Empire à cette époque²⁵¹. L'idée de démons comme force négative était elle aussi commune à plusieurs peuples, qui voyaient ces entités comme responsables des maux dans le monde d'ici-bas²⁵². On croyait, au moment d'un fléau, qu'«une bande d'esprit des morts vole en hurlant à la surface de la terre»²⁵³. Les démons pouvaient punir les hommes qui commettaient des injustices. Une inscription funéraire de la région de Phrygie en Asie mineure – en Turquie aujourd'hui –, datant de la première moitié du III^e siècle, indique que celui qui causerait des dommages à une sépulture serait hanté par les démons d'Hécate²⁵⁴. On plaçait ses espoirs en Hécate et ses démons pour protéger le défunt²⁵⁵. Cet exemple illustre plus le fait que les intermédiaires jouaient un rôle important et pratique pour répondre à différentes inquiétudes quotidiennes des individus.

²⁴⁸ Eunape, semble-t-il, avait des connaissances approfondies au sujet de la religion traditionnelle de la Syrie et des croyances locales phéniciennes. Si les propos d'Eunape étaient fondés, les noms et les histoires des intermédiaires devaient circuler dans les villages et les villes de la Phénicie à cette époque. Voir Pier Franco Beatrice, «The Oriental Religions and Porphyry's Universal Way for the Soul's Deliverance», in Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge, et Danny Praet, dir. *Les Religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles, Institut Belge de Rome, 2009, p. 345.

²⁴⁹ Les *manes* étaient, tout comme les *daimones*, des êtres ambigus. Ils pouvaient être autant les esprits des ancêtres que des puissances infernales qui assuraient le passage du défunt dans l'au-delà. Voir Charles Pietri, «La mort en Occident dans l'épigraphie latine : De l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne 3e-6e siècles», *Publications de l'École Française de Rome*, no. 234, 1997, p. 1526.

²⁵⁰ Sur les épitaphes, les *manes* étaient souvent associés aux *daimones*. Voir Richmond Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, University of Illinois Press, 1962, p. 95.

²⁵¹ *Ibid*, p. 90. Plus on avance pendant la période romaine, plus ces entités latines ont proliféré sur les stèles, en passant de l'Italie à de larges secteurs dans différentes provinces. Alors qu'on voyait souvent, sur les stèles du début de l'Empire, une dédicace adressée aux «dieux manes» (*dis manibus* en latin), on observe de plus en plus par la suite la formule «DM», ce qui illustre que la mention de ces esprits devenait dès lors courante et familière. Voir Pietri, *loc. cit.*, p. 1523.

²⁵² David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 11.

²⁵³ Cumont, *op. cit.*, p. 136.

²⁵⁴ Georg Kaibel, *Epigrammata Graeca*, 376d, Berlin, 1878, ὃς ἂν προσοίσει χεῖρα τὴν βαρύφθονον, Ἑκάτης μελαίνης περιπέσοιτο δαίμοσιν, in Lattimore, *op. cit.*, pp. 112-113.

²⁵⁵ Lattimore, *op. cit.*, p. 113.

Plusieurs individus ont eu également la tendance de se tourner vers les révélations de plus en plus concrètes pour répondre à leurs craintes. À cette époque proliféraient les objets et les lieux sacrés. Dans plusieurs régions de l'Empire, il était fréquent de voyager de longues distances pour visiter ces endroits, pour être en contact avec des objets sacrés. Ces formes de révélations offraient des réponses accessibles aux interrogations sur le salut chez plusieurs individus. C'est dans ce contexte que la consultation oraculaire a augmenté en fréquence²⁵⁶. Si les païens ont montré leur intérêt pour les révélations sous la forme littéraire, le canon biblique a été quant à lui une référence sacrée d'une nouvelle religion : le christianisme²⁵⁷.

Le climat dans l'Empire romain a également été propice à la montée en popularité du christianisme. Cette religion, qui proposait le salut universel, s'est montrée particulièrement attrayante dans les circonstances. Les chrétiens avaient comme mandat missionnaire de transmettre la foi et de convertir un large public; ils enseignaient que l'amour du Christ était la voie permettant de trouver le salut, non pas uniquement pour l'élite cultivée, mais pour tous. Les membres de la communauté chrétienne ont séduit les païens non seulement par leurs paroles, mais également par leurs actions. Devant les difficultés, les menaces dues aux guerres et aux pandémies qui sévissaient au III^e siècle apr. J.-C., de nombreux individus ont bénéficié de l'aide des chrétiens pour subvenir à différents besoins²⁵⁸. Les actions philanthropiques des chrétiens, comme le fait d'offrir de l'hospitalité aux pauvres ou de guérir des malades²⁵⁹, ont également permis peu à peu au christianisme de gagner de l'espace dans l'Empire, surtout en période de crise²⁶⁰.

Alors que Valérien, qui persécutait les chrétiens, avait été prisonnier par les Perses en 259, son fils et successeur Gallien prit quant à lui un édit de tolérance²⁶¹. Pendant quarante ans, à partir de 260 apr. J.-C., cette «Petite paix de l'Église» a permis aux chrétiens de

²⁵⁶La consultation oraculaire de Bès, dieu égyptien associé à la protection de la vie domestique, la maternité et la guérison notamment, est un exemple illustrant ce développement dans les mentalités et les pratiques lors de l'Antiquité tardive. Bès, qui était présent dans la religion égyptienne depuis la période pharaonique, est devenu au IV^e siècle apr. J.-C. un dieu oraculaire très important et populaire, fréquemment consulté à Abydos (en Haute-Égypte). Voir D. Frankfurter, *op. cit.*, pp. 124-125.

²⁵⁷Polymnia Athanassiadi, «Apamea and the Chaldean Oracles: A Holy City and a Holy Book», Smith, dir, *op. cit.*, p. 117.

²⁵⁸Bland Simmons, *op. cit.*, pp. 198-199.

²⁵⁹La communauté chrétienne a également joué un rôle particulièrement important dans le contexte de la peste, pour enterrer les morts. Voir Harper, *loc. cit.*, 2015, p. 228.

²⁶⁰Bien que le christianisme ait gagné une certaine notoriété pendant les crises, ses membres furent persécutés sous l'Empereur Valérien lors des années 257 et 258 apr. J.-C. Voir Bland Simmons, *op. cit.*, pp. 198-199.

²⁶¹Robert M. Berchman, *Porphyry against the Christians*, Boston, Brill, 2005, p. 40.

poursuivre leurs activités. Lors de cette époque où les crises continuaient à ébranler l'Empire, la place de l'Église s'est étendue dans plusieurs couches de la société. Un plus large public pouvait dès lors bénéficier de l'aide des chrétiens en matière de spiritualité et dans la vie quotidienne. Peu à peu également, l'Église a exercé des influences dans plusieurs domaines, la philosophie notamment²⁶². C'est au cours de ce siècle de perturbations et d'engouement pour le salut universel et le rituel que sont nés Porphyre et Jamblique, dont plusieurs éléments biographiques seront exposés dans la prochaine partie.

2. 1. 2 Porphyre de Tyr et Jamblique de Chalcis: milieux d'origine, influences, formations

Aisés, nos deux néoplatoniciens devaient être, par rapport au peuple, beaucoup moins affectés par les crises qui sévissaient dans l'Empire²⁶³. Néanmoins, dès leur jeunesse, ils devaient bien être conscients que les religions du salut et le rituel, qui montaient en popularité dans l'Empire, proposaient des réponses aux craintes individuelles en cette période de difficultés. Cette partie montrera comment les deux philosophes furent témoins de ces développements religieux, dans leur milieu d'origine ainsi qu'au cours de leurs formations philosophiques.

Porphyre est né à Tyr en Phénicie (Liban), dans un milieu cosmopolite²⁶⁴. Dès sa jeunesse, le philosophe a été en contact avec plusieurs civilisations de l'Orient, dans son milieu natal où cohabitaient païens, Hébreux, chrétiens et gnostiques²⁶⁵. Ainsi, pendant son

²⁶² Bland Simmons, *op. cit.*, pp. 194-195.

²⁶³ Nous reviendrons, dans le prochain chapitre, sur le milieu des élites et la distance qu'elles voulaient creuser avec le peuple.

²⁶⁴ Cette ville s'est transformée en cité grecque pendant la période hellénistique et, dans les années 190 sous Septime Sévère, elle faisait dès lors partie de la colonie «Syrie-Phénicie» au sein de la province romaine de la Syrie. Voir Fergus Millar. «Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom», in F. Millard, dir, *Rome, the Greek World, and the East*, Chapel Hill, UNCP, 2006, p. 334. Il est difficile de reconstituer l'enfance de Porphyre. Très peu de sources anciennes, hormis la *Vie de Plotin* et la *Vie de Porphyre* d'Eunape de Sardes, nous renseignent sur le sujet. Voir Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 17.

²⁶⁵ Van Kasteel, *op. cit.*, p. 87-88. Puisque Porphyre a écrit toutes ses œuvres en grec, il est difficile de savoir qu'elles étaient les langues qu'il connaissait lorsqu'il était jeune. Voir Millar, *op. cit.*, p. 332. Peut-être connaissait-il le syriaque. Il est également possible que le philosophe ait parlé l'araméen ou le phénicien, deux langues très anciennes ressemblant à l'hébreu. Cela étant, nous ne pouvons pas avoir la certitude que le phénicien était toujours parlé à Tyr au III^e siècle apr. J.-C. Or, dans la *Vie de Plotin*, Porphyre disait que son nom réel, propre à son pays natal, était «Malcos» (Μάλκος). Porphyre, *Vie de Plotin*, 17, 20-21. Texte établi et traduit par Émile Bréhier et Sébastien Morlet, Paris, Belles Lettres, 2013, 88p. Ce nom était issu d'une famille sémitique, bien que cela ne suffise pas pour autant à indiquer quelle était sa langue d'origine.

enfance, le néoplatonicien a baigné dans un milieu où circulaient les croyances de plusieurs religions du salut de l'âme qui ont pu, dès ce moment, exercer des influences sur sa pensée et ses théories. L'historien Socrate de Constantinople a mentionné, dans son *Histoire ecclésiastique*²⁶⁶, que Porphyre aurait été chrétien lorsqu'il était jeune. Après avoir été battu par des chrétiens, il aurait selon lui abandonné le christianisme²⁶⁷. Il faut être très prudent concernant cette affirmation, aucun auteur que nous connaissons avant Socrate de Constantinople n'ayant avancé cette idée²⁶⁸. À notre avis, faute de preuves à l'appui, mieux vaut laisser la question en suspens. Néanmoins, nous pouvons avancer l'hypothèse selon laquelle Porphyre a vécu dans un milieu où il cohabitait avec les chrétiens, à Césarée en Palestine, lorsqu'il avait entre seize et dix-huit ans environ, vers 250 apr. J-C.²⁶⁹.

La jeunesse de Jamblique est, tout comme celle de Porphyre, peu connue. Des informations importantes sont fournies néanmoins par Eunape de Sardes²⁷⁰: «Sa patrie était Chalcis : la ville se situe dans la <Syrie> appelée Coelé»²⁷¹. Coelé, c'est-à-dire à la région au nord de la Syrie, devait être en fait Chalcis ad Belum, Quinnesrine aujourd'hui, ville à l'est

Voir Millar, *op. cit.*, p. 338. Selon Eunape, le démon que Porphyre aurait chassé d'un bain portait le nom de «Causathan» (Καυσάθαν). Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, IV, 12. Il se peut que le mot «Causathan» soit d'origine araméenne. Voir Johnson, *op. cit.*, p. 16. Ce terme avait peut-être aussi des affinités syriaques. Il est possible que ce mot soit lié au mot syriaque *K^enestha*, qui signifie être vicieux et corrompu. Certes, il ne s'agit que d'hypothèses, mais l'origine de ce mot peut correspondre au milieu phénicien de Porphyre, où ces langues étaient encore peut-être parlées au III^e siècle. Voir Beatrice, *loc. cit.*, p. 345.

²⁶⁶ Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, Livre III. Texte établi et traduit par Pierre Périchon et Pierre Maraval, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, pp. 245-349.

²⁶⁷ Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, III, 23.

²⁶⁸ Périchon et Maraval, *op. cit.*, p. 344. De plus, aucun ancien n'a affirmé que Porphyre ne fût pas chrétien lorsqu'il était jeune. Voir Elizabeth Depalma Digeser, *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 77. Alors que certains historiens estiment que cette information fournie par Socrate de Constantinople est en partie fondée, pour d'autres, elle est biaisée. Pour comprendre le débat des historiens sur ce passage de Socrate de Constantinople, voir R. Goulet, *op. cit.*, p. 1427.

²⁶⁹ Richard Goulet. «Porphyre de Tyr», *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, vol. 5, 1994, p. 1292. Plusieurs auteurs anciens, notamment Jérôme de Stridon dans son commentaire de *l'Épître aux Galates (Epistola ad Galatas)*, semblent lier la jeunesse de Porphyre à Batanaea, près de Césarée. De plus, la famille de Porphyre possédait peut-être un domaine dans cette région au sud de Tyr. Voir Simmons, *op. cit.*, p. 4.

²⁷⁰ La forme originelle du nom de Jamblique était *Yamliku*, qui provenait du syriaque ou de l'araméen. Son nom signifiait peut-être «il est roi» ou bien «qu'il règne!». Voir John M. Dillon et John F. Finamore, *Iamblichus, De Anima, Text, Translation, and Commentary*, Leiden, Brill, 2002, p. 2.

²⁷¹ Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, I. πατρίς δὲ ἦν αὐτῷ χαλκίς · κατὰ τὴν Κοίλην προσαγορευομένην <Συρίαν> ἐστὶν ἡ πόλις.

de la vallée de l'Oronte, sur la route de Beroée à Apamée²⁷². Jamblique a grandi dans une région à la fois traditionnelle, cosmopolite, sémitique et gréco-romaine²⁷³. Sa famille lui a légué un grand respect pour les coutumes et les pratiques religieuses de son lieu d'origine²⁷⁴. Il était descendant des prêtres-rois d'Émèse, les Sampsigéramides, dynastie dominante jusqu'au II^e siècle apr. J.-C., qui était illustre et immensément riche²⁷⁵. Il appartenait à une dynastie qui avait acquis peu à peu une autorité sacerdotale dans tout l'Empire²⁷⁶. Outre le fait d'avoir été en contact intime avec le milieu syrien, auquel il était fier d'appartenir, Jamblique a également reçu à Chalcis des enseignements helléniques²⁷⁷.

Au cours de l'enfance de Jamblique, vers le milieu du III^e siècle, la Syrie fut grandement perturbée. Par l'avènement des Sassanides vers 225, les Perses sont entrés en conflit avec les Romains²⁷⁸. En 256 apr. J.-C., le roi Shapur brisa les défenses des Romains aux environs de Chalcis. Le nord de la Syrie fut ravagé, Antioche pillée et Émèse assiégée²⁷⁹. Jamblique se trouvait ainsi dans une région de l'Empire aux prises avec de nombreuses difficultés, bien que son milieu social de l'élite ait été épargné par bien des malheurs,

²⁷² Dillon et Finamore, *op. cit.*, p. 1. Voir l'article de Maurice Sartre, « La Coelé-Syrie n'existe pas », *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, byzantines)* (Notes et Monographies techniques n° 23), Paris, 1988, pp. 15-40.

²⁷³ Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, Paris, Belles Lettres, 2006, pp. 154-155. Se trouvent d'ailleurs aujourd'hui, près de Chalcis à Palmyre, plusieurs inscriptions publiques de cette époque en sémitique ainsi qu'en grec. Voir Millar, «The Roman Coloniae of the Near East: A Study of Cultural Relations», Millard, *op. cit.*, p. 202. Il est donc possible que Jamblique ait, tout comme Porphyre, connu non seulement le grec, mais aussi l'araméen ou le syriaque.

²⁷⁴ Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'Orthodoxie dans le platonisme tardif*, Paris, Belles Lettres, 2006, pp. 154-155.

²⁷⁵ Dillon et Finamore, *op. cit.*, p. 2. Ses ancêtres ont gouverné dans cette ville sacrée pendant l'ère hellénistique. Or, lorsque l'hégémonie de la région est passée des Séleucides aux Romains (sous les Flaviens), les Sampsigéramides ont perdu leur pouvoir séculier, mais ils ont conservé leur mission sacerdotale. Ils ont préservé leur statut de prêtres héréditaires au service d'Élagabal, ce «dieu de la montagne» identifié au soleil. Au début du III^e siècle, le pouvoir des Sampsigéramides s'est étendu au-delà du niveau local, lorsque la princesse Julia Domna, de la même famille que Jamblique, épousa Septime Sévère. Après que cet empereur eut donné à Émèse, cité natale de son épouse, le statut de capitale de la Syrie-Coelé, le culte d'Élagabal fut considéré désormais comme très important dans tout l'Empire. Voir Athanassiadi, *op. cit.*, pp. 154, 175-176.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 175-176.

²⁷⁷ Athanassiadi, *op. cit.*, p. 155.

²⁷⁸ L'expédition en Perse, entre 242 et 244, s'est terminée après le décès de l'Empereur Gordien III, à Mésiché (près de Bagdad), par un achat de la paix contre une somme très importante de la part des Romains. En 252, le roi sassanide Chapour a déclenché une riposte en Syrie. Voir Carrié et Rousselle, *op. cit.*, p. 99.

²⁷⁹ Dillon et Finamore, *op. cit.*, p. 3. C'est alors qu'Uranus Antonius, un Sampsigéramide et prêtre d'Élagabal, quitta Émèse avec une armée locale et chassa les Perses de la Syrie, pendant un certain temps. Les Sassanides ont continué par la suite à ravager le pays, mais lorsque l'Empereur Valérien fut fait prisonnier par les Perses en combattant près d'Édesse, les Syriens ont dès lors compris que Rome était impuissante face à ces invasions; le sort de la Syrie dépendait désormais des élites locales, auxquelles Jamblique était lié. Voir Athanassiadi, *op. cit.*, pp. 179-180.

contrairement à la population pauvre. Or, du fait de ses ancêtres, Jamblique héritait d'une mission spirituelle envers ses contemporains. Ses ancêtres, des prêtres, lui avaient montré l'importance de pratiquer les rituels comme moyen de sauver l'âme. Jamblique était donc, dès son enfance, considéré comme bien placé pour proposer le salut en ces temps fragiles, par l'entremise des rituels et des pratiques oraculaires²⁸⁰.

Ainsi, lors de leur jeunesse, Porphyre et Jamblique devaient être conscients de l'expansion des religions du salut et de l'engouement pour le rituel et les révélations, qui proposaient des réponses spirituelles aux inquiétudes des individus. Que firent-ils ensuite, au moment de leur apprentissage philosophique?

Une fois adultes, éveillés par un goût pour la philosophie, Porphyre et Jamblique ont fréquenté des cercles philosophiques dans différents milieux de l'Empire. Ces milieux étaient fréquentés par des étudiants souvent issus des classes aisées qui appartenaient à différentes confessions. Les intellectuels païens et chrétiens échangeaient leurs idées dans les mêmes classes et s'influençaient ainsi mutuellement²⁸¹. Les deux néoplatoniciens ont tous deux noué des relations, au sein de ces écoles, avec des individus qui se souciaient particulièrement du salut de l'âme. Ils ont également fait la rencontre de philosophes séduits par les révélations comme moyen de s'unir au divin. Avant d'entrer au cœur de leurs représentations sur les démons et leur doctrine du salut, arrêtons-nous d'abord sur ces relations. Ces dernières nous aideront à comprendre la nature du conflit qui se tiendra entre les deux néoplatoniciens, dont la rencontre nous intéresse également.

À Césarée, Porphyre aurait fréquenté le philosophe chrétien Origène (185-253 apr. J.-C)²⁸². Ce dernier, né à Alexandrie où il passa une grande partie de sa vie²⁸³, était non seulement un exégète de la Bible et un théologien important, mais il avait également une

²⁸⁰ *Ibid*, pp. 179-180.

²⁸¹ Urbano, *op. cit.*, pp. 7-8.

²⁸² Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 6, 19. Texte établi et traduit par S. Morlet et L. Perrone, *Histoire ecclésiastique : commentaire*, Paris, Les Belles lettres, 2012.

²⁸³ À Alexandrie, Origène aurait peut-être suivi les enseignements d'Ammonios Saccas, et il aurait eu Plotin comme condisciple. Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 23-27. Cependant, il se peut aussi qu'Origène le chrétien ait été confondu avec Origène le platonicien. Voir Bréhier et Morlet, *op. cit.*, p. 11. Pour plus de renseignements sur cette ambiguïté autour d'Origène, voir R. Goulet, «Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 57, 1977, pp. 471-496; voir aussi Alain Le Boulluec, «L'école d'Alexandrie», Luce Pietri, dir. *Le nouveau peuple (des origines à 250)* (Histoire du christianisme, 1), Paris, Desclées, 2000, pp. 561-562. Voir aussi Gilles Dorival et Alain Le Boulluec, *L'abeille et l'acier : Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 369 p.

grande connaissance de la philosophie grecque²⁸⁴. Nous avancerons l'hypothèse que Porphyre a été en contact avec Origène pendant quelques années, dans cette ville à quatre-vingts kilomètres au sud de Tyr, et que leur relation a exercé des influences sur la pensée du philosophe de Tyr. Les vastes connaissances philosophiques et religieuses qu'Origène a transmises à Porphyre au sein de ses enseignements²⁸⁵ à Césarée ont sans doute éveillé une curiosité chez le néoplatonicien, lorsqu'il apprit l'exégèse de la Bible. De plus, le fait que le néoplatonicien ait eu des connaissances dans les langues sémitiques pourrait avoir facilité son apprentissage des textes du judaïsme et du christianisme²⁸⁶. Peut-être Porphyre avait-il également accès à la bibliothèque importante du théologien²⁸⁷. En fréquentant ainsi Origène, Porphyre a pu avoir bonne connaissance du christianisme, ce qui a pu exercer sur lui une influence importante²⁸⁸. Origène a été souvent considéré comme l'initiateur de la théorie du salut universel, le premier philosophe chrétien à avoir développé cette théorie dans un système complet et cohérent²⁸⁹.

Le théologien Origène a pu également lui transmettre ses connaissances en matière de démonologie. Alors qu'il se trouvait à Alexandrie, Origène accueilli dans sa démonologie des influences juives, chrétiennes et platoniciennes²⁹⁰. Il se peut fort bien que Philon, ce juif qui avait vécu à Alexandrie pendant la période impériale, ait été l'un des canaux par lesquels Origène est entré en contact avec la démonologie platonicienne. Si quelques platoniciens, tels que Philon et Plutarque, acceptaient déjà l'existence des démons malfaisants, Origène est allé plus loin en élaborant des théories riches et complexes sur ces démons aux aspects

²⁸⁴ Vers 233, Origène s'est établi à Césarée où il répandit les idées du christianisme alexandrin des premiers siècles, et ce, pendant vingt ans. Origène aurait fondé une nouvelle «école» à Césarée. C'est ainsi qu'il a particulièrement contribué à faire de Césarée la métropole de la théologie grecque. Voir Le Boulluec, *op. cit.*, pp. 575-576.

²⁸⁵ Voir Attila Jakab, *Ecclesia alexandrina : Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, Bern, Peter Lang, 2001, p. 173.

²⁸⁶ Bland Simmons, *op. cit.*, pp. 10-13.

²⁸⁷ Elle comportait notamment l'œuvre entière du théologien d'Alexandrie, une littérature d'écrivains ecclésiastiques, ainsi que des textes du judaïsme hellénistique, de Philon par exemple. Voir Charles Pietri, «La géographie nouvelle», Luce Pietri, dir, *op. cit.*, pp. 79-80. Sur la bibliothèque d'Origène à Césarée, voir aussi Pier Franco Beatrice, «Porphyry's Judgment on Origen», *Origeniana Quinta*, Boston, Leuven University Press, 1992, pp. 354-355.

²⁸⁸ Beatrice, *loc. cit.*, p. 362.

²⁸⁹ Ilaria L. E. Ramelli, «Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation», *The Harvard Theological Review*, Vol. 102, No. 2, 2009, p. 167.

²⁹⁰ Dans l'Alexandrie du III^e siècle apr. J.-C. se rencontraient et s'échangeaient souvent des savoirs philosophiques grecs, ainsi que des idées juives et chrétiennes. Voir Alain Le Boulluec, «L'«école» d'Alexandrie», Luce Pietri, dir. *Le nouveau peuple (des origines à 250) (Histoire du christianisme, 1)*, Paris, Desclées, 2000, p. 560.

négatifs²⁹¹. Sans entrer dans les détails de ses théories, quelques éléments généraux de sa démonologie méritent notre attention.

Les démons, tous malfaisants selon lui, étaient des êtres déchus et corrompus volant à basse altitude – au niveau de la terre²⁹². Les démons empêchaient les hommes de s'unir à Dieu, ils trompaient les individus et les attiraient vers la terre²⁹³. Ils étaient séduits par ceux qui leur rendaient des cultes sanglants dans les autels²⁹⁴. Comme les démons étaient liés aux sacrifices sanglants, Origène les associait par le fait même aux animaux. En s'éloignant de Dieu, les démons étaient devenus déraisonnables (ἄλογα), des bêtes spirituelles. Il y avait selon lui une ressemblance et une communion entre les démons et les animaux²⁹⁵. Origène pensait aussi, tout comme Plotin, que les démons malfaisants pouvaient être individuels, et qu'ils se spécialisaient dans tel ou tel vice²⁹⁶.

Après avoir fréquenté Origène à Césarée, Porphyre a poursuivi son éducation à Athènes auprès de Longin, et ce, pendant environ une dizaine d'années²⁹⁷. Dans la *Vie de Plotin*, Longin était présenté plus comme philologue que comme philosophe²⁹⁸. Eunape disait de Longin qu'il était une «bibliothèque vivante et un ''musée'' ambulant»²⁹⁹. Longin a transmis à Porphyre ses aptitudes littéraires – grammaticales et rhétoriques. C'est ainsi que Porphyre a acquis pendant ses années à Athènes plusieurs connaissances dans différentes disciplines, si bien qu'il était devenu vers vingt ans un polymathe³⁰⁰.

À l'âge de trente ans, au cours de la dixième année du règne de Gallien, Porphyre se rendit à Rome pour rencontrer le néoplatonicien Plotin. Pendant 5 ans, entre 263 et 268 apr. J.-C., Porphyre a assisté à ses cours³⁰¹. Porphyre admirait sa manière de vivre en conformité

²⁹¹ Brakke, *op. cit.*, 11-12.

²⁹² Samuel Rubenson. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 87.

²⁹³ Origène, *Contre Celse*, IV, 97, texte traduit et établi par Marcel Borret, Tome 2, Paris, Éditions du Cerf, 1967, 356 p.

²⁹⁴ Origène, *Contre Celse*, VII, 69.

²⁹⁵ Henri Crouzel. «Celse et Origène à propos des démons», *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1995, p. 346.

²⁹⁶ Par exemple, il existait selon lui un démon qui représentait la gloutonnerie. Voir Brakke, *op. cit.*, p. 12.

²⁹⁷ Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Seconds, Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien* Paris, Les Belles Lettres, 2012, xx.

²⁹⁸ Porphyre, *Vie de Plotin*, 14.

²⁹⁹ Eunape de Sardes, *Vie de philosophes et de sophistes*, IV, 3.

Λογγῖνος δὲ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν μουσεῖον.

³⁰⁰ Saffrey et Seconds, *op. cit.*, XX.

³⁰¹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 4.

avec les enseignements platoniciens³⁰². Il disait, à propos de son maître, qu'il se tournait continuellement vers le divin, et qu'il cherchait toujours à se purifier en se déliant de la chair³⁰³. Ce néoplatonicien d'Alexandrie accordait selon Porphyre une très grande attention au salut de l'âme. En vue de se purifier, Plotin menait un mode de vie ascétique et méprisait l'aspect matériel de son existence : «Plotin, le philosophe qui a vécu de nos jours, semblait avoir honte d'être dans un corps»³⁰⁴. Selon son disciple, il suivait également une diète très sévère, en ne mangeant qu'un jour sur deux, du pain, pour ne pas interrompre son mouvement de l'âme vers l'Intellect³⁰⁵. Le fait de présenter avec autant de détails la manière de vivre de Plotin montre bien que l'ascèse physique était pour le néoplatonicien un moyen d'élever l'âme, ce qu'il montrera plus tard dans le *De l'abstinence*.

Porphyre a mentionné également que plusieurs chrétiens et «hérétiques»³⁰⁶ (αἱρετικοί) se trouvaient à l'école de Plotin³⁰⁷. Il est difficile de savoir si Porphyre faisait référence à des gnostiques ou à des chrétiens³⁰⁸. Plus loin dans la biographie de Plotin, le philosophe de Tyr a affirmé que ces hérétiques exhortaient à lire l'apocalypse d'Allogène – texte gnostique. Plotin s'est selon lui opposé à eux en écrivant *Contre les Gnostiques* (Πρὸς τοὺς γνωστικούς)³⁰⁹. Ils avaient selon Plotin une vision très pessimiste du monde tangible³¹⁰.

³⁰² Robert M. Berchman, *Porphyry against the Christians*, Boston, Brill, 2005, p. 94.

³⁰³ Porphyre, *Vie de Plotin*, 23.

³⁰⁴ *Vie de Plotin*, 1. 1. Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη. Porphyre.

³⁰⁵ Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 20-24.

³⁰⁶ L'hérésie dans l'Antiquité est une notion très difficile à définir, relative à l'orthodoxie. Ce terme était habituellement employé de façon négative du point de vue de l'orthodoxie pour étiquetter l'Autre. Pour mieux comprendre la signification de l'hérésie et de l'orthodoxie dans l'Antiquité, voir Alain Le Boulluec, Jean-Michel Roessli, Bénédicte Sère et Mathieu Terrien, «Hérésie», Danièle Hervieu-Léger, dir. *Dictionnaire des faits religieux*, 2e éd., Paris, puf, 2019, pp. 504-518.

³⁰⁷ Porphyre, *Vie de Plotin*, 16, 1-3.

³⁰⁸ Voir Paul-Hubert Poirier et Thomas S. Schmidt, «Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la *Vie de Plotin* 16,1-9», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 154, 2, 2010, pp. 913-982.

³⁰⁹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 16, 7-12. La critique de Plotin à l'endroit des gnostiques à Rome était réelle; elle constituait une «véritable réfutation philosophique». Voir Poirier et Schmidt, *loc. cit.*, p. 914. Ils étaient considérés à l'école de Plotin comme hérétiques dans la mesure où ils critiquaient Platon de ne pas s'être uni à Dieu. Ces individus déconstruisaient le platonisme selon Plotin. Voir Athanassiadi, *op. cit.*, p. 129.

³¹⁰ Pour la gnose, le créateur, c'est-à-dire le démiurge, a organisé le cosmos de manière à emprisonner l'homme – à faire de lui un esclave, privé de la connaissance de Dieu. Ce sont les anges mauvais, des démons, qui ont assisté le démiurge dans la création du cosmos. «Archôn» (ἄρχων), «chef», était le terme spécifique employé par les gnostiques pour désigner ce type de mauvais démon qui gouvernait le cosmos avec le démiurge et qui empêchait aux hommes de s'évader au-delà du monde. Ces entités voulaient empêcher les hommes d'élever leur âme jusqu'aux cieux. D'autres anges, en revanche, étaient des intermédiaires qui pouvaient aider les gnostiques à atteindre la connaissance de l'Un, l'être suprême. Ces anges étaient

Ils séduisaient un large public en exploitant les craintes humaines, en cette période de difficultés dans l'Empire, en offrant une voie courte vers le salut : les révélations. Les adeptes du gnosticisme, qui attendaient la fin des temps, exerçaient sur leurs contemporains leur prosélytisme, surtout en cette période fragile, en leur proposant un don du ciel. Plotin critiquait l'idée de pouvoir s'évader de la condition humaine sans suivre des enseignements philosophiques qui étaient rigoureux³¹¹. Bien que Plotin ait montré son aversion pour les gnostiques, il n'en demeure pas moins que Porphyre a entretenu avec eux des échanges dans son cercle philosophique. Leur grand intérêt pour le salut de l'âme ainsi que leur engouement pour les révélations peuvent avoir influencé Porphyre.

Dans le cercle de Plotin également, Porphyre a été en contact avec le philosophe Amélius³¹². Ce dernier, qui est resté auprès de Plotin pendant vingt-quatre ans, jusqu'à la première année du règne de l'Empereur Claude, a fait un recueil qui contenait la majeure partie des doctrines de Numénios, qu'il connaissait par cœur³¹³. C'est ainsi qu'Amélius a probablement connu les *Oracles chaldaïques*³¹⁴. De ce fait, Porphyre a sans doute eu affaire aux travaux de Numénios lors de son séjour à Rome³¹⁵. Il se peut également qu'Amélius ait partagé avec Porphyre des idées liées à la révélation chaldéenne, au cours des nombreuses rencontres entre les deux philosophes. Amélius a quitté le cercle de Plotin lors de la première année du règne de Claude le Gothique³¹⁶. En fait, dans la décennie 260 régnait un conflit au sein de l'école de Plotin. Les uns, qui voulaient se montrer fidèles à Plotin, Porphyre notamment, cherchaient davantage le bonheur dans la contemplation par l'ascension de l'âme, par elle-même, jusqu'à Dieu. Les autres quant à eux, comme Amélius, s'ouvraient plutôt à l'accomplissement de rites religieux auprès du divin comme voie vers le salut³¹⁷. Au décès de Plotin, alors que Porphyre était en Sicile, Amélius n'était plus à Rome, mais à

des agents de la révélation divine. Voir Madeleine Scopello, «The Angels in Ancient Gnosis: Some Cases», Luc Brisson, dir, *op. cit*, pp. 19-20.

³¹¹ Athanassiadi, *op. cit*, pp. 138-139.

³¹² Porphyre, *Vie de Plotin*, 4, 2-3.

³¹³ Porphyre, *Vie de Plotin*, 3.

³¹⁴ Athanassiadi, *op. cit*, p. 91.

³¹⁵ Zambon, *op. cit*, p. 172.

³¹⁶ Cette date correspond à l'an 269 apr. J.-C., c'est-à-dire avant la mort du maître, survenue en 270 apr. J.-C. Voir Goulet, *op. cit*, p. 161.

³¹⁷ Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Seconds, *Porphyre, lettre à Anébon l'Égyptien*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, xxviii.

Apamée³¹⁸. À cet endroit s'est également établi un autre philosophe qui connaissait lui aussi Porphyre : Jamblique.

Lorsqu'il était jeune adulte, Jamblique aurait suivi les enseignements philosophiques d'Anatolius. Dans sa biographie sur Jamblique, Eunape a raconté que «celui-ci, après avoir fréquenté Anatolius, qui détenait le second rang parmi les [philosophes] contemporains de Porphyre, fit de grands progrès et s'éleva jusqu'au sommet de la philosophie»³¹⁹. Ce passage ne dit pas à quel endroit se sont déroulées ses études. Peut-être Jamblique a-t-il fréquenté Anatolius à Alexandrie³²⁰. Ce maître pourrait être Anatolius l'aristotélicien chrétien d'Alexandrie, évêque de Laodicée³²¹. Il se peut aussi que le maître de Jamblique ait été un autre Anatolius. Le passage d'Eunape signifie peut-être qu'Anatolius était le successeur de Porphyre. Dans les années 270, Jamblique aurait suivi à Rome les enseignements de cet Anatolius qui aurait remplacé Porphyre, lequel se trouvait en Sicile³²². Cette deuxième interprétation impliquerait que Porphyre ait, entre ses visites en Sicile, enseigné à Rome, après la mort de Plotin. Cela étant, entre 270 et 273 semble-t-il, Porphyre correspondait de la Sicile avec son ancien maître Longin. Ainsi Porphyre n'est probablement pas retourné à Rome tout de suite après la mort de Plotin, ce qu'il aurait fait s'il avait voulu prendre la direction de son école. Il serait donc plus probable que Jamblique ait suivi à Alexandrie les enseignements d'Anatolius l'aristotélicien chrétien³²³. En séjournant à Alexandrie, Jamblique aurait pu ainsi, dans ses premières années consacrées à l'étude de la philosophie, acquérir des connaissances au sujet des traditions égyptiennes. Il aurait baigné dans le milieu alexandrin où plusieurs textes égyptiens étaient traduits en grec, notamment les écrits attribués à Hermès Trismégiste³²⁴.

Selon Eunape, Jamblique a été en contact avec Porphyre³²⁵. Il est difficile de savoir si Jamblique a réellement été l'élève de Porphyre, mais il se peut fort bien qu'ils se soient

³¹⁸ Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 32-33.

³¹⁹ Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 2. οὗτος Ἀνατολίῳ τῶν κατὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένων συγγενόμενος, πολὺ γε ἐπέδωκε καὶ εἰς ἄκρον φιλοσοφίας ἤκμασεν.

³²⁰ Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds. *Jamblique, Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*. Paris, Les Belles Lettres, 2013, XLI.

³²¹ Goulet, *op. cit.*, p. 827.

³²² Dillon et Finamore, *op. cit.*, p. 4.

³²³ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, XXIII

³²⁴ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, LXIX. Cette cité lui aurait également permis d'avoir accès à plusieurs sources pythagoriciennes. Voir Digeser, *op. cit.*, p. 109

³²⁵ Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 2.

tous deux fréquentés à Rome dans la décennie 280-290³²⁶. Pendant cette période, lorsque Porphyre transmettait sans doute à Jamblique des enseignements plotiniens, les deux philosophes étaient en bon terme³²⁷.

Après son séjour auprès de Porphyre, Jamblique s'en est allé à Apamée, ville où avait vécu Numénios. Amélius, qui est décédé entre 290 et 300, a diffusé dans cette cité ses connaissances sur Numénios, pendant environ vingt ans³²⁸. Amélius y a également offert à son fils adoptif Hostilianus Hésychius de nombreux livres qu'il a composés³²⁹. Au sein du centre philosophique effervescent d'Apamée, il est possible que Jamblique ait été en contact avec Hostilianus Hésychius³³⁰. C'est sans doute par ce canal que Jamblique a connu les *Oracles chaldaïques*. Jamblique a ainsi continué la tradition scolaire entamée par Numénios et Amélius, en enseignant à Apamée³³¹.

Au tournant du IV^e siècle apr. J.-C., Porphyre était conscient de ce développement dans la pensée de Jamblique. Il savait que Jamblique montrait, tout comme Amélius, un engouement pour le rituel théurgique comme voie d'union au divin. Le conflit qui existait dans l'école de Plotin, au courant des années 260, s'est alors transposé et durci dans le débat entre Porphyre et Jamblique. Porphyre, se proclamant héritier de la philosophie de Plotin, et sceptique à l'endroit de la théurgie, s'est adressé à Jamblique et a cherché à tester ses connaissances, dans la *Lettre à Anébon*, en le questionnant sur ce rituel et sur sa représentation des démons. Dans le *De mysteriis*, Jamblique a répondu à Porphyre, sur un ton provocateur, en se présentant comme un fervent défenseur de ce rituel³³². Malgré leurs nombreux points de dissensions, Porphyre et Jamblique ont accueilli les influences des religions du salut, en montrant une certaine attention pour un large public, et ce, en proposant au peuple le rituel, une forme de purification qui constituait une alternative à la philosophie, ce que nous verrons dans la prochaine partie.

³²⁶ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, LXII.

³²⁷ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, XXVI.

³²⁸ Athanassiadi, *op. cit.*, p. 90.

³²⁹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 46-48.

³³⁰ Athanassiadi, *op. cit.*, p. 90.

³³¹ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, LXV.

³³² Saffrey et Segonds, *op. cit.*, XXVIII.

2.2 Deux philosophes en quête fiévreuse du salut et à la recherche d'une purification pour tous

Avant qu'il soit précisément question de la démonologie, nous tâcherons de démontrer que Porphyre et Jamblique ont été tous deux des produits de leur temps en montrant leur zèle à l'endroit du salut de l'âme. Ils présentaient tantôt des différences, tantôt des points en commun en ce qui concerne leur conception du salut. Les deux philosophes se distinguaient l'un de l'autre quant à la manière d'atteindre le salut. En dépit de cette différence, ils se sont tous deux souciés de s'adresser à un plus large public.

Porphyre et Jamblique ont montré leur détermination à trouver le chemin menant au bonheur. Porphyre a indiqué à Jamblique, dans la *Lettre à Anébon*, que les enseignements des Grecs, souvent de simples discussions et raisonnements, ne pouvaient pas, à eux seuls, permettre d'atteindre la vérité³³³. Le bonheur n'était pas selon lui possible à partir d'une «conjecture» (στοχασμός)³³⁴. Porphyre reprochait ainsi aux enseignements des Grecs d'être souvent une logomachie, des discours vides, impuissants à permettre le salut³³⁵. Porphyre questionna alors Jamblique, ce spécialiste de traditions religieuses orientales ayant étudié en Égypte, pour qu'il lui indique le moyen de trouver le salut au-delà de la philosophie hellénique³³⁶.

Selon Jamblique, les sciences sacrées des prêtres (ἱερεῦσιν), liées au dieu égyptien Hermès (Ἑρμῆς), conduisaient au bonheur³³⁷. Les discours philosophiques n'étaient pas pour lui non plus suffisants pour être réellement heureux. En revanche, les pratiques religieuses étaient essentielles à cet effet. L'union aux êtres supérieurs, pratiquée par les théurges et les prêtres égyptiens, permettait de bénéficier de tous les biens³³⁸. Puisque l'union aux êtres

³³³ Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, Fr. 100. Texte établi et traduit par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 2012, 92 p.

³³⁴ Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, Fr. 1.

³³⁵ Pier Franco Beatrice, *op. cit.*, pp. 355-356. Depuis son passage à l'école de Plotin, Porphyre accordait une attention particulière à la recherche en matière de philosophie religieuse. Voir Saffrey et Segonds, *op. cit.*, XXXVIII

³³⁶ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr. 1a.

³³⁷ Jamblique, *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, I 1, texte établi et traduit par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 2013, 361 p. Jamblique était conscient que les croyances de l'Égypte, dont les temples et les rites étaient considérés dans l'Empire romain comme très anciens, avaient la réputation d'être une autorité en matière de sacré. Voir Garth Fowden, *Hermès l'Égyptien*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 205.

³³⁸ Jamblique, *De Mysteriis*, XI

supérieurs procurait la divination (μαντική), et permettait de découvrir la vérité (ἀλήθεια), la théurgie constituait pour lui «la voie qui mène au bonheur» (τὴν εἰς εὐδαιμονίαν ὁδόν)³³⁹.

Si Porphyre et Jamblique étaient tous deux en quête du salut, ils se distinguaient particulièrement quant à leur vision pour atteindre le but³⁴⁰. Dans plusieurs travaux, Porphyre a fait ressortir son aversion pour la matière, liée aux passions de l'âme, qu'il fallait fuir pour trouver le salut. Un passage de l'œuvre *De l'abstinence* illustre très bien cette idée :

Au dieu suprême, comme l'a dit un sage³⁴¹, nous n'offrirons rien de ce qui est sensible, ni en holocauste ni en parole. En effet il n'y a rien de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impur. C'est pourquoi le langage de la voix ne lui est pas non plus approprié, ni même le langage intérieur lorsqu'il est souillé par la passion de l'âme. Mais notre seul hommage est un silence pur et de pures pensées le concernant. Il faut donc nous unir à Dieu, nous rendre semblables à lui et lui offrir notre propre élévation comme un sacrifice sacré, car elle est à la fois notre hymne et notre salut³⁴².

Dans ces propos de Porphyre se dessinent non seulement sa quête fiévreuse de Dieu, mais également son profond mépris vis-à-vis de tout ce qui est sensible. Pour ressembler à Dieu, il fallait s'évader de la condition humaine³⁴³. Il faisait preuve d'un certain pessimisme; l'homme devait abandonner le monde ici-bas où le divin était absent. Les dieux siégeaient pour lui uniquement dans le ciel³⁴⁴. Porphyre associait la matière au mal, en accueillant notamment des influences gnostiques et chaldaïques³⁴⁵. Les gnostiques avaient eux aussi une vision pessimiste à l'endroit du monde des hommes, sorte de prison pour eux. Par ailleurs, l'idée de trouver le salut et de s'unir au «Dieu suprême» (θεῶ μὲν τῷ ἐπὶ πᾶσι), littéralement

³³⁹ Jamblique, *De Mystériis*, X5

³⁴⁰ Carine Van Liefferinge, Carine. *La Théurgie: des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Kernos, supplément 9, 1999, p. 200.

³⁴¹ Dans ce passage, il semblerait que Porphyre fasse référence à Apollonius de Tyane, philosophe du I^{er} siècle apr. J.-C., qui aurait mené un mode de vie d'abstinence et fait un vœu de silence. C'est Eusèbe de Césarée qui a identifié ce «sage» à Apollonius de Tyane. Voir Jean Bouffartigue et Michel Patillon, *Porphyre, De l'abstinence*, Livres II-III, Paris, Les Belles Lettres, 1977, pp. 30-35.

³⁴² Porphyre, *De l'abstinence*, II, 34, 2-3. Texte établi et traduit par Jean Bouffartigue et Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1977, 256 p. θεῶ μὲν τῷ ἐπὶ πᾶσι, ὥς τις ἀνὴρ σοφὸς ἔφη, μηδὲν τῶν αἰσθητῶν μήτε θυμῶντες μήτε ἐπονομάζοντες · οὐδὲν γάρ ἐστιν ἔνυλον ὃ μὴ τῷ αἴτῳ ἐϋθύς ἐστιν ἀκάθαρτον. Διὸ οὐδὲ λόγος τούτῳ ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ἢ μεμολυσμένος · διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκευόμεν αὐτόν. Δεῖ ἄρα συναφθέντας | καὶ ὁμοιωθέντας αὐτῷ τὴν ἑαυτῶν ἀναγωγὴν θυσίαν ἱερὰν προσάγειν τῷ θεῷ, τὴν αὐτὴν δὲ καὶ ὕμνον οὐσαν καὶ ἡμῶν σωτηρίαν.

³⁴³ Liefferinge, *op. cit.*, p. 200.

³⁴⁴ Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, Fr. 10. Cette idée était loin de constituer une nouveauté; plusieurs platoniciens en effet les assignaient à des endroits loin des hommes. De plus, en voulant que le salut soit possible en se détachant du sensible, Porphyre suivait Plotin. Voir Athanassiadi, *op. cit.*, 183.

³⁴⁵ Bouffartigue et Patillon, *op. cit.*, XXXVII.

«dieu sur toutes choses», en se détachant de la matière, était déjà présente dans les *Oracles*³⁴⁶. Pour Porphyre également, l'homme devait s'évader de la condition humaine et des passions de l'âme pour retourner à ses origines célestes, «l'essence bienheureuse et éternelle» (τῆς μακαρίας καὶ αἰωνίου οὐσίας)³⁴⁷. Il disait se sentir étranger sur terre, comme s'il avait émigré d'une nation qui était d'une autre race que la sienne³⁴⁸. Il suivait ainsi Plotin qui pensait que l'homme devait retourner à cette origine divine³⁴⁹.

Jamblique a critiqué l'idée, véhiculée par Porphyre et Plotin, selon laquelle une parcelle de l'âme était restée dans les cieux³⁵⁰. L'âme n'avait pas à retourner à des origines célestes et l'homme n'avait pas à pratiquer l'abstinence pour trouver le salut. L'âme pouvait selon lui s'élever grâce au rituel d'ici-bas³⁵¹. La vision de Jamblique, au sujet de la nature, était beaucoup moins austère que celle de Porphyre. En construisant le cosmos, le démiurge avait selon lui utilisé de la matière (ὕλη), provenant de dieux supérieurs, pour fabriquer des sphères incorruptibles. Les corps (σώματα) corruptibles, quant à eux, avaient été conçus à partir du résidu de cette même matière³⁵². Ainsi, pour Jamblique, toute matière n'était pas mauvaise. Cette représentation positive de la nature formait un contraste non seulement avec Porphyre, mais également avec les gnostiques³⁵³. De plus, l'idée de Porphyre, voulant que le divin soit absent dans le monde d'ici-bas, était fausse selon Jamblique. Les dieux étaient pour lui partout³⁵⁴. Il proposait ainsi d'abolir toute barrière entre les hommes et les dieux. Ces derniers étaient présents dans le monde des hommes, et le rituel théurgique intensifiait leur intervention ici-bas en révélant leur présence³⁵⁵.

Si Porphyre et Jamblique proposaient respectivement un chemin différent pour atteindre le salut, ils partageaient l'idée d'adresser leurs théories à un large public, en réaction à l'expansion des religions du salut de leur époque. Selon le chrétien Augustin, Porphyre aurait dit, dans l'œuvre *Sur le retour de l'âme*, qu'il n'avait pas avoir trouvé la «voie

³⁴⁶ Liefferinge, *op. cit.*, p. 200.

³⁴⁷ Porphyre, *De l'abstinence*, I, 30, 4.

³⁴⁸ Porphyre, *De l'abstinence*, I, 30, 2.

³⁴⁹ Robbert van den Berg, «Live Unnoticed! The invisible Neoplatonic Platonician», Smith, *op. cit.*, 2005, p. 105.

³⁵⁰ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, XLIX.

³⁵¹ Athanassiadi, *op. cit.*, p. 185.

³⁵² Jamblique, *De Mysteriis*, VIII 3.

³⁵³ Gregory Shaw. «Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus», *Traditio*, Vol. 41, 1985, pp. 15-16.

³⁵⁴ Jamblique, *De Mysteriis*, I9.

³⁵⁵ Shaw, *loc. cit.*, p. 1.

universelle» (*universalem viam*)³⁵⁶. En fait, Porphyre disait sans doute qu'il n'y avait pas une seule voie menant au salut universel³⁵⁷. Certes, rares sont les passages où Porphyre dit explicitement vouloir offrir le salut universel. Mais si l'on considère ses travaux dans leur ensemble, on peut constater que le néoplatonicien offrait en fait différents chemins pour purifier l'âme, selon les différents contextes et destinataires de ses œuvres, ce qui permet de comprendre qu'il proposait une doctrine universelle du salut qui faisait preuve de flexibilité.

Son œuvre *La philosophie des oracles*, qui fut probablement publiée dans le contexte de persécution des chrétiens et de revalorisation des cultes traditionnels, au début du IV^e siècle apr. J-C., peut être considéré comme le point culminant dans sa recherche de l'universalisme³⁵⁸. Le prologue montre bien que Porphyre présentait cette œuvre, un commentaire des oracles, comme une sorte de révélation païenne³⁵⁹. Il insistait sur le fait que son texte était sacré, en disant que les dieux étaient témoins du fait qu'«il a conservé pure la pensée des oracles» (ὥς τὸν γε νοῦν ἀκραιφνῇ τῶν ρηθέντων διετήρησαι)³⁶⁰. Porphyre se présentait ainsi comme un devin qui détenait la clé pour faire connaître aux hommes les messages des dieux³⁶¹. En plus de donner un caractère pur à son texte, Porphyre faisait de son commentaire des oracles «l'unique source sûre du salut» (ὥς ἂν ἐκ μόνου βεβαίου τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι ἀρυντόμενος)³⁶². Il présentait ainsi cette œuvre païenne comme une

³⁵⁶ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livre X, XXXII, 3, texte établi et traduit par I. Bochet, G. Combès et G. Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1994, 636 p. Peut-être Augustin manipulait-il les propos de Porphyre, pour mettre en valeur le christianisme et critiquer le néoplatonicien. Sur la réception des textes de Porphyre chez Augustin, voir Gillian Clark, «Augustine's Porphyry and the Universal Way of Salvation», *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 98, 2007, pp. 127-140.

³⁵⁷ Simmons, *op. cit.*, p. 121

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 126. Nous présenterons de façon plus approfondie, dans le troisième chapitre, le contexte entourant la publication de cette œuvre, à savoir la persécution des chrétiens. Sur les raisons qui auraient incité Porphyre à choisir comme titre *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, voir Aude Busine, «Des logia pour philosophie. À propos du titre de la Philosophie tirée des oracles de Porphyre», *Philosophie antique*, no. 4, 2004, pp. 149-166.

³⁵⁹ C. Thuysbaert, «*La philosophie des oracles* de Porphyre», Kasteel, dir, *op. cit.*, pp. 92-93. Porphyre transmet dans cette œuvre les oracles des dieux Apollon, Hécate, Sarapis, Pan, et également des bons démons. Voir Porphyre, *La philosophie des oracles*, texte traduit et établi par Stéphane Feye et Caroline Thuysbaert, in Hans Van Kasteel, dir. *Oracles et prophétie*, Grez-Doiceau, Beye Éditions, 2011, 305 p. Bien que Porphyre ne dise pas transmettre dans cette œuvre les *Oracles chaldaïques*, les oracles qu'il propose accueillent de nombreuses influences de ce rituel. Voir Richard Goulet, «Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre "Contre les chrétiens"», Michel Narcy et Eric Rebillard, *Hellénisme et christianisme*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 67.

³⁶⁰ Porphyre, *La philosophie des oracles*, livre I. 1.

³⁶¹ Thuysbaert, *op. cit.*, p. 92.

³⁶² Porphyre, *La philosophie des oracles*, livre I. 1.

vérité révélée par les dieux qui permettait de reconforter l'âme humaine. Un passage du prologue montre à qui Porphyre s'adressait dans cette œuvre sur le salut de l'âme :

La première partie de l'ouvrage présente bon nombre d'enseignements philosophiques, tels que les dieux les ont proférés comme contenant la vérité ; ensuite, nous aborderons la pratique à suivre, qui aide à la fois la théorie [la contemplation] et la purification totale de la vie³⁶³

En soulignant que ces enseignements venaient des dieux, il s'adressait à la population païenne. Il disait par ailleurs, un peu plus loin, qu'il s'adressait à ceux qui priaient pour atteindre l'épiphanie (ἡ ἐπιφάνεια) – l'apparition – des dieux³⁶⁴. Cela montre ainsi qu'il devait s'adresser aux païens dans l'ensemble. Plus important encore dans ce passage est qu'il incluait à la fois, parmi les païens, les philosophes et le peuple, en présentant deux chemins qui pouvaient permettre de reconforter l'âme : la «théorie» (πρός τε τὴν θεωρίαν) et la «purification totale de la vie» (καὶ πρὸς τὴν ὅλην κάθαρσιν τοῦ βίου). Par théorie (contemplation), il entendait la philosophie, alors que la purification de la vie renvoyait probablement aux cultes traditionnels et peut-être même à la «pratique» (πραγματεία) théurgique³⁶⁵. En fait, ces deux chemins étaient exposés dans l'œuvre *Sur le retour de l'âme*, dans laquelle Porphyre s'intéressait non seulement à la philosophie, mais également à la théurgie, qui permettait tout de même à l'âme de se purifier et d'avoir un contact avec les êtres supérieurs³⁶⁶. Pour le peuple, qui n'avait pas la possibilité de mener un mode de vie philosophique d'abstinence, la théurgie ou les cultes traditionnels, qui incluaient les sacrifices d'animaux, constituaient des alternatives pour reconforter l'âme³⁶⁷.

Selon Porphyre, aucun peuple ne détenait à lui seul la voie du salut, mais plusieurs d'entre eux avaient trouvé une route vers ce but, ce qui montrait également sa volonté d'être universaliste³⁶⁸. Dans un passage de *La philosophie des oracles*, le néoplatonicien énumérait plusieurs civilisations qui avaient découvert une voie menant aux dieux :

Le dieu a rendu témoignage de sa découverte chez les Égyptiens, les Phéniciens, les Chaldéens (ce sont les Assyriens), les Lydiens et les Hébreux³⁶⁹.

³⁶³ Porphyre, *La philosophie des oracles*, I, I.

³⁶⁴ Porphyre, *La philosophie des oracles*, I, I.

³⁶⁵ Simmons, *op. cit.*, p. 126.

³⁶⁶ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre X, IX, 2.

³⁶⁷ Smith, *op. cit.*, 1974, p. 71.

³⁶⁸ Beatrice, *op. cit.*, p. 355.

³⁶⁹ Porphyre, *La philosophie des oracles*, I, V. Τὴν δὲ εὕρεσιν Αἰγυπτίους ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοῖνιξί τε καὶ Χαλδαίους Ἀσσύριοι γὰρ οὗτοι Λυδοῖς τε καὶ Ἑβραίοις.

En un mot, Porphyre soulignait le fait que, outre les Grecs, de nombreux peuples dans l'Empire, qui pratiquaient différents cultes traditionnels, étaient concernés par les bienfaits des dieux. Parallèlement, dans le *De l'abstinence*, Porphyre faisait l'éloge du mode de vie pieux de plusieurs peuples, en particulier le végétarisme, pratiqué notamment par les Perses, dont les Mages croyaient selon lui en la métempsychose (μετεμψύχωση)³⁷⁰. Porphyre était loin d'être helléno-centriste³⁷¹; «comme Plutarque, Porphyre s'emploie à réinterpréter – au moins potentiellement – dans une perspective théologique et dans le cadre du platonisme et de la tradition grecque, la totalité des connaissances et des expériences religieuses de l'humanité»³⁷².

Quant à Jamblique, il était reconnu, selon l'empereur Julien (331/332-363 apr. J.-C), comme philosophe ayant offert le salut universel. «Le médecin doué des âmes»³⁷³ et le «sauveur de l'humanité toute entière»³⁷⁴ sont des qualificatifs que l'empereur attribuait à ce philosophe³⁷⁵. Cela étant, Jamblique proposait-il réellement cette délivrance aux hommes ? Selon lui, en vertu de la théurgie, «chacun prend soin de célébrer le sacrifice d'après ce qu'il est et non d'après ce qu'il n'est pas»³⁷⁶. Par «chacun» (ἕκαστος), Jamblique disait ainsi que tous les hommes avaient un rôle à jouer dans cette pratique, et cette fonction devait être spécifique à tel ou tel individu. Le rituel théurgique, qui incluait pour lui une communauté sacrificielle très complexe avec ses cultes variés, était ainsi universel³⁷⁷. Or, ce rôle qu'il assignait à tous les individus ne signifiait pas pour autant que le philosophe de Chalcis proposait le salut à tous. En revanche, dans un autre passage, il mentionnait plusieurs avantages que cette diversité dans la théurgie pouvait procurer aux hommes :

En conséquence, la variété du rite dans les cérémonies sacrées, tantôt purifie, tantôt perfectionne ce qui est nôtre ou ce qui nous concerne, tantôt nous établit dans la proportion et

³⁷⁰ Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 16. La métempsychose, mentionnée au premier chapitre, était une forme de réincarnation. Cette croyance, commune à plusieurs peuples, était associée à l'abstinence de viande. Cette matière était souvent vue par les platoniciens comme une pollution de l'âme, conduisant à des châtements après la mort. Voir Sorel, *op. cit.*, p. 124. Pour la réincarnation dans l'Antiquité, voir Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972, pp. 125-133.

³⁷¹ Johnson, *op. cit.*, p. 286.

³⁷² Zambon, *op. cit.*, p. 47.

³⁷³ Julien l'empereur, *Epistulae*, 184, 419 b, texte traduit et établi par Joseph Bidez, Paris, 1960, Collection des Universités de France.

³⁷⁴ Julien l'empereur, *Epistulae*, 185, 439 b.

³⁷⁵ Athanassiadi, *op. cit.*, p. 187.

³⁷⁶ Jamblique, *De mysteriis*, V 15. Καὶ ἅμα ἕκαστος καθὼ ἐστίν, οὐ μέντοι καθὼ μὴ ἐστὶ, ποιεῖται τῆς θυσίας τῇν ἐπιμέλειαν.

³⁷⁷ Nous reviendrons de façon plus approfondie, dans le troisième chapitre, sur les différents types de rituels au sein de la théurgie, propres aux différentes «classes» d'hommes.

dans l'ordre, tantôt d'une autre façon nous délivre des désordres mortels, mais dans tous les cas elle met en correspondance avec tous les êtres supérieurs à nous³⁷⁸.

Ce passage montre bien que la théurgie offrait selon Jamblique de nombreux bienfaits aux hommes, bien que ces derniers ne bénéficiaient pas tous du divin de la même façon. En employant le terme «πάντα», qui signifie «dans tous les cas», il semblait dire que le sacrifice permettait tout au moins à chaque homme pratiquant la théurgie de s'unir à des êtres supérieurs et de recevoir une certaine aide spirituelle. Par ailleurs, au sujet des sacrifices, il disait que «sans eux, ni peste, ni famine, ni stérilité ne cessent» (ὥς μήτε λοιμῶν παῦλαν μήτε λιμῶν ἢ ἀφορίας χωρὶς αὐτῶν γίνεσθαι)³⁷⁹. Il faisait du rituel théurgique la solution pour guérir les hommes des maux qui avaient frappé l'Empire de son vivant, comme la peste (ὁ λοιμός). Ainsi on peut dire que Jamblique se présentait comme un sauveur de l'humanité.

La théurgie ne constituait pas le seul moyen par lequel Jamblique proposait de reconforter l'âme de ses contemporains. Au cours des années 280 apr. J.-C., après son séjour à Rome auprès de Porphyre, Jamblique rédigea plusieurs lettres philosophiques qu'il adressait à des individus qui n'étaient pas seulement des philosophes³⁸⁰. Ces destinataires étaient probablement dans l'ensemble des membres de l'élite de son entourage, mais il n'en demeure pas moins qu'il s'efforçait de faire connaître son discours au-delà des cercles philosophiques. Ces lettres de Jamblique prenaient la forme d'essais, qui étaient souvent des expositions vulgarisées sur l'éthique et la morale. Il y proposait de purifier l'âme par les vertus de la justice (δικαιοσύνη), de la prudence (φρόνησις) et du courage (ἀνδρεία). Alors que, dans plusieurs de ses œuvres, Jamblique se penchait sur des théories complexes en adoptant un style difficile à comprendre, dans ses lettres en revanche, il semblait s'adapter à

³⁷⁸ Jamblique, *De mysteriis*, V 23. Ὁ τοίνυν ποικίλος τρόπος τῆς ἐν ταῖς ἱερουργίαις ἀγιστείας τὰ μὲν ἀποκαθαίρει, τὰ δὲ τελειοῖ τῶν ἐν ἡμῖν ἢ περὶ ἡμᾶς ὄντων, τὰ δὲ εἰς συμμετρίαν καὶ τάξιν καθίστησι, τὰ δὲ ἄλλως ἀπολύει τῆς θνητοειδοῦς πλημμελείας, πάντα δὲ προσήγορα τοῖς ὅλοις κρείττοσιν ἡμῶν ἀπεργάζεται.

³⁷⁹ Jamblique, *De Mysteriis*, V 6.

³⁸⁰ Les fragments de ces lettres ont été conservés dans l'*Anthologie* de Jean Stobée, texte établi par Kurt Wachsmuth et Otto Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Weidmann, Editio Altera Ex Editione Anni, 1974. Pour consulter des passages de ces lettres de Jamblique, voir notamment John Dillon, «The Letters of Iamblichus : Popular Philosophy in a Neoplatonic Mode», Dillon, dir. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden et Boston, Brill, 2012, p. 51. Ces lettres étaient destinées non seulement à ses élèves, comme Sopatrôs, mais aussi à des amis, à des figures publiques – notamment Dyscolius qui fut probablement le gouverneur de la Syrie vers 323 apr. J.-C. Il s'est également adressé à des individus dont le statut n'est toujours pas identifiable, auxquels il a écrit *Sur la maîtrise de soi* (σωφροσύνη). Voir John Dillon, «Philosophy as a Profession in Late Antiquity», Smith, dir. *op. cit.*, 2005, pp. 6-7.

son auditoire en simplifiant davantage son propos³⁸¹. Ces lettres montrent que Jamblique faisait preuve d'un certain souci envers sa collectivité.

Porphyre et Jamblique ont montré leur engouement pour les révélations en proposant de construire une amitié et une sympathie (συμπάθεια), entre les êtres supérieurs et les hommes, en créant entre eux des affinités. La sympathie était un principe, non seulement important dans la théurgie, mais également dans les religions ritualisées et les pratiques liées à la magie de cette époque, qui rendait possible un lien entre les différents êtres³⁸². Dans *La Philosophie des oracles*, Porphyre faisait ressortir l'importance de cette sympathie lors de la pratique de sacrifices sanglants rendus aux êtres supérieurs; les bêtes sacrifiées y symbolisaient les dieux honorés. Les oracles disaient notamment de sacrifier aux dieux chthoniens (χθονίοι) des bêtes ayant des affinités avec eux, des quadrupèdes noirs³⁸³. Quant à la déesse Hécate, pour permettre son apparition, les hommes devaient reproduire son apparence par une figurine de cire, entourée d'un serpent, et portant notamment un fouet, un flambeau ainsi qu'une épée³⁸⁴. Ces exemples donnés par Porphyre montrent bien qu'il voyait comme nécessaire l'usage de symboles spécifiques à tel ou tel dieu ainsi qu'une technique d'évocation respectant des critères très précis, pour permettre un contact direct avec ces divinités accessibles à l'homme³⁸⁵. De plus, en présentant ces déroulements spécifiques des rituels et en montrant qu'ils avaient été désignés par les dieux dans les oracles, Porphyre justifiait le recours aux cultes traditionnels, qui comportaient de nombreuses étapes précises semblables à celles-ci³⁸⁶.

Chez Jamblique également, le fait d'utiliser des objets ou êtres vivants symbolisant le dieu dans le rituel permettait d'établir une parenté entre les hommes et les êtres supérieurs. Tout comme Porphyre, Jamblique considérait qu'il fallait offrir aux entités supérieures des sacrifices propres à leur nature :

³⁸¹ Dillon, *op. cit.*, 2012, p. 54. Un passage intéressant de la lettre *Sur la dialectique*, adressée à Dexippus, montre bien que Jamblique utilisait la mythologie et l'analogie, pour rendre plus accessibles ses discours. Afin de présenter l'importance fondamentale de l'argumentation philosophique, Jamblique y faisait notamment allusion à Calliope (Καλλιόπη), l'aînée des Muses (Μοῦσαι), la protectrice des poètes et la source du raisonnement (mère d'Orphée). Pour lire ce passage, voir Dillon, *op. cit.*, 2012, pp. 59-60.

³⁸² Verse, *op. cit.*, p. 152.

³⁸³ Porphyre, *La philosophie des oracles*, I. III.

³⁸⁴ Porphyre, *La philosophie des oracles*, I. IV.

³⁸⁵ Thuysbaert, *op. cit.*, pp. 93-95.

³⁸⁶ Aude Busine, *Paroles d'Apollon: pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e – VI^e siècles)*, Boston, Brill, 2005, p. 265.

C'est pourquoi, par le moyen de sacrifices, il est inconvenant d'offrir de la matière aux dieux immatériels, mais à tous les [dieux] matériels, c'est ce qu'il y a de plus approprié³⁸⁷.

Par matière, Jamblique entendait les sacrifices d'animaux. Il fallait que les êtres supérieurs reçoivent spécifiquement des sacrifices qui leur correspondaient. Ainsi cela permettait de créer un réseau de sympathies entre les hommes et les êtres supérieurs³⁸⁸. Jamblique s'intéressait également à un rituel important de la théurgie: la prière (εὐχή). Cette pratique comportait des mots sacrés permettant d'entretenir une amitié avec le divin³⁸⁹. Ces mots ont été révélés à ses yeux par les dieux aux «peuples saints» (τὰ ἱερὰ ἔθνη) notamment les Assyriens et les Égyptiens, dotés d'une langue très ancienne. Il ne fallait pas les traduire en grec, puisqu'ils perdraient leur caractère symbolique et leur immuabilité (ἀμετάβλητος)³⁹⁰. Les *Oracles chaldaïques* donnaient également cet ordre : «Ne change jamais les noms barbares!»³⁹¹. C'est ainsi que Jamblique proposait de lier les hommes aux dieux par la prière.

En somme, Porphyre et Jamblique ont tous deux proposé le salut de l'âme à un large public. Cela étant, alors que Porphyre préférait, dans sa quête de Dieu, s'évader de la condition humaine et de la matière, Jamblique avait une vision plus positive de la nature. En dépit de cette différence dans leur conception du chemin spirituel à emprunter, il n'en demeure pas moins que les deux philosophes avaient en commun leur volonté de rendre plus accessible le salut, en s'intéressant aux révélations et aux rituels, tout comme le faisaient les religions du salut de leur époque. Si ces pratiques offraient une médiation directe entre l'homme et les êtres supérieurs, Porphyre et Jamblique faisaient-ils tout de même jouer aux démons un rôle d'intermédiaires ?

³⁸⁷ Jamblique, *De mysteriis*, V 14. Διόπερ τοῖς μὲν ἀύλοις θεοῖς ὕλην προσφέρειν διὰ θυσιῶν ἐστὶν ἀλλότριον, τοῖς δ' ἐνύλοις οἰκειότατον ἅπασιν.

³⁸⁸ Fowden, *op. cit.*, p. 199.

³⁸⁹ Andrei Timotin, «La théorie de la prière chez Jamblique : Sa fonction et sa place dans l'histoire du platonisme», *Laval théologique et philosophique*, Vol. 70, No. 3, 2014, p. 566.

³⁹⁰ Jamblique, *De mysteriis*, VII 4-5.

³⁹¹ *Oracles chaldaïques*, fr. 150. ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης. Le fait de prononcer ces mots sacrés permettait, selon ces oracles, une communication directe entre l'homme et le divin. Voir Verse, *op. cit.* p. 152. Sur la signification de ces noms sacrés pour Jamblique, voir Athanassiadi, *op. cit.*, 2006, pp. 158-159.

2.3 La démonologie au cœur des doctrines de salut universel

La démonologie constituait, entre Porphyre et Jamblique, une véritable source de débat. Tout en nous souciant de présenter leurs divergences sur ce sujet, nous tâcherons de montrer que leur démonologie reflétait à la fois leur engouement pour le salut de l'âme ainsi que leur volonté de s'adresser à un large public. Chemin faisant, nous exposerons d'abord la nature des démons en général, où il sera question de leur position dans le cosmos, de leur composition et de leur manifestation dans le monde des hommes. Viendra ensuite leurs visions sur les rôles des démons en général et du démon personnel.

2. 3. 1 La nature des démons cohérente à la doctrine de salut des deux néoplatoniciens

Pour Porphyre, les démons se situaient, par rapport aux anges, plus près de la terre et des hommes. En effet, alors que les anges habitaient pour lui l'éther ou dans le ciel, les démons résidaient dans l'air³⁹². Si les *daimones* volaient plus proches de la terre, la matière leur était plus familière. Or, Porphyre éprouvait une aversion pour la matière, ce qui pourrait expliquer pourquoi il a affirmé que les mauvais démons volaient davantage au niveau de la terre (περίγειος τόπος)³⁹³. Jamblique, pour sa part, était contre l'idée de circonscrire les êtres supérieurs à des zones précises³⁹⁴. Il a indiqué néanmoins qu'il y avait des démons aériens (οἱ δαίμονες αἰεριοί)³⁹⁵. Les démons pouvaient fréquenter les hommes ici-bas en faisant des apparitions (ἐπιφάνεια) au cours du rituel³⁹⁶. Cela étant, les démons n'étaient plus les seuls, parmi les êtres supérieurs, à pouvoir entrer en contact avec les individus; rien n'empêchait aux dieux d'aller où ils voulaient, et rien ne les contraignait de rester dans la «voûte céleste» (ὁ οὐρανὸς ἀψῖδος)³⁹⁷.

Porphyre et Jamblique croyaient tous deux en l'existence des bons démons et des démons malfaisants. Produit de son temps, Porphyre il éprouvait le besoin de décrire la matérialité des corps³⁹⁸. Il ne s'agissait pas un corps terrestre, mais bien un souffle – *pneuma* (πνεύμα)³⁹⁹. Porphyre a expliqué la différence entre les bons des mauvais *daimones* en

³⁹² Augustin, *La cité de Dieu*, livre X, IX, 2.

³⁹³ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 39, 3.

³⁹⁴ Timotin, *op. cit.*, 2012, pp. 142-143.

³⁹⁵ *De Mystériis*, I 20.

³⁹⁶ *De Mystériis*, II 3. Nous reviendrons, avec plus de précision, sur l'apparition démonique dans la théurgie.

³⁹⁷ *De Mystériis*, I 8.

³⁹⁸ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr 65 f.

³⁹⁹ Luc Brisson, «What is a Daimon for Porphyry?», Brisson, dir, *op. cit.*, 2018, p. 94.

présentant sa vision du *pneuma*. Les bons démons avaient pour lui ce souffle, mais ils contrôlaient celui-ci par la raison (λόγος)⁴⁰⁰. Les mauvais démons quant à eux étaient soumis au *pneuma* :

Mais les âmes qui, au lieu de dominer la partie pneumatique qui leur est contiguë, sont au contraire le plus souvent dominées par elle subissent par cela même des agitations et des transports excessifs, lorsque les colères et les appétits de la partie pneumatique prennent leur essor. Ces âmes-là sont elles aussi des démons, mais on peut à bon droit les appeler malfaisants⁴⁰¹.

Le *pneuma*, qui n'a pas été mentionné au premier chapitre, jouait un rôle important dans la démonologie de Porphyre. Dans d'autres œuvres, Porphyre désignait également ce corps des démons par le terme *ochêma* (ὄχημα), un véhicule qui porte l'âme⁴⁰². Il associait le *pneuma* aux passions de l'âme, car il engendrait des «colères» (ὄγραι) et des «appétits» (ἐπιθυμίας) chez les démons malfaisants⁴⁰³. Il montrait également, par sa démonologie, ses réticences à l'endroit de la consommation de viande et certaines réserves vis-à-vis des sacrifices sanglants, bien qu'il ait également défendu cette pratique dans d'autres oeuvres, en particulier *La philosophie des oracles*. Leur *pneuma* s'engraissait selon lui par les libations (λοιβαί) et l'odeur des viandes (κνίση) et tirait sa force des vapeurs (ἀτμοί) de viande et de sang brûlés⁴⁰⁴. Cela sous-entend que consommer de la viande et sacrifier des animaux faisaient augmenter la présence de mauvais démons. Dans la *Lettre à Anébon*, le néoplatonicien disait que les offrandes d'animaux faisaient même exister ces démons⁴⁰⁵. En expliquant de façon très élaborée la nature des démons malfaisants, Porphyre s'appuyait en

⁴⁰⁰ Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 38, 2.

⁴⁰¹ Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 38, 4. 'Όσαι δὲ ψυχὰι τοῦ συνεχοῦς πνεύματος οὐ | κρατοῦσιν, ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονται τε καὶ φέρονται λίαν, ὅταν αἱ τοῦ πνεύματος ὄγραι τε καὶ ἐπιθυμίας τὴν ὁρμὴν λάβωσιν. Αὗται δ' αἱ ψυχὰι δαίμονες μὲν καὶ αὐταί, κακεοργοὶ δ' ἂν εἰκότως λέγοντο.

⁴⁰² Voir Bouffartigue et Patillon, *op. cit.*, XLVIII. Ces deux termes semblaient fortement liés. Cela dit, alors que le *pneuma* signifiait le «souffle», le mot *ochêma* voulait dire littéralement «véhicule». Voir Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, p. 52. Cette notion existait à la fois chez les contemporains de Porphyre et chez ses prédécesseurs comme Numénios. Voir Bouffartigue et Patillon, *op. cit.*, XLVIII. Il semblerait que le platonisme ait emprunté cette notion à la philosophie stoïcienne. Cette dernière voyait le *pneuma* comme une énergie, composée essentiellement de feu. Cette énergie, qui combinait également l'air, l'eau et la terre, pouvait apparaître en gaz, en liquide et en solide. Ce souffle est ce qui animait tous les corps, selon le stoïcisme. Voir Luc Brisson, «What is a Daimon for Porphyry?», Brisson, dir, *op. cit.*, 2018, p. 94. Dans les *Oracles chaldaïques*, le *pneuma* est l'enveloppe que l'âme acquiert dans sa descente dans le monde des hommes. Voir Seng, *op. cit.*, 2011, pp. 123-124

⁴⁰³ Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 39, 2-3.

⁴⁰⁴ Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 42, 3.

⁴⁰⁵ Porphyre, *Lettre à Anébon*, fr. 51.

partie sur les théories d'Origène, qui voyait ces entités comme des anges déchus et corrompus par les vices⁴⁰⁶. Selon ce philosophe chrétien, les démons malfaisants étaient séduits par les sacrifices sanglants⁴⁰⁷. En fait, selon Pier Franco Beatrice, il y a dans la démonologie de Porphyre des traces visibles des doctrines d'Origène⁴⁰⁸.

Alors que Porphyre distingue clairement la nature des bons démons de celle des mauvais démons, Jamblique est plus ambigu sur cette question⁴⁰⁹. D'abord, contrairement à Porphyre, Jamblique n'osait pas séparer les démons des dieux par le corps (σῶμα) et l'incorporité (ασώμα). Il considérait cette distinction comme absurde et l'essence des démons était pour lui beaucoup plus complexe⁴¹⁰ :

De fait, on n'a même pas défini si les [démons] ont des corps, s'ils surmontent des corps, s'ils s'en servent, s'ils les enveloppent, ou même seulement <ce qu'> est un corps⁴¹¹.

On pourrait ainsi penser que Jamblique omet de décrire leur essence. Cependant, plus loin dans le texte, il dit que, si les démons étaient enveloppés d'un corps, ce dernier serait immuable (ἄτρεπτος), impassible (ἀπαθής) et lumineux (αὐγοειδής)⁴¹². C'était sans doute au véhicule (ὄχημα) des démons que Jamblique faisait référence. Ce véhicule corporeiforme des démons ne provenait pas selon lui de la matière que les hommes connaissaient⁴¹³. Il partageait ainsi avec Porphyre l'idée que les démons étaient dotés d'un véhicule, mais ce souffle démonique était, pour le philosophe de Chalcis, pur et divin. Si les démons étaient faits d'une substance pure, et qu'ils n'étaient pas corrompus par la matière, cela ne lui permettait pas de différencier les bons des mauvais démons⁴¹⁴. Il était, contrairement à Porphyre, muet sur la relation que les démons entretenaient avec le *pneuma*, ce qui rendait sa démonologie plus

⁴⁰⁶ Alt, *op.cit*, p. 81.

⁴⁰⁷ Origène, *Contre Celse*, VII, 69.

⁴⁰⁸ Beatrice, *loc. cit*, p. 362. Porphyre aurait peut-être été influencé par Origène notamment dans ses théories sur le *pneuma*. Voir Travis W. Proctor, «Daemonic Trickery, Platonic Mimicry: Traces of Christian Daemonological Discourse in Porphyry's *De Abstinencia*», *Vigiliae Christianae*, vol. 68, no. 4, 2014, pp. 416-449.

⁴⁰⁹ Seamus O'Neill «Evil Demons in the *De Mysteriis* : Assessing the Iamblican Critique of Porphyry's Demonology», Brisson, dir, *op. cit*, 2018, pp. 160-161.

⁴¹⁰ Jamblique, *De Mysteriis*, I 16.

⁴¹¹ Jamblique, *De Mysteriis*, I 16. Οὐδὲ γὰρ αὐτὸ τοῦτο διώριται, εἰ ἔχουσι σώματα ἢ ἐποχοῦνται σώμασιν ἢ χρώνται αὐτοῖς ἢ περιέχουσιν αὐτὰ ἢ μόνον τοῦτο <ὅ> ἐστὶ σῶμα τι.

⁴¹² Jamblique, *De Mysteriis*, V 10.

⁴¹³ Jamblique, *De Mysteriis*, V 12.

⁴¹⁴ O'Neill, *op. cit*, p. 161.

difficile à comprendre⁴¹⁵. On ne sait jamais bien si, pour lui, ils étaient bons ou mauvais, ce qui a poussé O. Neill à supposer qu'il s'agissait ici des bons démons⁴¹⁶.

Jamblique était catégoriquement contre l'idée d'associer le véhicule des *daimones* aux passions de l'âme⁴¹⁷. Pour Jamblique, il était absurde que les démons aient besoin de nourriture (τροφή) de la part des humains; les hommes n'avaient pas la capacité de faire exister par des sacrifices sanglants ces êtres supérieurs⁴¹⁸. Les êtres sensibles ne pouvaient pas non plus engendrer (γεννᾶν) des démons⁴¹⁹. Il s'opposait également à l'idée de Porphyre voulant que les sacrifices sanglants soient liés aux passions, dont les démons auraient été les esclaves⁴²⁰. Ainsi, la théurgie ne contraignait pas les êtres supérieurs et les hommes n'avaient aucun contrôle sur les dieux; les hommes étaient au service du divin⁴²¹.

Chacun à sa manière, Porphyre et Jamblique pensaient qu'il était possible d'observer ici-bas la présence démonique. Selon Porphyre, les mauvais démons apparaissaient auprès des hommes sous la forme d'animaux (ζῷα)⁴²². Une fois de plus, Porphyre accueillait dans sa pensée des influences d'Origène, lequel voyait les démons malfaisants comme des animaux qui avaient un goût pour les sacrifices sanglants⁴²³. Le néoplatonicien représentait également les mauvais démons sous forme de chiens (κύνες)⁴²⁴. Dans les *Oracles chaldaïques*, les démons malfaisants étaient déjà présentés comme des chiens qui accompagnaient Hécate. Sans doute Porphyre a-t-il accueilli des influences venant des *Oracles*, dans sa représentation sur l'apparition des mauvais démons⁴²⁵. Cette vision des démons malfaisants sous la forme animale illustre plus le fait que Porphyre cherchait

⁴¹⁵ *Ibid*, p. 173.

⁴¹⁶ *Ibid*, p. 185.

⁴¹⁷ *Ibid*, p. 177.

⁴¹⁸ Jamblique, *De Mysteriis*, V 10.

⁴¹⁹ Jamblique, *De Mysteriis*, III 30.

⁴²⁰ Jamblique, *De Mysteriis*, I 9. La vapeur odorante, qui émanait du rituel, était adaptée aux êtres supérieurs; elle ne constituait pas pour eux une souillure (μίασμα). Jamblique, *De Mysteriis*, V 3.

⁴²¹ Lieffering, *op. cit*, 1999, p. 56.

⁴²² Porphyre, *La philosophie des oracles*, II, II.

⁴²³ Crouzel, *op. cit*, p. 346.

⁴²⁴ Porphyre, *La philosophie des oracles*, II, II. Porphyre leur donnait notamment l'aspect de chiens à trois têtes, pour représenter les trois éléments où ils pouvaient vivre : l'eau, la terre et l'air. Hécate était leur chef en ce qu'elle contenait ces trois éléments et conduisait dans l'air des chars brillants avec la race sombre de jeunes chiens. Porphyre, *La philosophie des oracles*, II, II. Ces trois têtes des démons-chiens symbolisaient ainsi les affinités entre les démons et la déesse Hécate, laquelle était représentée dans l'Antiquité comme une femme à trois corps ou à trois têtes. Voir Thuysbaert, *op. cit*, p. 228; voir aussi Seng, *op. cit*, 2018, pp. 56-57.

⁴²⁵ Johnston, *op. cit*, 1989, pp. 135-136.

particulièrement, comme les philosophes de son temps, à rendre concrète l'intervention des démons dans le monde ici-bas. En fait, le *pneuma* des mauvais démons, qui était remplie de passions, les incitait à prendre différents aspects (σχήματα) auprès des hommes⁴²⁶.

Jamblique quant à lui semblait expliquer davantage l'apparition des bons démons que celle des démons malfaisants⁴²⁷. Il inscrivait les bons démons parmi une foule d'êtres supérieurs, notamment les dieux (θεοί), les archanges (αρχάγγελοι) et les anges (άγγελοι), qui pouvaient tous se manifester aux hommes lors du rituel théurgique. Les êtres supérieurs apparaissaient aux hommes de façon conforme à leur essence :

Ils font paraître des opérations et des formes en accord avec ce qu'ils sont, et font voir des moyens de les reconnaître qui leur sont propres⁴²⁸.

Jamblique montrait particulièrement sa volonté de décrire de manière très précise la manifestation des êtres supérieurs dans le monde ici-bas. Alors que les dieux, les archanges et les anges se présentaient aux hommes par une lumière douce, brillante et stable, les visions des démons étaient souvent variées (ποικίλα) et agitées⁴²⁹. Rappelons-le, la manifestation de luminosité représentait, dans les *Oracles chaldaïques*, le contact avec les êtres supérieurs, comme chez le néoplatonicien⁴³⁰. Ces bons démons se manifestaient selon lui par un feu (πῦρ) trouble. Le feu des démons était plus sombre et agité que celui des anges⁴³¹. Ainsi, plus les êtres supérieurs étaient puissants, plus leur feu était calme et brillant⁴³². Jamblique tenait plus à expliquer avec précision l'apparition des bons démons que celles des démons malfaisants. Or, dans un passage, il représentait les mauvais démons sous la forme de bêtes nuisibles qui étaient assoiffées de sang (αἰμοβόρα) et sauvages (θηρία)⁴³³. Il partageait ainsi

⁴²⁶ Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 39, 1.

⁴²⁷ Il présentait souvent la manifestation des démons dans le rituel, sans préciser leur qualité, ce qui laisse supposer qu'il parlait des bons démons.

⁴²⁸ Jamblique, *De Mysteriis*, II 3. ενεργείας τε ἀναφαίνουσι καὶ ἰδέας ἑαυτοῖς συμφώνους καὶ γνωρίσματα ἑαυτῶν τὰ οἰκεῖα ἐπιδεικνύουσιν.

⁴²⁹ Jamblique, *De Mysteriis*, II 3.

⁴³⁰ *Oracles chaldaïques*, fr 148.

⁴³¹ Jamblique, *De Mysteriis*, II 4.

⁴³² Selon John F. Finamore, «Iamblichus on Light and the Transparent», Henry J. Blumenthal, dir. *The Divine Iamblichus*, Londres, Bristol Classical Press, 1993, p. 55, la lumière venait pour Jamblique des êtres incorporels.

⁴³³ Jamblique, *De Mysteriis*, II 7.

avec Porphyre l'idée selon laquelle les démons malfaisants pouvaient apparaître sous la forme d'animaux⁴³⁴.

En somme, Porphyre et Jamblique ont particulièrement cherché à rendre concrète l'intervention démonique ici-bas. Hommes de leur temps, ils ont voulu exposer de façon très précise la composition et l'apparition des démons. C'est pourquoi ils pensaient tous deux que les démons circulaient grâce à un véhicule (πνεύμα/ὄχημα). Cependant, ils ne percevaient pas ce souffle de la même façon. Et ce différend s'expliquait par la vision divergente qu'ils avaient dans leur doctrine du salut à l'endroit de la matière. Si Porphyre associait surtout le *pneuma* aux passions de l'âme et à la matière corruptible, Jamblique pour sa part la considérait de façon plus positive; les démons ne pouvaient pas selon lui être affectés par cette matière. De plus, puisque Porphyre voyait le monde sensible comme un mal, il était cohérent en présentant davantage l'apparition des mauvais démons, lesquels prenaient différents aspects et étaient perceptibles par les sens. Jamblique, qui voyait la manifestation tangible des démons comme agréable à observer, était fidèle à sa propre pensée en exposant l'apparition des bons *daimones*. Ainsi, puisque Porphyre se penchait surtout sur le mal sur terre dans sa démonologie, et que Jamblique montrait sa vision positive de la nature dans sa représentation des démons, les deux philosophes étaient particulièrement cohérent avec leur propre doctrine du salut de l'âme. La prochaine partie quant à elle, sur les fonctions des démons, montrera non seulement ce même effort, mais également leur souci de s'adresser à un plus large public en proposant le salut.

⁴³⁴ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, p. 271.

2. 3. 2. Les fonctions des démons dans la vie des hommes

En présentant les rôles des *daimones*, ces intermédiaires entre les hommes et les dieux, Porphyre et Jamblique se sont montrés fidèles à plusieurs platoniciens en expliquant le bien et le mal dans le monde d'ici-bas, et en proposant de reconforter l'âme humaine. Par ailleurs, comme nous le verrons, leur volonté de proposer le salut universel se manifestait particulièrement dans les différents rôles qu'ils attribuaient aux démons. Selon Porphyre, les bons démons administraient la région sublunaire et étaient responsables de plusieurs bienfaits dans le monde. Ils régissaient notamment les récoltes (καρποί), les pluies (ὄμβροι), les vents modérés (πνεύματα μέτριοι) et le beau temps (εὐδία). Ils présidaient également à plusieurs disciplines comme la médecine (ιατρική)⁴³⁵. Porphyre était fidèle à l'idée de faire jouer aux bons démons un rôle dans les cultes traditionnels, en les présentant comme les messagers qui transmettaient «aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux»⁴³⁶, ce que Platon avait déjà souligné dans le *Banquet* (202e)⁴³⁷.

Jamblique, pour sa part, a introduit plusieurs nouveautés à la démonologie. Non que ces entités aient perdu leur rôle d'intermédiaires entre l'homme et le divin, mais elles se sont intégrées au rituel théurgique qui permettait également aux hommes une médiation avec les dieux. Il a renouvelé et adapté les fonctions des démons à la théurgie; ces êtres étaient essentiels au sein de ce rituel, non seulement pour favoriser le contact intime avec le divin, mais également pour d'autres raisons qui nous intéressent particulièrement. Les bons démons, qui étaient pour lui au service du divin, rendaient visible la bonté invisible des dieux. Ces démons faisaient en sorte que le message venant des dieux, d'abord inexprimable (ἄρρητος), devienne exprimable (ρητός) auprès des hommes⁴³⁸. Les bons démons avaient en effet pour rôle précis de déployer la raison divine en manifestation matérielle⁴³⁹.

Ils aidaient en outre les humains à mieux comprendre les dieux par l'intermédiaire d'objets ou d'êtres symboliques. Par ailleurs, ils annonçaient le futur et jouaient un rôle

⁴³⁵ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 38, 1. Ces rôles ressemblaient beaucoup à ceux qu'avaient déjà mentionnés le médio-platonicien Maxime de Tyr, pour qui ces êtres étaient notamment les médecins des malades. Maxime de Tyr, *Dialexeis*, VIII, 8.

⁴³⁶ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 38, 3. τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις,

⁴³⁷ Brisson, *op. cit.*, 2018, p. 96.

⁴³⁸ Jamblique, *De mysteriis*, I 5.

⁴³⁹ Gregory Shaw, «Demon est Deus Inversus : Honoring the Daemonic in Iamblican Theurgy», *Gnosis: Journal of Gnostic Studies*, 2016, p. 184.

important dans les révélations⁴⁴⁰. Selon Jamblique, «les démons assurent la garde des mystères indicibles [...]»⁴⁴¹. Les démons permettaient aux messages divins de garder leur caractère pur et symbolique, ce pourquoi il fallait conserver les mots sacrés dans leur langue originelle, afin qu'ils préservent leur caractère symbolique qui soudait le lien avec le divin⁴⁴². Selon Jamblique, le fait que les mystères demeurent cachés, purs et sacrés constituait «ce par quoi l'univers trouve son salut»⁴⁴³. La survie du monde et de tous ses êtres dépendait ainsi de ces mystères, auxquels les bons démons assuraient la protection. C'est ainsi que le néoplatonicien faisait jouer à ces êtres un rôle important dans le salut universel.

Il fallait également, pour Jamblique, offrir des sacrifices matériels aux bons démons. De fait, les cultes corporels devaient selon lui être pratiqués en vue de la communion avec les êtres ayant un corps⁴⁴⁴. Il devait par-là faire référence aux bons démons, car il faisait allusion à leur véhicule (ὄχημα)⁴⁴⁵. Ayant reçu les sacrifices sanglants, les bons démons aidaient les hommes en subvenant aux «besoins nécessaires du corps»⁴⁴⁶. Ces besoins du corps constituaient pour la vie humaine une purification (κάθαρσις). Les bons démons en effet pouvaient purifier la population d'une souillure (κηλὶς), les délivrer des maladies (νόσοι) et leur offrir la santé (ὑγεία)⁴⁴⁷. Jamblique offrait ainsi un réconfort aux individus d'un point de vue pratique⁴⁴⁸. Aussi offrir des sacrifices d'animaux aux bons démons pouvait-il à la fois mener à des succès dans la vie et détourner des malheurs⁴⁴⁹. Les bons démons répondaient ainsi aux difficultés quotidiennes que pouvait rencontrer la population, en la soulageant de différents maux. Alors que la tradition platonicienne a souvent réservé aux philosophes les bienfaits venant des bons démons, Jamblique a montré, tout comme les différentes religions du salut, une certaine attention envers le peuple, en lui proposant une forme de purification.

Quant à Porphyre, il a attribué aux mauvais démons maintes fonctions liées aux maux dans le monde ainsi qu'aux passions de l'âme. Ils provoquaient notamment des épidémies

⁴⁴⁰ Jamblique, *De Mysteriis*, III 15.

⁴⁴¹ Τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων οἱ δαίμονες ἐπιτροπεύουσι τὴν φυλακὴν. Jamblique, *De Mysteriis*, VI 7.

⁴⁴² Jamblique, *De Mysteriis*, VII 4-5.

⁴⁴³ Οἷς ἔχει τὴν σωτηρίαν τὰ ὅλα Jamblique, *De Mysteriis*, VI 7.

⁴⁴⁴ Jamblique, *De Mysteriis*, V 15.

⁴⁴⁵ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, p. 312.

⁴⁴⁶ *De Mysteriis*, V 16. Τῆς τοῦ σώματος ἔνεκα ἀναγκαΐας χρείας.

⁴⁴⁷ Jamblique, *De Mysteriis*, V 16.

⁴⁴⁸ Simmons, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁴⁹ Jamblique, *De Mysteriis*, V 17.

(λοιμοί) et des tremblements de terre (σεισμοί)⁴⁵⁰. Les mauvais démons, à la recherche de vapeurs qui provenaient de la chair, pouvaient également causer de nombreux troubles aux humains⁴⁵¹. Ils cherchaient jusqu'à s'installer à l'intérieur des hommes, dont le ventre était selon lui gonflé de jouissance, et ils s'établissaient également en grand nombre dans leur maison⁴⁵². Ainsi les mauvais démons étaient pour lui partout, tout comme le pensaient plusieurs de ses contemporains⁴⁵³. Porphyre insistait également sur le fait que la consommation de viande attirait ces êtres malfaisants⁴⁵⁴.

Certes, pour Porphyre, les démons malfaisants pouvaient s'introduire dans le corps des hommes, mais il était également possible de les éloigner. Les individus qui ne menaient pas un mode de vie philosophique et d'abstinence étaient hantés par les mauvais démons, et c'est pourquoi ils devaient avoir recours aux sacrifices sanglants pour les chasser⁴⁵⁵. Les prêtres devaient selon lui agiter des lanières de cuir dans les temples et placer à terre des animaux. Ensuite, pendant une cérémonie, ils devaient apaiser les mauvais démons et nourrir leur souffle, en leur offrant du sang d'animaux et en leur donnant également un coup d'air⁴⁵⁶. En présentant cette méthode d'exorcisme, Porphyre montrait que le sacrifice sanglant, dans les cultes traditionnels ou la théurgie, permettait une forme de purification au peuple en éloignant les mauvais démons⁴⁵⁷.

Jamblique, quant à lui, s'est penché sur deux types de démons qui semblaient avoir des aspects négatifs. Le premier était explicitement désigné comme malfaisant. Il était trompeur (ἀπατηλός) de nature, et tentait de nuire à la théurgie. Ces démons en effet se liaient à ceux qui pratiquaient la théurgie de manière désordonnée et contraire aux lois des dieux, pouvant rendre les individus méchants, fanatiques, et leur donner une inspiration très mauvaise⁴⁵⁸. En présentant cette fonction, Jamblique défendait et voulait protéger en même

⁴⁵⁰ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 40, 1. Le fait d'imputer aux mauvais démons les tremblements de terre était sans doute d'origine orientale. Pour les chaldéens, par exemple, les mauvais démons, qui jaillissaient de la terre, étaient associés aux séismes. Voir Seng, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁵¹ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr. 65.

⁴⁵² Porphyre, *La philosophie des oracles*, II, II.

⁴⁵³ Beatrice, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁵⁴ Kasteel, *op. cit.*, p. 229.

⁴⁵⁵ Alt, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁵⁶ Porphyre, *La philosophie des oracles*, II, II. Dans cet oracle, Porphyre souligne que le dieu Sérapis, associé à Pluton, avait révélé aux prêtres égyptiens et aux phéniciens ce moyen de pratiquer convenablement les sacrifices sanglants.

⁴⁵⁷ Simmons, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁵⁸ Jamblique, *De mysteriis*, III 31.

temps la théurgie, en liant ces démons à l'origine du mal et à l'échec dans cette pratique⁴⁵⁹. Un autre type de démons avait un statut plus ambigu : les démons-vengeurs (τιμωροί δαίμονες), qui faisaient subir différents châtiments aux hommes impurs⁴⁶⁰. Les punitions à l'endroit des hommes s'intégraient à la théurgie, comme s'il était nécessaire que les individus subissent des châtiments pour se purifier⁴⁶¹.

En somme, on peut affirmer que Porphyre et Jamblique ont montré, en exposant les rôles des démons, leur volonté de s'adresser au peuple en lui proposant de se purifier et de s'éloigner des maux, par le sacrifice sanglant. Ils sont aussi restés fidèles au platonisme en percevant les bons *daimones* comme des intermédiaires entre les hommes et les dieux, tout en intégrant ces êtres à leur doctrine du salut universel. Outre les *daimones* en général, Porphyre et Jamblique se sont également mesurés sur une autre catégorie d'être : le démon personnel.

2. 3. 3 Le démon personnel : une aide spirituelle accessible à tous ?

Sur de nombreux points, Porphyre et Jamblique étaient en désaccord au sujet du démon personnel, tant sur sa nature que dans la façon de connaître. Les deux néoplatoniciens se sont également demandé si le démon personnel était réservé seulement à quelques élus ou bien à tous les individus.

Dans la *Lettre à Anébon*, Porphyre a affirmé que les hommes détenaient plus d'un démon. Ils avaient en eux «les démons siégeant sur les parties du corps, et qui maintiennent la santé, l'aspect extérieur et la bonne constitution de ces parties, et un unique président qui les surmonte tous à la fois»⁴⁶². En voulant que des démons personnels préservent la santé du corps, Porphyre partageait ainsi avec Jamblique l'idée que les démons pouvaient offrir un bien-être corporel aux hommes. Il est difficile de savoir à quoi Porphyre faisait précisément

⁴⁵⁹ Carine Van Liefferinge, «La théurgie: outil de restructuration dans le *De mysteriis* de Jamblique», *Kernos*, No. 7, 1994, pp. 207-217.

⁴⁶⁰ Jamblique, *De Mysteriis*, II 7.

⁴⁶¹ O'Neill, *op. cit.*, pp. 182-183.

⁴⁶² Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr. 88. τὸ περὶ τῶν κατὰ μέρη τοῦ σώματος ἐφεστηκότων δαιμόνων ὑγείας καὶ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ὄντων συνοχέων καὶ ἐνὸς τοῦ ἐπὶ μᾶσι κοινῶς ἐπιβεβηκότος προστάτου. Cette vision de Porphyre ressemblait également à certains égards à la démonologie de son maître Plotin, qui pensait que les hommes possédaient plusieurs démons personnels. Voir Timotin, «Éros, le démon philosophe et la polémique anti-agnostique», Boudet, dir, *op. cit.*, 2011, p. 60. Origène partageait aussi cette conception. Cependant, Porphyre ne semblait pas, contrairement à Plotin et à Origène, identifier ces démons à des désirs particuliers de l'âme.

référence, lorsqu'il mentionnait qu'un démon présidait aux autres *daimones* personnels. Sans doute s'agissait-il d'un démon logé dans l'âme. Pour le néoplatonicien en effet, il n'y avait pas seulement des démons du corps, mais aussi de l'âme et de l'intellect (νοῦς). Et parmi ces démons personnels, les uns étaient bons, les autres étaient méchants⁴⁶³. Porphyre reprenait ainsi la figure du démon-νοῦς, étudiée par plusieurs platoniciens qui la réservaient souvent à quelques élus. Malgré l'emprunt de cette figure, Porphyre ne disait pas que les philosophes étaient les seuls à posséder en eux une présence démonique. Il se distinguait de plusieurs philosophes non seulement en se penchant sur d'autres types de démons personnels, mais également en considérant que tout homme pouvait posséder plusieurs *daimones*⁴⁶⁴.

Porphyre s'interrogeait également sur la façon dont le démon personnel était attribué aux hommes et sur le moyen de connaître son propre *daimon*, grâce à l'astrologie. Entre les fragments 83 et 87 de la *Lettre à Anébon*, le philosophe de Tyr s'est penché sur le lien entre le démon personnel et la «science des horoscopes» (ἡ επιστήμη τῆς γενεθλιαλογικῆς). Il se demandait s'il était possible que la «planète maîtresse de la géniture» (οἰκοδεσπότης)⁴⁶⁵ attribue aux hommes une présence démonique⁴⁶⁶. Comme plusieurs platoniciens, Porphyre pensait qu'un démon personnel était également attaché à la vie humaine à la suite d'un choix que faisait l'âme. De plus, alors que plusieurs prédécesseurs s'étaient penchés sur le démon personnel en s'intéressant uniquement aux figures mentionnées par Platon, Porphyre a introduit une nouveauté en faisant jouer à l'astrologie un rôle dans l'origine de cet être. Le fait de connaître son démon personnel conduisait pour lui au bonheur (τὸ εὐδαίμων) dans la mesure où cela permettait de prévoir sa destinée⁴⁶⁷.

Pour Jamblique, les hommes ne détenaient pas plusieurs démons, mais un seul – et bon – *daimon* personnel qui pouvait gouverner (κυβερνάειν) à la fois toutes les parties du corps ainsi que l'âme⁴⁶⁸. Bien que Jamblique ait cru en l'existence de mauvais démons,

⁴⁶³ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr 89-90.

⁴⁶⁴ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr 92. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, Maxime de Tyr pensait déjà que tous les individus pouvaient avoir en eux une présence démonique.

⁴⁶⁵ Ce terme, qui signifiait littéralement maîtresse de la maison, était ambivalent dans l'Antiquité. Il pouvait faire référence à une planète, un signe ou un lieu, etc. Il était également lié à différentes fonctions dans les pratiques astrologiques. Il était souvent employé par les astrologues lors de calculs sur la durée de la vie. Porphyre quant à lui en avait souvent recours comme forme d'autorité en matière de démons personnels. Voir Dorian Gieseler Greenbaum, «Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars», Brissson, dir, *op. cit.*, 2018, pp. 118-119.

⁴⁶⁶ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr 83.

⁴⁶⁷ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr 84.

⁴⁶⁸ Jamblique, *De Mysteriis*, IX 6-7.

l'homme ne pouvait pas avoir en lui une présence démonique qui était malfaisante⁴⁶⁹. Jamblique rejetait également l'idée, proposée par Porphyre, selon laquelle le démon personnel était assigné à l'homme par la configuration des astres⁴⁷⁰. Ce principe était selon lui beaucoup trop restreint pour traiter du démon personnel. Des principes plus universels (καθολικώτεροι) expliquaient selon lui l'attribution du démon personnel⁴⁷¹. Il ne fallait pas étudier le démon personnel en tenant uniquement compte d'une petite part du cosmos⁴⁷². À partir de tout l'univers, une portion précise – un démon – était selon lui détachée pour l'individu au cours de la descente de son âme dans le monde des hommes, et ce, afin d'exercer sur lui une autorité⁴⁷³. Pendant la descente de l'âme humaine, le démon qui accompagnait l'homme détachait des particularités des sphères des planètes, ce qui lui permettait de gouverner tout l'individu⁴⁷⁴. En voulant qu'un *daimon* soit attribué à l'homme comme guide au moment de la naissance, Jamblique demeurait fidèle à la tradition platonicienne⁴⁷⁵.

Jamblique assignait, tout comme Porphyre, le démon personnel à tous les individus⁴⁷⁶. Le démon personnel était particulier à chaque individu, et non commun à tous⁴⁷⁷ :

C'est par l'unique dieu, seigneur des démons, que se fait leur invocation, lui qui, dès l'origine, a déterminé le démon personnel de chacun et, en particulier, dans les pratiques du culte sacré, manifeste selon sa volonté propre celui qui est personnel à chacun⁴⁷⁸.

Il est difficile de savoir précisément ce qu'entendait Jamblique par ce seigneur des démons. Néanmoins, il l'a également désigné par «l'unique chef commun des maîtres du monde créé»⁴⁷⁹, et sans doute ce chef était-il un dieu souverain⁴⁸⁰. Au sein du rituel, le chef des démons révélait aux hommes à la fois le traitement (θεραπεία) religieux qu'il fallait rendre à leur démon personnel ainsi que le nom (ὄνομα) de leur entité. Il enseignait également

⁴⁶⁹ Shaw, *op. cit.*, 1995, p. 218.

⁴⁷⁰ Broze et Liefferinge, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁷¹ Jamblique, *De Mysteriis*, IX 5.

⁴⁷² Broze et Liefferinge, *op. cit.*, 2011, p. 68.

⁴⁷³ Jamblique, *De Mysteriis*, IX 6.

⁴⁷⁴ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁷⁵ Broze et Liefferinge, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁷⁶ Broze et Liefferinge, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁴⁷⁷ Jamblique, *De Mysteriis*, IX 9.

⁴⁷⁸ Jamblique, *De Mysteriis*, IX 9. Καθ' ἓνα τὸν κύριον θεὸν τῶν δαιμόνων ἡ κλήσις αὐτῶν γίνεται, ὃς ἐξ ἀρχῆς τε ἀφώρισε τοὺς ἰδίους δαίμονας | ἐκάστοις, καὶ δὴ καὶ ἐν ταῖς ἱερουργίαις ἀναφαίνει κατὰ τὴν ἰδίαν βούλησιν τοὺς ἰδίους ἐκάστοις.

⁴⁷⁹ Jamblique, *De Mysteriis*, IX 9. κοινὸς ἡγεμὼν τῶν περὶ τὴν γένεσιν κοσμοκρατόρων.

⁴⁸⁰ Broze et Liefferinge, *op. cit.*, pp. 68-69.

aux individus le moyen d'invoquer ce *daimon* intérieur⁴⁸¹. Le néoplatonicien pensait que la science astrologique n'était pas nécessaire pour accéder à la connaissance de son propre démon. C'est le rituel théurgique qui permettait à l'homme d'atteindre ce but⁴⁸². En voulant qu'il soit possible d'invoquer le gardien intérieur, Jamblique présentait ainsi le besoin de rendre concret le contact avec cet être propre à chaque individu.

En somme, hormis plusieurs désaccords entre Porphyre et Jamblique, les deux néoplatoniciens avaient en commun l'idée d'attribuer ce gardien intérieur à tous les hommes, ce qui allait de pair avec leur intérêt pour le salut universel. Ils montraient également leur grand souci de faire du démon intérieur la clé du bonheur.

Conclusions

Dans ce deuxième chapitre, nous espérons avoir démontré que Porphyre et Jamblique ont tenté, chacun à leur manière, de répondre aux attentes de leurs contemporains en proposant leur doctrine du salut universel, dans laquelle la démonologie occupait une place très importante. Ces deux néoplatoniciens ont vécu pendant une période marquée par de nombreuses crises, qui ont provoqué au sein de la population des angoisses et une forte demande spirituelle. Le début de l'Antiquité tardive a été propice à l'émergence de nouvelles interrogations sur le sort de l'âme et son salut. On eut de plus en plus besoin de recourir aux démons pour toucher le divin. C'est dans ce contexte qu'a monté en popularité la religion chrétienne, qui proposait au peuple une aide spirituelle pour la vie quotidienne. Porphyre et Jamblique vivaient ainsi à une époque où le salut universel était promis à tous.

Nous avons vu que leur milieu d'origine et de formation fut marqué par l'expansion de religions ritualisées qui proposaient le salut à tous. Pendant leur jeunesse, ils se trouvaient tous deux dans un milieu oriental cosmopolite, où coexistaient les individus de différentes religions de salut, qui ont pu exercer une influence sur leur pensée. Les deux néoplatoniciens ont rencontré dans leurs cercles philosophiques des individus, maîtres et disciples (notamment Origène, Plotin et Amélius), qui montraient particulièrement leur souci du salut de l'âme, notamment par leur goût pour les révélations et les pratiques oraculaires, en particulier les *Oracles chaldaïques*.

⁴⁸¹ Jamblique, *De Mysteriis*, IX 9.

⁴⁸² Broze et Liefferinge, *op. cit.*, p. 69.

Produits de leur temps, Porphyre et Jamblique ont montré dans leurs oeuvres qu'ils se souciaient particulièrement du salut de l'âme. Or, Porphyre prônait surtout, par le mode philosophique d'abstinence, le fait de s'évader de la matière, qu'il voyait comme un mal. Jamblique, en revanche, avait une attitude plus positive envers la nature. Pour trouver le salut, l'homme n'avait pas selon lui à fuir la nature, mais à pratiquer le rituel. En dépit de ces différences de point de vue, ils ont proposé de reconforter l'âme d'un large public. Dans *La philosophie des oracles*, œuvre qui était présentée comme une sorte révélation, Porphyre proposait une aide spirituelle à tous les païens. Les cultes traditionnels et la théurgie constituaient pour lui une alternative pour que le peuple, qui ne menait pas un mode de vie conforme au platonisme, puisse tout de même se purifier. Jamblique pensait pour sa part que le rituel constituait la voie universelle vers le salut. Tout individu avait son rôle à jouer dans la théurgie, et la pratique des sacrifices offrait une certaine purification aux âmes. L'accomplissement de sacrifices permettait également aux hommes de mettre un terme à des maux qui sévissaient dans le monde.

Si Porphyre et Jamblique présentaient le rituel comme un moyen de s'unir aux êtres supérieurs, les *daimones* n'en perdaient pas pour autant leur rôle d'intermédiaires entre les hommes et le divin. Leur démonologie s'inscrivait également au cœur de leur doctrine du salut. Leur vision de la nature des démons reflétait bien leur attitude à l'endroit de l'âme et du monde sensible. Les deux philosophes attribuèrent aussi de nombreuses fonctions aux bons et aux mauvais démons, tout en adaptant ces rôles à leur intérêt pour les pratiques oraculaires et la théurgie, en vue de construire leur doctrine du salut universel.

Les deux néoplatoniciens se sont également mesurés à la question du démon personnel. En dépit de plusieurs désaccords, notamment sur le nombre de démons intérieurs que pouvait posséder l'homme et sur la façon de connaître son propre *daimon*, Porphyre et Jamblique partageaient l'idée d'attribuer à tout individu ce guide de l'âme humaine.

Certes, ils ont montré une attention envers le commun des hommes en élaborant leur démonologie pour construire leur doctrine du salut universel. Mais il convient enfin de se demander s'ils ont hérité de l'attitude des platoniciens qui consistait à donner aux philosophes une aura sacrée au détriment du peuple. C'est cet angle qui sera abordé dans le troisième et dernier chapitre.

Chapitre 3 : La distinction entre le philosophe et le peuple : un conservatisme dans la démonologie

«There are two sets of principles. They are the principles of power and privilege and the principles of truth and justice. If you pursue truth and justice it will always mean a diminution of power and privilege. If you pursue power and privilege it will always be at the expense of truth and justice»

-Noam Chomsky

Porphyre et Jamblique, riches et de naissance illustre, étaient tous deux issus de l'élite. Cette couche de la société constituait face au peuple une barrière sociale et financière⁴⁸³. Les cercles philosophiques de l'Antiquité tardive, que fréquentaient les deux néoplatoniciens, formaient une microsociété au sein de laquelle les maîtres ou les élèves creusaient une distance entre l'élite et le peuple. Cette attitude allait de pair avec la mentalité aristocratique de l'élite romaine voulant «distinguer soigneusement les membres des métiers manuels des représentants des professions libérales»⁴⁸⁴. Les philosophes, les rhéteurs, les médecins et les grammairiens, bénéficiant de nombreux privilèges, regardaient de haut ceux qui pratiquaient les métiers techniques, privés de la *paideia* – l'éducation classique⁴⁸⁵. Au sein des cercles philosophiques régnait aussi un climat de disputes; ces écoles prônaient une culture de compétition. Il était fréquent que leurs membres, en quête de gloire intellectuelle, entrent en conflit avec d'autres philosophes de leur milieu en vue de se distinguer⁴⁸⁶. Dans la première partie du chapitre sera exposé le fonctionnement des écoles philosophiques qu'ont fréquentées Porphyre et Jamblique. Dans la deuxième partie, nous verrons que leur pensée reproduisait les représentations aristocratiques de leur milieu, en voulant distinguer le philosophe aux dépens du peuple, attitude qui pouvait remettre en question la sincérité de leur proposition concernant le salut universel. Dans la dernière partie, nous montrerons que c'est la quête de gloire qui a également conduit ces deux philosophes à vouloir étendre leur influence au-delà des cercles philosophiques, d'atteindre une notoriété dans tout l'Empire.

⁴⁸³ Richard Goulet, *Vies de philosophes et de sophistes, introduction et prosopographie*, Paris, Belles lettres, 2014, p. 129.

⁴⁸⁴ Freu, *loc. cit.*, p. 11.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Richard Lim. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Los Angeles, University of California Press, 1995, p. 32.

3. 1 Le fonctionnement des écoles philosophiques : le reflet de la *paideia*

La *Vie de Plotin* et les biographies écrites par Eunape, qui replacent chaque doctrine philosophique dans le contexte social qui l'a vue naître, nous permettront dans cette partie de décrire le fonctionnement des écoles philosophiques de l'Antiquité tardive et également de connaître le statut des individus qui pouvaient fréquenter ces milieux. D'abord, il sera question du caractère homogène des cercles philosophiques qu'ont fréquentés nos deux néoplatoniciens. Sera montré ensuite le climat de compétition, voire de dispute, qui prenait une place importante au sein de ces écoles.

3. 1. 1 Des cercles philosophiques homogènes

Les membres des écoles de l'Antiquité tardive étaient tous des notabilités de province⁴⁸⁷. Qu'un individu ait été voué ou non à l'apprentissage philosophique, le fait de fréquenter ces écoles exigeait une grande sécurité financière⁴⁸⁸. Quoique fréquentée par des disciples assez nombreux, l'école de Plotin construisait face au peuple une barrière sociale et financière⁴⁸⁹. En effet, parmi les auditeurs, il y avait de nombreux sénateurs (οἱ σύγκλητοι). Plotin était entouré de Porphyre et Amélius, mais également du rhéteur Sérapion d'Alexandrie, du médecin Paulin, du poète Zoticus et d'autres hommes engagés dans la vie politique ou professionnelle⁴⁹⁰. Plotin avait également comme disciples certaines femmes (αἱ γυναῖκες)⁴⁹¹, des membres de familles très nobles (εὐγενέστατοι), notamment Gémina chez

⁴⁸⁷ Goulet, *op. cit.*, 2014, p. 129.

⁴⁸⁸ Garth Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102, 1982, p. 48.

⁴⁸⁹ Clark, *op. cit.*, 2000, p. 39. Longtemps considérée par les historiens comme une *schola*, un niveau élevé d'organisation institutionnelle, cette école est vue aujourd'hui comme une forme d'association. À l'école se trouvaient à la fois des *akroatai* (auditeurs) et des *zêlôtai* (disciples fervents) de Plotin. Les *scholai* existaient déjà lors de la période hellénistique, en particulier à Athènes. Voir Tiziano Dorandi, «Organization and structure of the philosophical schools», Keimpe Algra, dir. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 55-62. Cette distinction, entre ceux qui écoutaient seulement le maître et les individus qui avaient le privilège d'être dans son entourage, est présentée également dans la *Vie de Pythagore* écrite par Jamblique. Selon ce dernier, afin d'être digne de voir et de communiquer avec Pythagore, ce philosophe présocratique, il fallait d'abord que les individus écoutent ses doctrines derrière un rideau pendant cinq ans. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 72, texte établi et traduit par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 240 p. Cette pratique avait ainsi pour effet de renforcer la cohésion au sein du cercle intime du maître.

⁴⁹⁰ Porphyre, *Vie de Plotin*, 7.

⁴⁹¹ Il semble qu'au sein de l'école de Plotin, hommes et femmes aient été mis sur un certain pied d'égalité. Par la suite, au sein de différentes écoles néoplatoniciennes, plusieurs femmes se sont illustrées comme philosophes, notamment Sosipatra, Hypatie, Théodora et ses sœurs ainsi que la fille d'Olympiodore l'Ancien. Voir Marie-Odile Goulet-Cazé. «L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*», Luc Brisson, dir.

laquelle il habitait⁴⁹². L'école de Plotin reflétait les mentalités propres à la *paideia*. Par son processus coûteux, l'éducation classique creusait un fossé entre l'élite et le peuple. Au cours de l'Antiquité tardive, alors que la philosophie et la rhétorique étaient enseignées à l'élite, la population en général avait uniquement la possibilité de fréquenter l'école de lettres (γραμματοδιδασκαλεῖον)⁴⁹³. Dans ce milieu, le peuple avait tout au plus la possibilité d'apprendre de façon fonctionnelle la lecture et l'écriture, comme base pour la vie quotidienne en société, mais seulement les «wealthy, fortunate, or doggedly determined families could provide their children with a thorough classical education»⁴⁹⁴. À défaut d'avoir la possibilité de fréquenter les écoles philosophiques, les populations non-élites dans l'Empire romain utilisaient plusieurs fables et proverbes, une richesse en matière de conseils moraux qui montrait leur goût pour la philosophie⁴⁹⁵.

Les individus de ce milieu scolaire s'identifiaient particulièrement à leur microsociété. Et ils avaient recours à différents moyens pour maintenir un sentiment de cohésion au sein de ces écoles⁴⁹⁶. Entre les membres de l'école de Plotin étaient célébrés, par exemple, les anniversaires traditionnels de Socrate et de Platon. À cette occasion, on y faisait un sacrifice, et un repas était partagé entre compagnons (ἐταῖροι)⁴⁹⁷. Le fait de célébrer ces anniversaires contribuait à souder des liens entre les membres⁴⁹⁸. Outre les fêtes, un riche réseau de relations humaines maintenait une cohésion au sein des cercles, en particulier des liens familiaux⁴⁹⁹. Amphiclée, disciple de Plotin, est devenue la femme d'Ariston, fils de Jamblique⁵⁰⁰. Ces relations faisaient de la société des philosophes une grande famille

Porphyre, *La vie de Plotin, travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, pp. 239-240.

⁴⁹² Porphyre, *Vie de Plotin*, 9. Il était fréquent, sous l'Empire, d'enseigner la philosophie dans sa propre maison. Sans doute Plotin enseignait-il dans la maison de la veuve et riche Gémina. Goulet-Cazé, *op. cit.*, pp. 241-242.

⁴⁹³ Edward Jay Watts. *City and school in late antique Athens and Alexandria*, Los Angeles, University of California Press, 2006, pp. 2-3.

⁴⁹⁴ *Ibid*, p. 5.

⁴⁹⁵ Voir Jerry Toner, «The Intellectual Life of the Roman Non-Elite», Lucy Grig, dir. *Popular Culture in the Ancient World*, Edinburgh, Cambridge University Press, 2017, pp. 167-188.

⁴⁹⁶ Goulet, *op. cit.*, 2014, p. 133.

⁴⁹⁷ Porphyre, *Vie de Plotin*, 2. Dans la Vie de Plotin, seize fois est employé le terme «ἐταῖροι». Tantôt Porphyre y avait recours pour désigner les disciples de Plotin, tantôt ce terme faisait davantage référence à des amis. Ce mot signifiait sans doute «compagnons», au sens où les membres de l'école partageaient des principes doctrinaux et nouaient entre eux des liens de solidarité et d'amitié. Voir Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁹⁸ Lim, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹⁹ Goulet, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁰⁰ Porphyre, *Vie de Plotin*, 9.

homogène⁵⁰¹. Les membres se reconnaissaient entre eux par le biais du langage⁵⁰². Ils utilisaient en effet un langage très cultivé tout en présentant dans leurs discours des ambiguïtés, en ayant notamment recours dans leurs phrases à des codes ou des énigmes, rendant la lecture moins accessible au peuple⁵⁰³. Les philosophes se distinguaient, par le fait même, en faisant l'éloge de leurs connaissances et de leur style d'écriture, un comportement qui était souvent véhiculé au sein de leur milieu⁵⁰⁴. Le fait d'avoir le privilège d'être cultivé était vu comme synonyme d'excellence (ἄριστον), au détriment du peuple que les élites tendaient à mépriser⁵⁰⁵. C'est ainsi que les cercles philosophiques construisaient face à la population en général une barrière financière et sociale.

3. 1. 2 Une culture de compétition au sein des écoles philosophiques

Dans ces cercles philosophiques régnait une forte culture de compétition. D'abord, il était courant que les élèves convoient telle ou telle école en raison de leur désir de gloire intellectuelle⁵⁰⁶. C'est pourquoi les élèves changeaient souvent de professeurs au cours de leur vie ; la concurrence entre les maîtres de philosophie était rude⁵⁰⁷. Par exemple, il arrivait à plusieurs reprises que des élèves approchent des professeurs en particulier en vue de devenir titulaire de grandes chaires à Rome, Athènes, Alexandrie, etc.⁵⁰⁸. Un passage d'Eunape montre que Porphyre a changé d'école – en quittant Longin pour suivre les enseignements de Plotin⁵⁰⁹ –, pour des raisons liées à la gloire : «Ayant reçu la plus excellente formation et étant admiré de tous [Porphyre] désira voir l'éminente [ville de] Rome pour s'emparer de la Cité grâce à son savoir ; lorsqu'il se fut rendu au plus vite dans cette ville et fut entré dans la fréquentation de l'excellent Plotin, il oublia tous les autres [maîtres] et avec empressement s'attacha à lui»⁵¹⁰. Il a sans doute suivi les enseignements de ce philosophe pour la raison que

⁵⁰¹ Goulet, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁰² *Ibid*, p. 130.

⁵⁰³ *Ibid*, p. 132.

⁵⁰⁴ Watts, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁰⁵ *Ibid*, p. 6

⁵⁰⁶ Goulet, *op. cit.*, 2014, p. 150.

⁵⁰⁷ Freu, *loc. cit.*, p. 28.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰⁹ Porphyre, en citant une lettre de Longin, a mentionné que ce dernier lui reprochait son départ. Porphyre, *Vie de Plotin*, 20. Longin semblait contrarié que Porphyre l'ait quitté pour aller à l'école de Plotin. Voir Jean-Marc Narbonne, «Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'œuvre», *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, no. 3, 2008, p. 637.

⁵¹⁰ Eunape, *Vies de philosophes et de sophistes*, IV, 6. Οὕτω δὲ ἀχθεὶς τὴν πρώτην παιδείαν καὶ ὑπὸ πάντων ἀποβλεπόμενος, τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν ἐπιθυμήσας, ἵνα κατὰσχη διὰ σοφίας τὴν πόλιν, ἐπειδὴ

ce dernier était illustre, fréquenté par des sénateurs et admiré par plusieurs de ses contemporains⁵¹¹. Ces propos d'Eunape reflétaient particulièrement les mentalités aristocratiques confondant l'excellence et l'honneur avec le statut socio-économique. Le fait que Porphyre ait voulu autant étudier auprès de Plotin montre bien la quête de suprématie intellectuelle et l'esprit de compétition au sein des écoles philosophiques⁵¹².

La compétition entre philosophes se manifestait également dans leur désir de succession (διάδοχος), qui pouvait être autant scolaire et formelle que spirituelle⁵¹³. Il est difficile de connaître précisément les intentions qu'avait Jamblique, en s'établissant à Apamée, mais ce choix était loin d'être le fait du hasard. Il y a succédé à Amélius, ce disciple de Plotin, en enseignant le néoplatonisme⁵¹⁴. En s'installant à Apamée et en fréquentant Amélius, Jamblique pouvait à la fois hériter spirituellement et formellement de la tradition platonicienne, d'autant plus que cet héritage se consolidait par le mariage entre son fils, Ariston, et l'élève de Plotin, Amphiclée⁵¹⁵.

Porphyre a édité les *Ennéades*, qui rassemblaient les doctrines de Plotin, tout en les annexant à la *Vie de Plotin*, ce qui lui permettait de se présenter en tant que successeur – spirituel⁵¹⁶ – de Plotin. Pourtant, alors que Porphyre a suivi les enseignements de Plotin pendant cinq ans, Amélius est resté pendant environ vingt-quatre ans aux côtés du maître, ce qui aurait pu faire de lui un bon candidat pour éditer les travaux du maître⁵¹⁷. Lorsque Porphyre est arrivé à Rome, Amélius était selon lui le meilleur parmi les disciples par sa mémoire extraordinaire, sa capacité d'apprendre (μαθεῖν) et son ardeur au travail (φιλοπονία)⁵¹⁸. Malgré ces concessions qu'il faisait à Amélius, le philosophe de Tyr a montré que le talent de ce disciple ne dépassait pas la capacité de prendre des notes⁵¹⁹. Cette attitude

τάχιστα εἰς αὐτὴν ἀφίκετο καὶ τῷ μεγίστῳ Πλωτίνῳ συνῆλθεν εἰς ὁμιλίαν, πάντων ἐπελάθετο τῶν ἄλλων καὶ προσέθετο φέρων ἑαυτὸν ἐκεῖνῳ.

⁵¹¹ Berchman, *op. cit.*, p. 94-95.

⁵¹² Goulet, *op. cit.*, 2014, pp. 151-152.

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁵¹⁴ John Dillon. «Jamblichos de Chalcis», Richard Goulet, dir. *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, vol. 3, 1994, p. 828.

⁵¹⁵ Athanassiadi, *op. cit.*, 2006. P. 160.

⁵¹⁶ Quelques années avant la mort de Plotin, la plupart de ses disciples n'étaient plus à Rome. Si Porphyre réclamait l'héritage de Plotin, la succession Plotin-Porphyre ne pouvait être que spirituelle. Voir Goulet, *op. cit.*, 2014, pp. 140-141.

⁵¹⁷ John Finamore, «Biography as Self-Promotion: Porphyry's *Vita Plotini*», *Dionysius*, vol. 23, 2005, p. 50.

⁵¹⁸ Porphyre, *Vie de Plotin*, 3.

⁵¹⁹ Finamore, *loc. cit.*, p. 53.

montre bien le climat de rivalité existait au sein des écoles philosophiques. Ainsi, grâce à cette biographie, Porphyre s'est présenté comme à la fois apprécié de Plotin et plus apte que tout autre disciple à mettre par écrit la pensée du maître. D'abord, Plotin aurait dit devant plusieurs disciples que Porphyre s'était montré poète (ποιητής), philosophe (φιλόσοφος) et hiérophante⁵²⁰ (ιεροφάντης)⁵²¹. En mentionnant ces propos de Plotin, Porphyre mettait en valeur l'étendue de ses propres connaissances dans différents domaines. De plus, tantôt il reprochait au disciple et médecin Paulin d'avoir beaucoup de connaissances qui n'étaient pas bien digérées (παρακούσματα), tantôt il soulignait les fautes que faisait Plotin lorsqu'il parlait et écrivait⁵²². Ainsi, il sous-entendait non seulement que les autres disciples n'étaient pas en mesure d'éditer les travaux de Plotin, mais également que le maître lui-même avait besoin d'une aide pour accoucher par écrit de ses idées. En procédant ainsi, Porphyre se proclamait le principal successeur spirituel de Plotin⁵²³.

Dans ces cercles philosophiques, les disciples avaient souvent recours à des techniques subtiles pour rivaliser, afin d'établir entre eux une sorte de hiérarchie informelle dans les écoles. Lors de séminaires, par exemple, les disciples tentaient souvent «to show off by asking the teacher sharp questions designed to make an impression»⁵²⁴. De cette façon, les disciples s'efforçaient à la fois de gagner une réputation dans le groupe⁵²⁵. Les débats dans les écoles pouvaient prendre la forme de vives disputes⁵²⁶. La période où Porphyre était à Rome a été le théâtre d'une dizaine de conflits à l'école de Plotin⁵²⁷. Le cercle plotinien s'est modifié pendant ce court laps de temps, alors que le climat semblait plus calme avant l'arrivée de Porphyre. En fait, ces conflits venaient pour la plupart de Porphyre; ce philosophe semait particulièrement la controverse et la discorde; il était un «catalyseur de conflits»⁵²⁸.

⁵²⁰ L'hiérophante était, dans les Mystères d'Éleusis – mentionnés au premier chapitre –, un prêtre suprême qui provenait de la famille des Eumolpides, une caste sacerdotale de la Grèce. Voir George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961, pp. 229-231. Peut-être cette qualification faisait-elle référence à l'intérêt que montrait souvent Porphyre à l'endroit des révélations.

⁵²¹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 15.

⁵²² Porphyre, *Vie de Plotin*, 7 et 13.

⁵²³ Finamore, *loc. cit.*, p. 50.

⁵²⁴ Lim, *op. cit.*, p. 43.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁵²⁷ Pour une liste concernant les différents conflits qui sont survenus dans l'école de Plotin, voir Narbonne, *loc. cit.*, p. 636.

⁵²⁸ *Ibid.*, pp. 636-637.

Sans doute le départ de Porphyre pour la Sicile reposait-il sur l'un de ses conflits avec Plotin sur la logique d'Aristote⁵²⁹. Porphyre disait pourtant, dans la *Vie de Plotin*, que son départ était dû à sa dépression qui avait entraîné chez lui le désir de se suicider (ἐξάγειν), et que Plotin l'aurait consolé et incité à voyager⁵³⁰. Cependant, une fois arrivé en Sicile, Porphyre s'est conduit comme un défenseur des idées d'Aristote, alors que Plotin considérait ce philosophe comme un ennemi du platonisme. Dans les traités 1, 2 et 3 de l'*Ennéade* VI, Plotin a critiqué vivement Aristote pour sa doctrine des *Catégories*. En défendant les idées d'Aristote, Porphyre montrait par là son intention de vouloir se distinguer du maître⁵³¹. De plus, en mentionnant que c'était Plotin qui lui avait conseillé de quitter Rome en raison de sa mélancolie, il cherchait peut-être par-là, trente ans plus tard, à se disculper du conflit avec le maître⁵³².

Trente ans plus tard, quand Porphyre entra en conflit avec Jamblique, il sembla vouloir se rallier à Plotin. Il aurait édité les travaux de son maître, tout en les organisant à sa façon – en coupant de l'information, en modifiant les titres et en intégrant même ses propres positions. Les éditions publiées à la fin de sa vie et qui se présentaient «comme une sorte de couronnement de l'œuvre de Porphyre»⁵³³, seraient en fait sa réponse au *De mysteriis* de Jamblique, en voulant montrer sa défense du «rationalisme grec»⁵³⁴. Le fait d'«enrôler Plotin dans son camp»⁵³⁵ aurait constitué ainsi un arsenal contre Jamblique⁵³⁶.

La correspondance entre les deux néoplatoniciens prit la forme de vives disputes. À plusieurs reprises, leur ton était très provocateur. Dans la *Lettre à Anébon*, en plus de critiquer la théurgie, Porphyre semblait souvent se moquer de Jamblique. En réaction à cette attitude, Jamblique reprocha à Porphyre son goût de la dispute (ἀντιλογική)⁵³⁷, mais il était lui aussi

⁵²⁹ Henri Dominique Saffrey, «Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?», *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2000, p. 14.

⁵³⁰ Porphyre, *Vie de Plotin*, 11. Eunape, pour sa part, a ajouté que cette mélancolie de Porphyre s'expliquait par son profond mépris de la condition humaine l'ayant mené à un refus de manger. Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, IV, 7.

⁵³¹ Saffrey, *loc. cit.*, p. 14.

⁵³² Richard Bodéüs, «Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?», *Hermes*, 129, 4, 2001, p. 569.

⁵³³ Saffrey, *loc. cit.*, p. 19.

⁵³⁴ Porphyre considérait Plotin comme le dernier représentant de la lignée Homère-Pythagore-Platon, c'est-à-dire l'héritier légitime et le point d'arrivée de toute la philosophie grecque. Voir Zambon, *op. cit.*, p. 18 et p. 187.

⁵³⁵ Saffrey, *loc. cit.*, p. 20

⁵³⁶ *Ibid*

⁵³⁷ Jamblique, *De mysteriis*, III, 26.

provoquant, en remettant en question ses compétences en philosophie. Ainsi, en voulant se distinguer l'un de l'autre, Porphyre et Jamblique reflétaient particulièrement les mentalités aristocratiques de leur milieu qui prônaient la culture de compétition.

En somme, les écoles philosophiques de l'Antiquité tardive étaient formées exclusivement de membres de l'élite qui cherchaient souvent à creuser une barrière sociale et financière face au peuple. Les écoles formaient des cercles d'étudiants soudés par des liens socio-culturels, renforcés encore par des alliances familiales. Mais cela n'empêchait pas la compétition en leur sein, où les meilleurs voulaient se distinguer. Il était fréquent de vouloir se proclamer successeurs spirituels ou formels d'un maître, et de prendre part à des débats qui pouvaient prendre la forme de vives disputes, pour ainsi gagner une réputation. C'est dans cette microsociété à la mentalité aristocratique qu'ont vécu Porphyre et Jamblique. Certes, ces deux néoplatoniciens ont montré une attention envers le peuple, en présentant leur démonologie et en proposant une purification au commun des hommes, mais ils sont restés influencés par la mentalité de leur milieu. Dans la prochaine partie, nous verrons comment Porphyre et Jamblique ont également reproduit, dans leur vision des *daimones* et leur doctrine du salut, les préjugés sociaux de l'élite. Nous montrerons également la manière dont ces philosophes ont voulu se couvrir de gloire, une attitude tant prônée au sein de leurs écoles, qui s'est transposée dans leurs théories sur l'âme et les démons

3. 2. Démonologie et doctrine du salut : l'éloge du philosophe aux dépens du peuple

Si Porphyre et Jamblique se sont adressés à toute la population dans leur démonologie, tous les hommes ne trouvaient pas le salut au même degré. D'une part, malgré leur volonté de proposer à tous le salut universel, les deux néoplatoniciens n'ont pas moins voulu établir une distance avec le peuple en montrant des réserves à son endroit. D'autre part, fidèles au platonisme, ils ont présenté les philosophes comme des individus exceptionnels.

3. 2. 1 Des théories élitistes sur l'âme et les démons méprisantes envers le peuple

Alors que plusieurs crises sévissaient dans le monde romain, et que la population sentait de plus en plus le besoin d'une aide – spirituelle ou pratique – pour répondre à ses inquiétudes quotidiennes, la délivrance que Porphyre et Jamblique proposaient d'offrir au peuple était limitée. Ils ne semblaient pas montrer un réel souci à l'endroit de la population pauvre. Par exemple, si le platonisme prônait le fait de renoncer aux biens matériels, Porphyre et Jamblique n'ont jamais suggéré qu'il fallait faire bénéficier aux pauvres ce dont le philosophe n'avait pas besoin. En fait, lorsqu'un ascète païen de l'Antiquité tardive renonçait à sa propriété et à ses biens, ceux-ci étaient habituellement attribués à une autre famille – riche – de l'élite⁵³⁸. En revanche, il était plus fréquent de voir les ascètes chrétiens faire la charité après avoir renoncés à leurs privilèges, bien que ce ne fût pas toujours le cas pour eux non plus⁵³⁹. Cette partie se consacrera au processus qu'ils ont entrepris, dans leurs théories sur l'âme et les démons, pour reproduire la barrière de leur milieu face au peuple.

Par ailleurs, fidèles à leurs prédécesseurs et produits de leur microsociété élitiste, Porphyre et Jamblique n'ont pas caché leur mépris envers le peuple. Par exemple, si Porphyre

⁵³⁸ L'ascèse (ἄσκησις) était la pratique spirituelle, qui consistait à purifier l'âme et à la détacher du corps, en renonçant aux passions, comme le faisaient plusieurs platoniciens. Sur l'ascèse dans le platonisme, voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 107-114. Dans le monachisme chrétien, elle se manifestait principalement sous la forme de l'anachorèse et du cénobitisme. L'anachorète vivait en retrait de la société, notamment dans le désert. Quant au cénobite, il vivait en communauté avec d'autres moines. La pratique ascétique a rayonné dans l'Antiquité tardive, chez les chrétiens surtout, mais elle était beaucoup plus ancienne. Au XV^e siècle avant notre ère, des ascètes hindouistes pratiquaient déjà le jeûne et d'autres privations extrêmes pour purifier leur âme. Voir Christine Darmagnac. «Le monachisme chrétien en Orient», *Les Cahiers de l'Orient*, Vol. 3, No. 111, 2013, pp. 49-52.

⁵³⁹ Clark, *op. cit.*, p. 47. Par exemple, selon l'Évêque Athanase d'Alexandrie (296/298-373), le moine Antoine aurait à la fois donné les terres fertiles de ses ancêtres à des gens de son village et vendu ses meubles pour en distribuer le montant à des pauvres. Athanase, *Vie d'Antoine*, 1-2, texte traduit et établi par G. J. M Bartelink, Paris, Éditions du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 1994, 432 p.

montrait son engouement pour le salut universel, cela ne l'empêchait pas d'être indifférent au sujet des inquiétudes populaires, attitude qu'Aaron P. Johnson résume très bien : «Porphyry's pedagogy perpetuated a strongly elitist sensibility whose rejection of popular needs and concerns is markedly recurrent throughout most of his writings»⁵⁴⁰. Cette antipathie envers les gens du commun était une expression naturelle du platonisme⁵⁴¹.

Dans le *De l'abstinence*, Porphyre a souligné à son destinataire, Firmus Castricius⁵⁴², qu'il ne s'adressait pas dans son traité aux individus qui n'étaient pas philosophes :

Tout d'abord il faut savoir que les conseils délivrés par mon traité ne concerneront pas n'importe quelle existence humaine. Ils ne concerneront ni ceux qui exercent des métiers manuels, ni les athlètes, ni les soldats, ni les marins, ni les orateurs, ni ceux qui ont embrassé la carrière des affaires. Ils concerneront l'homme qui a agi sur ce qu'il est, sur son origine, sur le but qu'il doit s'efforcer d'atteindre, et qui a adopté, dans sa nourriture comme dans les autres domaines, des principes distincts de ceux qui régissent les autres genres d'existence⁵⁴³.

Dans ce passage, Porphyre excluait explicitement de son auditoire tous les travailleurs en prétendant qu'ils ne pouvaient pas avoir les aptitudes pour philosopher, comme s'il cherchait à protéger ses propres savoirs. Porphyre partageait ainsi avec le philosophe Alcinoos, vu au premier chapitre, l'idée selon laquelle les fruits de la philosophie ne devaient pas être révélés à toute la population⁵⁴⁴. Il n'avait également que mépris aristocratique envers les métiers techniques. Cependant, si Porphyre disait vouloir garder des réserves envers le peuple, il n'est pas seulement resté muet à son endroit :

L'homme du commun n'a pas l'intelligence de ce qui est utile, qu'il s'agisse de son intérêt particulier ou de l'intérêt général ; il est incapable de faire la distinction entre des mœurs

⁵⁴⁰ Johnson, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁴² Il s'agit d'un membre de l'école néoplatonicienne de Rome. Après avoir appris que ce philosophe avait cessé de pratiquer l'abstinence et le végétarisme, pour le ramener sur le droit chemin, Porphyre lui adressa le *De l'abstinence*. Il a voulu y montrer, en ayant recours à une série d'arguments de philosophes antérieurs, que Firmus Castricius trahissait la longue tradition du platonisme. Voir Bouffartique et Patillon, *op. cit.*, XXIV.

⁵⁴³ Porphyre, *De l'abstinence*, I, 27, 1. Πρῶτον μὲν τοίνυν ἰστέον ὡς οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ὁ λόγος μου τὴν παραίνεσιν οἶσει · Οὐτε γὰρ τοῖς τὰς βαναύσους τέχνας μετερχομένοις, οὐτ' ἀθληταῖς σωμαίων, οὐ στρατιώταις, οὐ ναύταις, οὐ ρήτορσιν, οὐ τοῖς τὸν πραγματικὸν βίον ἐπανελομένοις · ἀνθρώπῳ δὲ λελογισμένῳ τίς τέ ἐστι καὶ πόθεν ἐλήλυθε ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει, τὰ τε περὶ τροφήν καὶ τοῖς ἄλλοις καθήκουσιν ἐξηλλαγμένα τῶν κατὰ τοὺς ἄλλους βίους ὑποτιθεμένων.

⁵⁴⁴ Zambon, *op. cit.*, pp. 299-300.

mauvaises et des mœurs honnêtes. De plus il y a bien de la grossièreté – et une grossièreté pleine d'intempérance – chez le commun des hommes⁵⁴⁵.

Le néoplatonicien faisait ainsi preuve d'un grand snobisme envers le peuple⁵⁴⁶. Dans un autre passage de ce même traité, il affirmait même que le peuple et les mauvais démons se ressemblaient par leur goût pour les biens matériels⁵⁴⁷. Puisque les mauvais démons étaient insatisfaits de leur statut, ils voulaient manipuler les hommes en se faisant passer pour des dieux. Ces mauvais démons se nourrissaient de l'ignorance du peuple, de son manque d'éducation en matière de *daimones*⁵⁴⁸. Porphyre partageait cette idée élitiste avec Apulée qui, comme nous l'avons vu, qualifiait déjà le peuple d'inculte au sujet des êtres supérieurs⁵⁴⁹. Jamblique partageait avec Porphyre l'attitude méprisante envers la population⁵⁵⁰. Il considérait celle-ci comme ignorante, en la qualifiant, de façon péjorative, de «troupeau» (ἡ ἀγέλη)⁵⁵¹.

Nos deux néoplatoniciens pensaient que tous les individus n'avaient pas droit aux mêmes mérites. Cette idée les a incités, dans leurs œuvres, à diviser les hommes en «classes» selon le niveau qu'ils pouvaient atteindre en matière de salut. Ils ont tous deux soigneusement distingués le petit nombre d'individus dont ils faisaient partie du reste de la population⁵⁵². Cette hiérarchisation était très présente dans les théories de Porphyre sur la tripartition de l'âme en parties appétitive, spirituelle et intellectuelle⁵⁵³. Il y avait aussi différents chemins menant au salut, déterminés selon la «catégorie» à laquelle appartenait un individu. Un homme du peuple devait pratiquer les cultes traditionnels ou la théurgie et se conformer aux

⁵⁴⁵ Porphyre, *De l'abstinence*, I, 52, 4. οὐδὲ δεκτικοὶ τούτων οὐδὲ σοφίας οὐδὲ τῶν ἀξιόλογόν τι ἔχόντων σοφίας μορίων, οὐδὲ τοῦ συμφέροντος οὔτε τοῦ ἰδίου οὔτε τοῦ κοινοῦ συνετὸς ὁ πολὺς, οὔτε ἐθῶν φαύλων καὶ ἀστείων κρίσιν ποιεῖσθαι δυνάμενος. Πρὸς τε τούτοις πολὺ τὸ ἀσελγὲς καὶ ἀκρασίας γένον ἐν τοῖς πολλοῖς.

⁵⁴⁶ Liefferinge, *op. cit.*, 1999, p. 202.

⁵⁴⁷ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 43.

⁵⁴⁸ Proctor, *loc. cit.*, p. 431.

⁵⁴⁹ Apulée, *De deo Socratis*, III, 123.

⁵⁵⁰ Carine Van Liefferinge, «Jamblique, lecteur de Plutarque?», *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 16, No. 1, 1998, p. 51.

⁵⁵¹ Jamblique, *De mysteriis*, V 18. Ce terme était déjà mentionné dans les *Oracles chaldaïques*, aux fragments 102-103 et 153, pour désigner cette «catégorie» de la population. Voir Liefferinge, *loc. cit.*, 1998, p. 51; voir aussi Saffrey et Segonds, *op. cit.*, p. 313.

⁵⁵² Liefferinge, *op. cit.*, 1999, p. 202.

⁵⁵³ Johnson, *op. cit.*, p. 179.

lois de la cité pour être un bon citoyen. Les philosophes se distinguaient du peuple en pratiquant l'abstinence et en exerçant leur pensée rationnelle⁵⁵⁴.

Selon Porphyre, si la population pouvait apaiser les mauvais démons par la théurgie, elle n'atteignait pas pour autant une véritable forme de salut, mais seulement une forme de purification⁵⁵⁵. Ces méthodes ne pouvaient que purifier les parties appétitive et spirituelle de l'âme ainsi que son enveloppe – son véhicule⁵⁵⁶. Certes, ces pratiques permettaient à l'âme de se purifier des passions et de s'élever pendant un certain temps jusqu'au niveau de l'éther et des intermédiaires, mais il ne lui était pas possible d'atteindre un niveau plus élevé que le niveau matériel. Ainsi, la plupart des hommes n'avaient pas la possibilité d'hériter d'un statut divin après la mort⁵⁵⁷. La théurgie et les cultes traditionnels ne rendaient pas non plus les hommes réellement heureux, mais elles n'offraient à l'âme qu'une consolation⁵⁵⁸. Les bienfaits de ces pratiques ne pouvaient être que temporaires et de nature matérielle⁵⁵⁹. Ainsi, malgré l'attention que le néoplatonicien montrait envers la plupart des hommes, il gardait tout de même des réserves quant à leurs privilèges sur le sort de l'âme et son salut.

Jamblique cherchait à établir dans les communautés humaines une hiérarchie, et ce, au sein de la théurgie. Non seulement il hiérarchisait la société des entités supérieures, mais il voulait également assigner la place de l'âme des hommes au sein de l'univers, en décrivant le stade de développement spirituel et l'aptitude intellectuelle⁵⁶⁰. Tout comme Porphyre, il catégorisait les hommes selon la voie qu'ils pouvaient emprunter pour accéder au salut et le stade de purification qu'ils pouvaient atteindre. Jamblique prétendait d'abord que le sacrifice ne devait pas dépasser les limites de celui qui l'accomplissait. Alors que certains hommes, dont l'âme était immaculée, pouvaient offrir le sacrifice incorporel (ἄσώματος), le culte

⁵⁵⁴ M. B. Simmons constate même chez le néoplatonicien deux catégories parmi les philosophes, à savoir les novices et les élites. Voir Simmons, *op. cit.*, pp. 135-136.

⁵⁵⁵ Johnson, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁵⁶ Saint-Augustin, *La cité de Dieu*, X, XXVII. Le fait de pratiquer le rituel permettait de purifier l'enveloppe de l'âme – son véhicule –, moyen pour atteindre l'éther après la mort. Voir Berchman, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁵⁷ Berchman, *op. cit.*, p. 52. Néanmoins, si leur âme avait une enveloppe purifiée, et qu'il leur était possible de se déplacer jusqu'à l'éther, peut-être cela leur conférerait-il alors après la mort le statut de *daimones*. Voir Johnson, *op. cit.*, p. 142. C'était peut-être aussi un certain démon qui aidait l'âme humaine dans son ascension, sans qu'on sache si ce démon était ou non le démon personnel.

⁵⁵⁸ Berchman, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁵⁹ Simmons, *op. cit.*, p.

⁵⁶⁰ Hans Feichtinger, «Οὐδένεια and humilitas: Iamblichus and Augustine on Grace and Mediation», *Dionysius*, vol. 21, 2003, p. 126.

corporel (σώματος) convenait aux hommes qui n'étaient pas purs⁵⁶¹. Il voulait diviser ainsi les individus entre une minorité, les théurges, qui pouvaient faire les sacrifices immatériels et, le peuple, qui ne pouvait que faire des sacrifices matériels. Par ailleurs, en rendant les cultes corporels, la population ne pouvait selon lui que s'unir aux êtres supérieurs qui avaient un corps – les démons⁵⁶². Jamblique partageait ainsi avec Porphyre l'idée que les mérites du peuple, en matière de salut, ne pouvaient être que de nature matérielle. Dans un passage, Jamblique montrait que le peuple était dominé par la nature :

Le grand troupeau des hommes est subordonné à la nature, il est gouverné par des puissances naturelles et regarde en bas vers les œuvres de la nature, il exécute ce qui est disposé par la fatalité, se range dans ce qui est achevé par la fatalité⁵⁶³, et toujours produit le raisonnement pratique au sujet des seules choses conforme à la nature⁵⁶⁴.

Par raisonnement pratique, Jamblique entendait, comme Porphyre, que le peuple devait vivre conformément aux lois de la cité et être de bons citoyens pour atteindre une forme de purification de l'âme⁵⁶⁵. Ce passage montrait un profond mépris de Jamblique à l'endroit du peuple, non seulement en soulignant que le peuple était un troupeau (ἡ ἀγέλη), mais aussi en affirmant que celui-ci «regarde en bas vers les œuvres de la nature» (κάτω πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔργα βλέπει). En ce sens, il semblait dire prétentieusement que les hommes du peuple n'avaient pas la capacité de réfléchir ni la liberté de penser, mais qu'ils ne faisaient qu'imiter ce qu'ils voyaient et reproduire ce qui était attendu d'eux par les conventions. Ainsi ils étaient pour lui soumis à la nature et ne pouvait pas élever l'âme au-delà du niveau matériel. En fait, la plupart des hommes étaient pour lui sous la domination des *daimones*, notamment les démons-vengeurs, qui les tiraient ici-bas vers la nature⁵⁶⁶. Le philosophe de Chalcis a ainsi adapté l'élitisme platonicien à la théurgie, en montrant que le peuple ne pouvait pas aspirer à un meilleur sort qu'un salut partiel.

⁵⁶¹ Jamblique, *De mysteriis*, V 15. Dans un autre passage (V 18), Jamblique a également introduit un groupe intermédiaire d'individus qui pratiquait à la fois des cultes corporels et incorporels.

⁵⁶² Jamblique, *De mysteriis*, V 15.

⁵⁶³ Il semblait dire que le peuple ne pouvait pas s'affranchir de sa destinée. Jamblique, *De mysteriis*, V 15.

⁵⁶⁴ Jamblique, *De mysteriis*, V 18. ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν, φυσικαῖς τε δυνάμεσι διοικεῖται, καὶ κάτω πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔργα βλέπει, συμπληροῖ τε τῆς εἰμαρμένης τὴν διοίκησιν, καὶ τῶν καθ' εἰμαρμένην ἐπιτελουμένων δέχεται τὴν τάξιν, πρακτικόν τε λογισμὸν ἀεὶ ποιεῖται περὶ μόνων τῶν κατὰ φύσιν.

⁵⁶⁵ Simmons, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁵⁶⁶ Feichtinger, *loc. cit.*, p. 126.

En conclusion, nous espérons avoir démontré que la pensée de Porphyre et de Jamblique reproduisait la barrière sociale de leur milieu face au peuple, en particulier dans la démonologie. Leur attitude de bienveillance envers le peuple avait ses limites, par leur mépris du peuple. Dans leur doctrine du salut et dans leur démonologie, ils ont divisé la société en «classes» selon les capacités des individus à purifier leur âme. Ils ne voyaient le peuple capable que d'atteindre une forme partielle de salut, une purification qui était seulement matérielle et dont l'ascension de l'âme ne pouvait atteindre que l'union aux démons. Ainsi, fidèles à leur milieu aristocratique, ils regardaient de haut le peuple, et ce, en confondant l'éducation, un privilège, à la possibilité de soigner l'âme. S'ils montraient des réserves à l'endroit du peuple et de son salut, qu'en était-il de leur point de vue sur les mérites des philosophes et des théurges?

3. 2. 2. Une démonologie élitiste au profit des philosophes et des théurges

Dans cette partie, nous tenterons de démontrer que leur désir de se couvrir de gloire était au cœur de leur doctrine du salut et de leur démonologie. Alors qu'ils voulaient limiter la purification du peuple au niveau matériel et à l'union aux *daimones*, ils réservaient un tout autre sort à quelques élus, dont ils disaient faire partie, qui avaient la capacité de connaître le véritable salut, d'atteindre réellement le bonheur. Pour Porphyre il s'agissait du philosophe, pour Jamblique du théurge, lequel avait franchi le stade du culte matériel et de l'union aux démons, et qui était l'élite pouvant pratiquer le rituel immatériel, point culminant de la théurgie, et ainsi atteignait la félicité⁵⁶⁷.

Selon Porphyre, une minorité d'individus, les philosophes qui pratiquaient l'abstinence et dont l'âme était pure, pouvait contempler l'Un, le Dieu suprême⁵⁶⁸. Dans la *Vie de Plotin*, le néoplatonicien affirmait avoir déjà atteint au cours de sa vie cette étape ultime dans la pureté de l'âme, en s'approchant et en s'unissant à ce Dieu⁵⁶⁹. C'est par cette contemplation que la philosophie pouvait conduire à la béatitude⁵⁷⁰. Le philosophe avait également le pouvoir d'épurer l'intellect, partie supérieure de l'âme, et ainsi garantir au philosophe l'immortalité de son âme ainsi que le retour à son origine divine⁵⁷¹. Seul le

⁵⁶⁷ Simmons, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁶⁸ Johnson, *op. cit.* p. 179.

⁵⁶⁹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 23.

⁵⁷⁰ Berchman, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁷¹ Saint-Augustin, *La cité de Dieu*, X, XXVII

philosophe pouvait se libérer après la mort du cycle de métempsychose, cette punition emprisonnant l'âme dans différents corps, pour rejoindre la société des êtres supérieurs⁵⁷².

Porphyre présentait également la philosophie comme un exercice qui nécessitait beaucoup d'effort :

C'est donc un rude combat (ἄγών) que de se garder pur de ces affections, et c'est une rude tâche (πόνος) que de s'affranchir de leur exercice, car nous le subissons nuit et jour, enchaînés à lui par l'inévitable lien que tresse la sensation⁵⁷³.

Parvenir au but de la philosophie était pour lui exceptionnel; le chemin vers ce trésor intérieur était parsemé de difficultés et de combats, comme celui d'un athlète. Ce passage est intéressant, car il montre bien l'influence qu'exerçait la culture de compétition sur sa pensée. De fait, l'emploi du terme «ἄγών» (combat) renvoyait à une confrontation, notamment dans les compétitions oratoires ou dans les débats. De plus, par «πόνος» (rude tâche), Porphyre insistait sur le fait que pratiquer l'abstinence était pour lui un exploit. Il suivait ainsi plusieurs platoniciens qui voyaient déjà la philosophie comme une activité de lutte⁵⁷⁴. C'est pourquoi il valorisait le caractère secret de la philosophie, caché au plus grand nombre, en s'intéressant aux énigmes et aux symboles, tout comme ses prédécesseurs. On voit dans le prologue de *La philosophie des oracles* cet intérêt pour la pratique du secret. Certes, il disait adresser cet ouvrage à un large public, mais cela ne l'empêchait pas de vouloir donner aux philosophes l'exclusivité sur l'interprétation des oracles. Ces dernières ne devaient pas être vulgarisées au profane, «car les dieux n'ont pas prophétisés clairement sur ces questions, mais ils se sont exprimés par énigmes» (οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερώς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων)⁵⁷⁵. Porphyre se donnait alors le rôle sacré de dévoiler les oracles⁵⁷⁶. Cette pratique du secret le valorisait comme seul à même de comprendre les oracles et leurs énigmes (αινίγματα), et il voulait «protéger» ce don⁵⁷⁷.

⁵⁷² Digeser, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁷³ Porphyre, *De l'abstinence*, I. 35.1, Διὸ πολλὸς μὲν ὁ ἀγὼν τούτων καθαρεῦσαι, πολλὸς δὲ ὁ πόνος ἀπαλλαγῆναι αὐτῶν τῆς μελέτης, καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν ἐκ τῆς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀναγκαίας συμπλοκῆς ἡμῖν παρούσης.

⁵⁷⁴ Johnson, *op. cit.*, p. 10. C'était le cas d'Alcinoos, vu au chapitre 1, selon lequel le bien était extrêmement difficile à atteindre. Pour Plotin, l'union mystique n'était possible uniquement par un travail philosophique pénible et solitaire. Athanassiadi, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁷⁵ Porphyre, *La philosophie des oracles*, I, I.

⁵⁷⁶ Busine, *loc. cit.*, 2004, p. 153.

⁵⁷⁷ Tout comme Jamblique, Porphyre a écrit une *Vie de Pythagore*, dans laquelle il mettait en valeur la pratique du secret chez les philosophes. Il y valorisait l'usage de symboles et d'énigmes qu'utilisaient les pythagoriciens, ce qui les rendaient selon lui semblables à des dieux. Voir Porphyre, *Vie de Pythagore*, I.

Porphyre faisait également preuve d'élitisme dans ses représentations ethniques. Certes, il se penchait sur plusieurs peuples qui pratiquaient l'abstinence et dont il admirait les mœurs pieuses, mais quelques groupes seulement parmi eux, des élites, pouvaient selon lui atteindre la sagesse⁵⁷⁸. Il prenait soin de distinguer, pour chacun de ces peuples, des castes qui menaient un mode de vie propre à leur *genos*, à leur groupe dont les individus étaient liés dès la naissance par des ancêtres communs⁵⁷⁹.

Comme chez bien des philosophes qui l'avaient précédé, la démonologie servait à Porphyre à séparer le philosophe du reste de la population. Si la théurgie et les cultes traditionnels servaient pour lui à chasser les démons malfaisants, les philosophes n'avaient nul besoin de ces pratiques inutiles, aux bienfaits seulement matériels⁵⁸⁰. Il considérait en effet le mode de vie philosophique comme supérieur à ces formes de purifications⁵⁸¹. Le sage n'était pas importuné par les mauvais démons, car ces derniers ne pouvaient pas hanter une âme pure et différente (ἀνόμοιος) de la leur⁵⁸². Ainsi, Porphyre plaçait le philosophe au-dessus des mortels et des mauvais démons. Les sages, et lui-même, ressemblaient à Dieu et à son entourage, car ils n'étaient pas affectés par les passions de l'âme⁵⁸³. Qu'entendait

3-6, 41, texte traduit et établi par Édouard des Places et Alain-Philippe Segonds, Paris, Belles lettres, 1982, 200 p.

⁵⁷⁸ Johnson, *op. cit.*, p. 298. En se penchant notamment sur les Indiens (IV, 17-18), les Perses (IV, 16), les Juifs (IV, 11-14) et les Égyptiens (IV, 6-10), il se consacrait uniquement à leurs élites, lesquelles avaient un statut en société qui ressemblait à celui des philosophes. Par exemple, parmi les Indiens, Porphyre montrait son admiration pour les Brahmanes (οἱ Βραχμᾶνες), qui appartenaient selon lui tous à une famille, qui transmettait l'héritage de la science du divin. Selon Porphyre, les Brahmanes étaient des philosophes qui bénéficiaient de plusieurs privilèges, comme le fait de ne pas être soumis au pouvoir royal et de ne pas payer d'impôts. Ils faisaient parties de la population que les Grecs désignaient par Gymnosophistes (οἱ γυμνοσοφιστές). Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 17, 1-4. À la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand, les Grecs ont attribué le nom gymnosophistes, littéralement «sages nus», à cette population indienne qui se consacrait à l'étude et à la prière en retrait de la société. Voir Bouffartigue et Patillon, *op. cit.*, p. 88. Philostrate évoque les Brahmanes, lorsqu'il raconte le voyage en Inde d'Apollonius de Tyane ainsi que sa rencontre avec le roi Phraotes. Voir Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, texte traduit et établi par Frederick Cornwallis Conybeare, Londres, William Heinemann, 1912, 591 p. À propos de cette biographie, voir Jaap-Jan Flinterman, *Power, Paideia and Pythagoreanism: Greek identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, Amsterdam, J. C. Gieben Publisher, 1995, 276 p.

⁵⁷⁹ Johnson, *op. cit.*, pp. 194-195.

⁵⁸⁰ Simmons, *op. cit.*, p. 214.

⁵⁸¹ Saint-Augustin, *La cité de Dieu*, X, XXVII

⁵⁸² Porphyre, *De l'abstinence*, II, 43, 1.

⁵⁸³ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 43, 3. «Car dans notre âme comme dans nos ressources extérieures, nous mettons tout en œuvre pour nous rendre semblables à Dieu et à son entourage» (ἀλλ' ἔκ τε ψυχῆς ἔκ τε τῶν ἐκτὸς πᾶσας σπουδὴν ποιούμεθα θεῷ μὲν καὶ τοῖς ἁμφ'). En employant la préposition «*amphis*», à cet entourage de Dieu, peut-être Porphyre faisait-il référence aux anges et aux bons démons.

Porphyre en parlant d' « entourage de Dieu »? Il est difficile de le dire. L'important est surtout de montrer que Porphyre prétendait ressembler aux êtres les plus supérieurs.

Les sages pouvaient, enfin, recevoir des conseils de la part des bons *daimones*:

Il existe de bons démons qui, par des songes, par des signes, ou par la voix, préviennent l'homme qui vit ainsi en serviteur de Dieu, pour lui indiquer l'issue des événements et les précautions à prendre⁵⁸⁴.

Ces avertissements ressemblaient particulièrement à ceux que Socrate avait reçus de son propre démon, dans l'*Apologie*⁵⁸⁵. Dans un autre passage du *De l'abstinence*, Porphyre précise que ces démons sont perceptibles par l'intellect et non par l'ouïe⁵⁸⁶. Les philosophes, qui purifiaient la partie intellectuelle de leur âme par leur mode de vie, étaient les seuls élus à pouvoir reconnaître ce signe démonique et être réellement heureux⁵⁸⁷.

Le même élitisme se lit dans la démonologie de Jamblique. Une minorité d'individus, au sein de laquelle il s'incluait, pratiquaient selon lui le rituel immatériel et pouvaient bénéficier de la puissance de l'intellect⁵⁸⁸. Il qualifiait ces âmes de noétiques, c'est-à-dire qu'elles étaient rationnelles et pouvaient connaître la loi incorporelle (ὁ θεσμός ασώματος) du fonctionnement de toute la théurgie⁵⁸⁹. Il insistait sur le fait que ces personnes étaient extrêmement rares, qu'elles pouvaient élever leur âme au-delà de la nature et également connaître le réel bonheur⁵⁹⁰. C'est en atteignant le sommet de cet art sacré que le théurge pouvait s'unir à l'Un⁵⁹¹. Tout comme Porphyre, il estimait ainsi être de ceux qui pouvaient s'assimiler à cet être suprême.

Dans ses développements sur le démon personnel, Jamblique en profitait aussi pour faire l'éloge du théurge. Le démon, disait-il, «gouverne les hommes jusqu'au moment où

⁵⁸⁴ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 53, 1. εἰσὶν οἱ τῷ οὕτω ζῶντι τῷ οἰκέτῃ τοῦ θεοῦ καὶ δι' ὀνειράτων καὶ συμβόλων καὶ δι' ὅττης ἀγαθοὶ δαίμονες προτρέχοντες καὶ μηνύσοντες τὸ ἀποβησόμενον καὶ ὁ ἀναγκαῖον φυλάσσειν. Dans ce passage, le mot «ὅττα», ancien terme poétique désignant une voix divine, est employé par Porphyre pour faire référence à un signe démonique «soufflé» à l'homme. Bouffartigue et Patillon, op. cit, p. 223.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 53, 2. Il se pourrait que ces démons soient en fait la présence démonique intérieure logée dans l'intellect. Voir également Porphyre, *Lettre à Anébon*, fr 89.

⁵⁸⁷ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr. 91.

⁵⁸⁸ Feichtinger, *loc. cit*, p. 128.

⁵⁸⁹ Jamblique, *De mysteriis*, V 18.

⁵⁹⁰ Feichtinger, *loc. cit*, pp. 128-129.

⁵⁹¹ Jamblique, *De mysteriis*, V 22.

nous sommes capables, grâce à la théurgie hiératique⁵⁹², d'établir un dieu comme chef et guide de notre âme»⁵⁹³. Autrement dit, lorsque le théurge parvenait à un niveau élevé dans le rituel, un dieu pouvait remplacer son *daimon*⁵⁹⁴. Une poignée d'individus pouvait ainsi être accompagnés d'une puissance divine supérieure à celle de tout le reste de la population⁵⁹⁵.

Jamblique estimait, tout comme Porphyre, que l'union à l'Un et le salut étaient des buts très difficiles à atteindre. Le théurge devait, par un effort extrême, élever son âme en passant du niveau matériel à celui de l'immatériel⁵⁹⁶. En ce sens, Jamblique n'était pas d'accord avec Porphyre sur l'idée de pouvoir s'évader de la nature, sans avoir d'abord franchi des étapes purificatoires du matériel. En effet, le retour de l'âme à son origine divine et l'atteinte du sommet de la théurgie n'étaient pas possibles si l'on avait échoué dans l'union aux *daimones* par les sacrifices sanglants⁵⁹⁷.

Jamblique veillait à ce qu'il ne soit possible à personne de participer aux rituels sans que le théurge en assure le fonctionnement⁵⁹⁸. C'est pourquoi, pour protéger ses idées du grand nombre, il a suivi Porphyre et plusieurs de ses prédécesseurs en adaptant la pratique du secret à la théurgie. Sceptique à l'idée de prononcer des noms étrangers dans le rituel, Porphyre a demandé à Jamblique si ces termes étaient simplement des artifices (τὰ τεχνάσματα) des théurges servant à donner l'impression d'un contact avec le divin⁵⁹⁹. Sans qu'on sache si ces mots « étrangers », qui ont fait l'objet d'attention au chapitre 2, étaient réellement des mots d'une autre langue que le grec ou bien des néologismes, leur emploi s'explique sans doute par la volonté des théurges de cacher au large public la signification des noms prononcés dans la théurgie⁶⁰⁰. Ces noms avaient selon lui non seulement un

⁵⁹² L'art hiératique constituait pour Jamblique le plus haut niveau de la théurgie, qui permettait d'élever l'âme au-delà de la nature et d'échapper au destin. Henri Dominique Saffrey. «Relecture de Jamblique, *De mysteriis*, VIII, chap. 1-5», *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2000, p. 74.

⁵⁹³ Jamblique, *De mysteriis*, IX 6. μέχρι τοσούτου κυβερνᾷ τοὺς ἀνθρώπους, ἕως ἂν διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας θεὸν ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς | ψυχῆς.

⁵⁹⁴ À cette étape de la théurgie, soit le démon se retirait simplement devant le dieu, soit il se mettait à son service. Jamblique, *De mysteriis*, IX 6.

⁵⁹⁵ Cette représentation de Jamblique renvoie à l'expérience de Plotin, racontée par Porphyre, du temple de l'Iséon. Voir Saffrey et Segonds, *op. cit.*, p. 339. Vu au chapitre 1, cet épisode montrait que Plotin n'avait pas pour guide un démon, mais bien un dieu. Porphyre, *Vie de Plotin*, 10.

⁵⁹⁶ Athanassiadi, *op. cit.*, 2006, p. 42.

⁵⁹⁷ Digeser, *op. cit.*, p. 115.

⁵⁹⁸ Liefferinge, *op. cit.*, 1999, p. 204.

⁵⁹⁹ Porphyre, *Lettre à Anébon*, Fr. 64.

⁶⁰⁰ Dans le *De mysteriis*, Jamblique ne cite aucun de ces noms «étrangers», dans le *De mysteriis*.

caractère divin (θεῖος) et symbolique (συμβολικὸς), mais également intellectif (νοερός)⁶⁰¹. Il se montrait séduit par les pratiques égyptiennes qui faisaient voir symboliquement des intellections secrètes (μυστικά) des dieux⁶⁰². Les théurges, bénéficiant de la puissance de l'intellect, étaient les seuls à même de comprendre les noms sacrés et les messages divins. Ces noms sacrés étaient inconnaisables chez les hommes, excepté les théurges, dont les êtres supérieurs avaient donné l'explication par les symboles⁶⁰³.

Les connaissances des pratiques religieuses égyptiennes permettaient à Jamblique de se présenter comme un prophète égyptien⁶⁰⁴. Dans les premières lignes de sa lettre à Anébon, il se réclamait en effet de l'héritage d'Hermès, se plaçant du côté des prêtres et des anciens, comme Platon et Pythagore, qui auraient selon lui suivi les enseignements des hiérogammates (scribes sacrés) et consacré leur sagesse à ce dieu égyptien⁶⁰⁵. S'il était fréquent chez les disciples, dans les milieux scolaires de son époque, de désirer ardemment succéder à son maître, Jamblique pour sa part revendiquait l'héritage spirituel d'un dieu. Par ailleurs, il se présentait comme un grand prêtre égyptien, sous le pseudonyme de «Maître Abammôn»⁶⁰⁶. Fût-elle fictive, cette appellation reflétait tout de même sa réelle quête de gloire intellectuelle et sacrée; il revendiquait une position au sommet de la hiérarchie hermétique⁶⁰⁷.

⁶⁰¹ Jamblique, *De mysteriis*, VII 4.

⁶⁰² Jamblique, *De mysteriis*, VII 1. Sur l'interprétation de Jamblique au sujet de la théologie égyptienne, notamment les écrits attribués à Hermès Trismégiste, voir Fowden, *op. cit.*, pp. 205-210. Outre la religion égyptienne, Jamblique, tout comme Porphyre, trouvait attrayant l'usage de symboles et d'énigmes dans le pythagorisme. Dans sa *Vie de Pythagore*, il présentait la pratique du secret chez les pythagoriciens, qui voulaient protéger leurs idées en les rendant incompréhensibles aux non-initiés. Voir Brisson et Segonds, *op. cit.*, XLIII.

⁶⁰³ Jamblique, *De mysteriis*, VII 4.

⁶⁰⁴ Athanassiadi, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁰⁵ Jamblique, *De mysteriis*, I 1.

⁶⁰⁶ Comme nous l'avons vu dans l'introduction, Jamblique disait porter ce nom égyptien. Il s'est dénommé ainsi après s'être fait donner par Porphyre, de manière fictive, le pseudonyme «Anébon», qui signifiait peut-être «Grand-est-son-maître». Porphyre aurait utilisé ce nom pour faire allusion à l'engouement de Jamblique envers la religion égyptienne et pour faire référence à Hermès Trismégiste, le trois fois grand. Voir Saffrey et Segonds, *op. cit.*, LXVII-LXVIII. Or, en le désignant ainsi, peut-être Porphyre voulait-il également se moquer de lui, en lui attribuant uniquement le statut de scribe de troisième classe sacerdotale. En réponse à Porphyre, Jamblique est allé plus loin dans la fiction égyptienne en changeant ce pseudonyme pour «Abammôn», prêtre de la première classe et également maître d'Anébon. Athanassiadi, *op. cit.*, 2006, p. 162. Le pseudonyme «Abammôn» signifiait peut-être «il-appartient-à-Amôn», ce qui aurait pu constituer le nom d'un grand prêtre. Voir Saffrey et Segonds, *op. cit.*, LXVII-LXVIII. Pour d'autres interprétations sur ce pseudonyme de Jamblique, voir Saffrey, «Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique», *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2000, pp. 39-48.

⁶⁰⁷ Athanassiadi, *op. cit.*, 2006, p. 162.

Les deux néoplatoniciens se proclamaient ainsi être des personnages exceptionnels, seuls capables, avec quelques rares élus, d'atteindre la béatitude et de s'unir au Dieu suprême par leur intellect, en élevant leur âme au-dessus du niveau matériel et des régions occupées par les démons. Fidèles à la tradition platonicienne, ils ont tous deux fait usage de leur démonologie pour se couvrir de gloire. Ces deux penseurs croyaient être de ceux qui détenaient en eux une puissance surnaturelle hors du commun. La pratique du secret était également pour eux un moyen de protéger les savoirs qu'ils disaient avoir acquis par tant d'efforts. Par ailleurs, leur engouement pour différentes pratiques religieuses orientales avait pour effet de consolider leur statut au sommet d'une hiérarchie, l'un en tant que philosophe et membre de l'élite, l'autre en tant que théurge, grand prêtre égyptien et représentant de la sagesse du dieu Hermès. Les deux philosophes, qui prétendaient reconforter l'âme de tous les hommes, ont surtout cherché à se poser dans l'Empire comme des figures d'autorité. C'est ce que nous allons montrer pour finir.

3. 3. Porphyre et Jamblique : des figures d'autorité publique dans l'Empire romain

Dans l'Antiquité tardive, même si les philosophes vivaient dans le milieu homogène de l'élite, il n'était pas rare de voir leur quête de gloire les conduire à jouer un rôle au-delà des cercles philosophiques, dans la sphère publique. Leur quête de sagesse pouvait se laisser distraire par des ambitions et tentations d'honneur telles que le fait d'exercer une influence sur la politique⁶⁰⁸. Tel fut le cas des néoplatoniciens⁶⁰⁹. Ils ont pu jouer un rôle politique indirect auprès de leurs contemporains⁶¹⁰. Reconnus à leur époque pour être capables de dominer les passions de l'âme et les forces surnaturelles, ces philosophes pouvaient avoir un grand pouvoir de persuasion, même auprès de la cour impériale, et jouer un rôle qui pouvait être dangereux⁶¹¹. Nous verrons que Porphyre et Jamblique ont montré cette ambition de devenir des figures publiques. Il sera question, d'une part, de leurs efforts pour revivifier les cultes traditionnels et, d'autre part, de leur opposition au christianisme.

⁶⁰⁸ Van den Berg, *loc. cit.*, p.111.

⁶⁰⁹ Dominic J. O'Meara, «Aspects of Political Philosophy in Iamblichus», Henry J. Blumenthal, dir. *The Divine Iamblichus*, Londres, Bristol Classical Press, 1993, p. 65.

⁶¹⁰ Van den Berg, *loc. cit.*, p. 112.

⁶¹¹ Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 66.

3. 3. 1 Redonner une vitalité aux cultes traditionnels

Porphyre et Jamblique étaient tous deux conscients que les cultes traditionnels étaient alors en crise, effet des différents bouleversements survenus dans l'Empire au III^e siècle. Le culte païen a souffert de la crise des finances des cités, qui toucha au premier le secteur de la construction et de l'entretien de temples, mais aussi l'approvisionnement en matériel pour les besoins du rituel et des fêtes religieuses, comme le montrent plusieurs sources archéologiques et littéraires⁶¹². Ces problèmes ont conduit, à plusieurs endroits dans l'Empire, à un certain déclin et une confusion dans les cultes païens⁶¹³. Cependant, cette baisse de vitalité dans les pratiques religieuses traditionnelles, telles que la diminution du nombre de prêtres, s'expliquait plus, en ce troisième siècle, par des problèmes financiers que par une réelle baisse de la foi païenne⁶¹⁴. Nous tenterons de montrer que, pour répondre à cette crise financière, Porphyre et Jamblique ont tenté de revivifier les rituels.

S'ils étaient témoins de la montée en popularité du christianisme dans l'Empire, ils baignaient également dans un monde conservateur que plusieurs à la cour impériale cherchaient à préserver. Porphyre proposait de revivifier les cultes traditionnels qui respectaient les structures politiques conventionnelles et faisaient la promotion des valeurs conservatrices⁶¹⁵. Les sacrifices sanglants devaient être pratiqués conformément aux lois de la cité⁶¹⁶. Comme plusieurs platoniciens, Porphyre défendait les cultes civiques, mais il allait plus loin qu'eux en ajoutant qu'ils étaient indispensables au maintien de l'ordre et de l'État⁶¹⁷. Il a également introduit sa démonologie dans sa défense du paganisme en affirmant que le sacrifice sanglant était un mal nécessaire pour les cités, dans la mesure où cette pratique faisait éloigner les mauvais démons, ce qui permettait aux populations d'éviter des catastrophes⁶¹⁸. Dans une lettre ouverte qu'il adressa vers la fin de sa vie à sa femme Marcella, à laquelle il donnait des conseils à suivre pendant qu'il était en voyage, Porphyre

⁶¹² Simmons, *op. cit.*, p. 188.

⁶¹³ Liefferinge, *loc. cit.*, 1994, p. 207. En se penchant sur Hérakléopolis en Égypte, Roger S. Bagnall constate, au troisième siècle, une grande baisse dans le nombre de papyri liés au culte païen ainsi qu'un appui impérial moins important dans le financement de la construction et de la rénovation de temples. Voir Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 261-268.

⁶¹⁴ Simmons, *op. cit.*, p. 188.

⁶¹⁵ Berchman, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁶¹⁶ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 33. 1.

⁶¹⁷ Andrew Smith, *Plotinus, Porphyry and Iamblichus: philosophy and religion in Neoplatonism*, Farnham, Ashgate Variorum, 2011, pp. 8-9.

⁶¹⁸ Andre Nance, «Porphyry: The Man and His Demons», *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, Vol. 2, 2002, p. 51.

exhortait ses contemporains à suivre les cultes traditionnels⁶¹⁹. Selon lui, son épouse ne devait pas négliger les cultes de la cité, les sacrifices sanglants, car, autrement, cela laisserait en elle une place pour les démons malfaisants⁶²⁰. Il y insistait également sur l'importance de préserver les anciennes pratiques religieuses : «Voici en effet le plus grand fruit de la piété : honorer la divinité selon les traditions ancestrales» (Οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας, τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ πατρία)⁶²¹. Il montrait ainsi son ambition d'exercer une influence sur ses contemporains en invitant les lecteurs à respecter la tradition. Cela étant, ces lecteurs devaient être surtout des membres de l'élite, car le peuple n'avait probablement pas accès à cette lettre de Porphyre.

Jamblique était tout aussi conservateur à l'égard des cultes civiques; il était même un tenace défenseur de la religion officielle⁶²². Dans le *De mysteriis*, Jamblique s'efforçait de revivifier les cultes traditionnels, par la théurgie et les pratiques religieuses égyptiennes⁶²³. En affirmant que la théurgie servait à nous maintenir à notre rang naturel (ἡ τάξις φύσις), que chaque homme avait sa fonction précise selon sa «classe», d'après son statut en société, Jamblique légitimait les conventions des cultes civiques grecs, qui étaient très hiérarchisés⁶²⁴.

Le philosophe de Chalcis revivifiait également les cultes traditionnels en leur attribuant une référence sacrée orientale : les *Oracles chaldaïques*⁶²⁵. Il présentait ce texte sacré en tant qu'autorité païenne à laquelle il était particulièrement lié⁶²⁶. Jamblique a sans

⁶¹⁹ Porphyre aurait également écrit à sa femme pour répondre à ses questions sur les raisons de son départ. Avec le ton qu'il utilise dans cette lettre, il ne devait forcément pas s'adresser uniquement à son épouse, mais également à un large public. Voir Hélène Whittaker. «The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella», *Symbolae Osloenses*, 76, 2010, pp. 150-153. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette lettre et les motifs de ce départ.

⁶²⁰ Proctor, *loc. cit.*, p. 437.

⁶²¹ Porphyre, *Lettre à Marcella*. Texte établi et traduit par Édouard des Places et Alain-Philippe Segonds, Paris, Belles lettres, 1982, 200 p.

⁶²² Timotin, *op. cit.*, 2011, p. 216.

⁶²³ Liefferinge, *loc. cit.*, 1994, p. 209.

⁶²⁴ Dans l'Athènes classique, on sacrifiait selon son rang. Dans sa communauté sacrificielle, les prêtres et les magistrats offraient aux dieux les plus importantes parties de l'animal et distribuaient aux autres citoyens les restes de la victime. Quant aux femmes, aux enfants et aux esclaves, leur rôle dans le sacrifice était beaucoup plus marginal. Voir Nancy A. Evans, «Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries», *Numen*, vol. 49, no. 3, 2002, p. 246-247.

⁶²⁵ Liefferinge, *loc. cit.*, p. 217.

⁶²⁶ Athanassiadi, «Apamea and the Chaldean Oracles: A holy city and a holy book», *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, p. 131.

doute enseigné près du temple de Bel⁶²⁷ où était professé le contenu des *Oracles*⁶²⁸. Jamblique a d'ailleurs pu être attiré par Apamée, pour tirer des oracles le prestige que lui conféraient leur lecture et leur révélation⁶²⁹. «Très divin» (θειότατος), telle était la renommée que lui donnaient ses disciples, selon Eunape⁶³⁰. Cependant, dans les faits, Jamblique devait toucher uniquement l'élite dans son programme de la théurgie. S'il prétendait que chacun avait son rôle à jouer dans la théurgie, nous n'avons trouvé aucune source qui prouverait la participation des hommes du peuple au sein de ce rituel. Eunape affirmait qu'une «foule» (ἡ πληθύς)⁶³¹ de disciples suivait les enseignements de Jamblique, mais tous ces individus ne devaient être que des élites qui étaient aisés financièrement. Eunape utilise le terme «ἐταίροι» (compagnons)⁶³², pour désigner ceux avec qui Jamblique accomplissait les sacrifices, ce qui signifie que les individus participant à ce rituel faisaient essentiellement tous partie de l'entourage du néoplatonicien. Quoi qu'il en soit, s'appuyant sur cette littérature sacrée, Jamblique a ainsi à la fois renouvelé le platonisme et les cultes traditionnels. Ce chemin lui a permis d'atteindre, comme ses ancêtres, une notoriété dans l'Empire.

En somme, alors que plusieurs problèmes ébranlaient les pratiques religieuses traditionnelles, Porphyre et Jamblique ont répondu aux attentes de leurs contemporains en proposant de revivifier les cultes païens, bien que, concrètement, ils aient surtout touché l'élite. En renouvelant les rituels et en s'appuyant, pour Jamblique, sur un texte sacré, les

⁶²⁷ Bel – ou Baal qui signifiait «seigneur» dans les langues sémitiques – était un dieu d'origine babylonienne, Bel-Mardouk, qui aurait séduit les prophètes chaldéens par son caractère ancien. Deux temples de Bel existaient dans l'Empire, l'un à Palmyre, l'autre à Apamée. Le temple d'Apamée était un centre oraculaire célèbre de l'Antiquité, que l'empereur Septime Sévère avait d'ailleurs visité à deux reprises pour consulter ce dieu. Julien le Chaldéen, lequel aurait été le père de Julien le Théurge, possiblement l'auteur des *Oracles*, était peut-être membre d'une caste qui occupait un rôle important dans ce temple. Voir Athanassiadi, *op. cit.*, 2005, pp. 122-123, 130.

⁶²⁸ Saffrey et Segonds, *op. cit.*, XLI. Un autel, de Vaison-la-Romaine en Provence, contient une dédicace intéressante : «À Bèl, gouverneur de la Fortune, Sextus a dédié un autel, se souvenant des oracles qui se trouvent à Apamée» (Εἰ θυνηρι τύχης βήλω Σέξτος θέτο βωμὸν τῶν ἐν Ἀπαμείᾳ μνησάμενος λογίων, *IG XIV* 2482. L'autel se trouve aujourd'hui au Musée des Antiquités Nationales, à Saint-Germain-en-Laye (MAN 11058). Ces «oracles» (τὰ λόγια) devaient faire allusion aux *Oracles chaldaïques*. L'association dans cette inscription, entre le dieu Bel, Apamée et les *Oracles*, pourrait même signifier que le temple de Bel d'Apamée ait constitué en fait le lieu où était entreposé ce fameux texte sacré. Sextus était un membre illustre de l'élite, sans doute le père d'Élagabal, grand prêtre du Soleil à Émèse et empereur romain. Voir Athanassiadi, *op. cit.*, 2006, pp. 59, 130-131.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 7.

⁶³¹ Eunapes de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 22.

⁶³² Eunapes de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 6.

deux philosophes ont sans doute cherché à s'opposer à la montée en popularité du christianisme. Dans la prochaine partie, nous tenterons de montrer que les deux néoplatoniciens ont fait de leur doctrine du salut et de leur démonologie un outil pour s'opposer à cette nouvelle religion.

3. 3. 2 Théories sur le salut et démonologie comme oppositions à l'ascension du christianisme

La période entre 260 et 300 apr. J.-C. fut propice à l'expansion de l'influence chrétienne dans plusieurs couches de la société, si bien que plusieurs membres de l'administration romaine se convertirent à la religion chrétienne. Ce développement de l'Église, conjugué aux différents problèmes qui touchaient les cultes traditionnels, inquiéta les autorités impériales⁶³³. Cette nouvelle religion représentait une menace pour la paix dans l'Empire; elle compromettait l'ordre en remplaçant les religions plus anciennes⁶³⁴. Après la persécution générale de Dèce en 250-252 apr. J.-C., l'empereur Dioclétien et les tétrarques, qui avaient restauré l'Empire territorial, voulurent conforter son unité religieuse autour des cultes traditionnels. Par la conférence de Nicomédie, aux noms des quatre empereurs de la Tétrarchie, Dioclétien, Maximien, Galère et Constance Chlore, quatre édits furent alors proclamés pour persécuter les chrétiens⁶³⁵. Les plus sévères de ces mesures ordonnaient la destruction des églises et des écritures chrétiennes et ordonnaient le fait de pratiquer le sacrifice sous peine d'emprisonnement ou d'exécution⁶³⁶. De leur vivant, Porphyre et Jamblique ont assisté à cette grande persécution des chrétiens et ont peut-être influencé par leurs écrits l'opposition au christianisme⁶³⁷. Cela étant, alors que les attaques de Jamblique contre le christianisme étaient implicites ou peu nombreuses, Porphyre se présentait comme un farouche adversaire des chrétiens.

Jamblique devait être conscient que le désordre qui régnait dans les pratiques religieuses traditionnelles avait par le fait même donné une sorte d'impulsion au

⁶³³ Simmons, *op. cit.*, p. 195.

⁶³⁴ Zambon, *op. cit.*, p. 248.

⁶³⁵ Il semblerait que Dioclétien s'opposait initialement à la persécution des chrétiens, et que Galère se montrait plus favorable à cette mesure. Outre le fait que le christianisme pouvait nuire à la stabilité dans l'Empire, d'autres éléments importants ont conduit les empereurs à proclamer ces édits, notamment une pression venue du milieu d'Antioche. Voir Smith, *op. cit.*, 2011, p. 33.

⁶³⁶ Simmons, *op. cit.*, p. 193.

⁶³⁷ Clark, *op. cit.*, p. 30.

christianisme⁶³⁸. Quelques éléments de sa pensée semblent faire allusion à une certaine volonté de s'opposer aux chrétiens. Dans sa *Vie de Pythagore*, peut-être Jamblique voulait-il présenter ce philosophe comme le plus grand rival païen du Christ, tout en faisant l'éloge des pratiques religieuses traditionnelles opposées au mode de vie chrétien. Il ne le présentait pas seulement comme un sage qui s'était instruit des enseignements sacrés de l'Égypte, mais également comme un prophète⁶³⁹. Ce personnage était pour Jamblique le Christ des Païens, ce messager des bonnes nouvelles qui était descendu sur terre pour sauver l'humanité⁶⁴⁰.

Dans un passage de l'œuvre *De mysteriis*, Jamblique fait précisément référence aux chrétiens, tout en présentant sa vision des mauvais *daimones*, pour répondre de façon provocante à Porphyre qui critiquait la pratique de divination :

C'est donc en vain que tu introduis l'opinion venant des athées [*scil.* les chrétiens] puisqu'ils pensent que toute la divination est accomplie par le mauvais démon: en effet, il ne convient pas de les faire intervenir dans les discussions de théologie, car ces gens-là sont à la fois sans instruction touchant le discernement du vrai et du faux, étant depuis le début élevés dans les ténèbres, et absolument incapables de reconnaître les principes d'où ils résultent⁶⁴¹.

En un mot, Jamblique ne cachait pas son mépris envers les chrétiens, en prétendant qu'ils étaient incultes en matière de théologie. Il défendait la pratique païenne de la divination, non seulement en se moquant de Porphyre, mais également en montrant que les chrétiens avaient tort de lier cette pratique païenne au mauvais démon. Ce passage de Jamblique, le seul qui semblait faire directement référence aux chrétiens dans le *De mysteriis*, nous indique que le néoplatonicien préférait garder un silence méprisant à leur endroit en raison de leur ignorance, comme s'il ne valait pas la peine de leur accorder une attention⁶⁴². En cela, on peut déceler chez Jamblique une volonté de s'opposer à la religion chrétienne.

Porphyre, quant à lui, peut fort bien être considéré comme le philosophe le plus anti-chrétien de son temps. Il était très méfiant à l'endroit de cette nouvelle religion à laquelle il reprochait son caractère désordonné et subversif par rapport aux organisations cultuelles

⁶³⁸ Liefferinge, *loc. cit.*, 1994, p. 207.

⁶³⁹ Clark, *op. cit.*, pp. 32, 44.

⁶⁴⁰ Athanassiadi, *op. cit.*, 2006, p. 163.

⁶⁴¹ Jamblique, *De mysteriis*, III, 31. Μάτην οὖν ἐπεισάγεις τὴν ἀπὸ τῶν ἀθέων δόξαν, ὡς ἄρα τὴν πᾶσαν μαντείαν ἀπὸ τοῦ πονηροῦ δαίμονος ἡγοῦνται ἐπιτελεῖσθαι· οὔτε γὰρ ἄξιον αὐτῶν μνημονεύειν ἐν ταῖς περὶ θεῶν ἐπιστάσεσι, καὶ ἅμα ἀμαθεῖς εἰσιν οὗτοι τῆς τοῦ ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς διακρίσεως διὰ τὸ ἐν σκότῳ τὴν ἀρχὴν τεφράσθαι, τάς τε ἀρχάς, ἀφ' ὧν παραγίγνονται ταῦτα, οὐδέποτε δύνανται διαγιγνώσκειν.

⁶⁴² Liefferinge, *loc. cit.*, 1994, p. 207.

traditionnelles qui respectaient les conventions des cités⁶⁴³. En cela, le christianisme constituait pour lui un danger pour les cités et l'Empire⁶⁴⁴. Non seulement son aversion pour cette nouvelle religion ressort souvent dans ses oeuvres, mais il a même écrit un texte qui leur était exclusivement consacré, l'œuvre *Contre les chrétiens*⁶⁴⁵, publiée peu d'années avant la grande persécution chrétienne, vers 300 apr. J.-C.⁶⁴⁶. Cela étant, en 270 apr. J.-C. environ, après son passage à l'école de Plotin, Porphyre semblait déjà montrer une opposition à l'endroit des chrétiens. Les mauvais démons pouvaient selon lui se nourrir de l'irréflexion de certains philosophes, parmi lesquels se trouvait sans doute le chrétien Origène⁶⁴⁷. Alors que la démonologie d'Origène a exercé une influence sur la pensée de Porphyre, il semblerait que ce dernier ait également cherché à occulter ce philosophe, comme s'il voulait s'en détacher. Ce comportement de Porphyre allait de pair avec l'attitude de plusieurs hellènes de l'époque qui, de plus en plus conscients des affinités qu'ils partageaient avec certaines idées chrétiennes, voulaient à la fois se montrer supérieurs à eux et se distancer du christianisme⁶⁴⁸. La connaissance méticuleuse de Porphyre au sujet de la Bible lui a permis de devenir un adversaire redoutable du christianisme⁶⁴⁹. Deux ans après avoir publié *Contre les chrétiens*, Porphyre atteignait une notoriété dans tout l'Empire⁶⁵⁰. De même que les membres des cercles philosophiques gagnaient souvent une réputation au sein de leur groupe en intervenant dans des disputes, de même le querelleur Porphyre est devenu célèbre dans l'Empire en entrant en conflit contre les chrétiens.

Porphyre pourrait même avoir joué un rôle dans l'opposition au christianisme en donnant des conseils à l'Empereur Dioclétien. Ce dernier en effet aurait invité le célèbre adversaire des chrétiens au conseil impériale de Nicomédie, si l'on en croit deux textes contemporains⁶⁵¹. Un passage de la *Lettre à Marcella*, œuvre qu'il écrivit probablement en 303 apr. J.-C. – quelques années avant sa mort –, nous dit pourquoi il avait quitté son

⁶⁴³ Zambon, *op. cit.*, p. 241.

⁶⁴⁴ Berchman, *op. cit.*, p. 2.

⁶⁴⁵ Porphyre, *Contre les chrétiens*, texte traduit et établi par Robert M. Berchman, Boston, Brill, 2005, 242 p.

⁶⁴⁶ Cette œuvre de Porphyre attaquait la doctrine chrétienne du salut, en se penchant notamment sur des concepts tels que la crucifixion, la résurrection du Christ et de la chaire, la providence, etc. Voir Simmons, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁴⁷ Porphyre, *De l'abstinence*, II, 40. Voir Bouffartigue et Patillon, *op. cit.*, p. 218.

⁶⁴⁸ Proctor, *loc. cit.*, pp. 427-429.

⁶⁴⁹ Smith, *op. cit.*, 2011, p. 38.

⁶⁵⁰ Simmons, *op. cit.*, p. 32. Dans plusieurs écoles était enseigné le contenu de cette œuvre, jusqu'à la mort de Galère, en 311 apr. J.-C. Voir Berchman, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁵¹ Simmons, *op. cit.*, p. 32.

épouse⁶⁵². Il était parti en voyage pour répondre à un «besoin des Hellènes» qui était «pressant» (καλούσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας)⁶⁵³, et également exprimé par les dieux⁶⁵⁴. Ce passage fait peut-être allusion aux craintes partagées par les « Hellènes » – c'est-à-dire les tenants des religions traditionnelles – à l'égard de la popularité grandissante des Chrétiens⁶⁵⁵. L'intention de Porphyre, en écrivant cette lettre ouverte à son épouse, était peut-être de dissuader le public de se convertir au christianisme⁶⁵⁶, ce qui peut également nous amener à penser que cette situation «pressante» serait liée à la persécution des chrétiens. Par ailleurs, si de nombreuses et longues délibérations ont précédé la proclamation des édits contre les chrétiens, et si les principaux défenseurs des religions traditionnelles sont intervenus dans ces discussions, ce «besoin des Hellènes» était peut-être la demande de conseils que Porphyre devait donner à la conférence de Nicomédie⁶⁵⁷. Ce passage demeure certes vague, mais une phrase de Lactance (250-325), rhéteur et philosophe chrétien, vient appuyer notre hypothèse sur cette implication de Porphyre dans la persécution chrétienne. Selon Lactance, un certain philosophe, l'auteur de trois ouvrages contre les chrétiens, avait dîné au palais de Nicomédie avant le déclenchement de la persécution chrétienne⁶⁵⁸. Ce philosophe anonyme pourrait bien être Porphyre, farouche opposant des chrétiens⁶⁵⁹.

C'est peut-être à l'aube de la persécution des chrétiens, vers 302-303 apr. J.-C., que Porphyre a publié *La philosophie des oracles*, œuvre qui met non seulement en valeur la pratique païenne des sacrifices sanglants, et dans laquelle il profite aussi pour s'opposer à la religion chrétienne. Ainsi, le fait de montrer dans cette œuvre une voie vers le salut plus accessible, par le biais du rituel, serait lié à son rôle d'adversaire des chrétiens⁶⁶⁰. Alors qu'il critiquait différents concepts du christianisme dans l'œuvre *Contre les chrétiens*, il est allé

⁶⁵² Des Places et Segonds, *op. cit.*, 1982, p.89.

⁶⁵³ Porphyre, *Lettre à Marcella*, 4.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ Des Places et Segonds, *op. cit.*, 1982, p. 157. Voir aussi Whittaker, *loc. cit.*, p. 157.

⁶⁵⁶ Dans cette lettre, Porphyre s'adressait non seulement à sa femme, mais également, semble-t-il, à plusieurs veuves qui trouvaient attrayantes la religion chrétienne. À partir du deuxième siècle, plusieurs d'entre elles jouèrent un rôle important au sein de l'Église. La *Lettre à Marcella* avait peut-être pour objectif de persuader ces veuves de demeurer fidèles aux cultes traditionnels et de les exhorter à refuser la foi chrétienne. *Ibid.*, p. 150 et p.162.

⁶⁵⁷ Des Places et Segonds, *op. cit.*, 1982, p. 157.

⁶⁵⁸ Lactance, *Divinae institutiones*, V, 2, 3-4, texte établi et traduit par Antony Bowen et Peter Garnsey, Liverpool, LivUP, «Translated Texts for Historians», 40, 2003.

⁶⁵⁹ Simmons, *op. cit.*, p. 64. Digeser partage également cette interprétation. Voir Digeser, «Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration», *The Journal of Roman Studies*, Vol. 88, 1998, pp. 129-146

⁶⁶⁰ Simmons, *op. cit.*, p. 38.

plus loin dans la *Philosophie des Oracles* en justifiant philosophiquement le recours à la persécution⁶⁶¹. Certes, Porphyre considérait Jésus comme un prophète immortel que les dieux voyaient comme très pieux. Mais les chrétiens pour leur part, enfoncés selon lui dans l'erreur et remplis de souillure, étaient détestés des dieux, car ils vénéraient uniquement le Christ⁶⁶². Ces idées de Porphyre ont été peut-être exposées comme arguments à la conférence de Nicomédie pour persuader la cour impériale de persécuter les chrétiens⁶⁶³.

La pensée démonologique de Porphyre est au cœur de la justification de la persécution anti-chrétienne : le sacrifice sanglant était en effet considéré comme nécessaire pour apaiser les démons malfaisants et maintenir ainsi une stabilité au sein des cités. Les chrétiens, lesquels n'adoptaient pas cette pratique, étaient l'obstacle à cet ordre impérial⁶⁶⁴. De plus, les chrétiens honoraient et attiraient selon lui les mauvais démons, car ils ignoraient les dieux et étaient impies⁶⁶⁵. Il est possible que ces visions des démons et des sacrifices aient servi à Dioclétien pour justifier la persécution chrétienne⁶⁶⁶.

En somme, Porphyre et Jamblique ont tous deux contribué, à leur façon, à l'opposition au christianisme, cette nouvelle religion qui menaçait les cultes traditionnels, et, par-là, une certaine idée du monde civique. Or, tandis que les attaques de Jamblique à l'endroit des chrétiens furent rares ou implicites, celles de Porphyre furent bien plus nombreuses et visibles dans sa doctrine du salut et sa démonologie. Jamblique faisait surtout l'éloge de Pythagore, sorte de prophète et rival du Christ. De surcroît, puisque les chrétiens étaient selon lui incultes en matière de théologie, en associant toute la divination aux mauvais démons, il considérait comme inutile le fait de parler d'eux et de leurs doctrines, ce qui explique pourquoi ses critiques contre eux étaient rares. L'antichristianisme de Porphyre, beaucoup plus virulent, lui a permis pour sa part de se hausser au rang de figure publique écoutée du pouvoir et d'opposer à la pensée chrétienne une philosophie du salut, hiérarchisée selon les statuts sociaux de chacun.

⁶⁶¹ Digeser, *loc. cit.*, 1998, p. 146.

⁶⁶² Porphyre, *La philosophie des oracles*, III, 3.

⁶⁶³ Digeser, *loc. cit.*, 1998, p. 145.

⁶⁶⁴ Nance, *loc. cit.*, p. 44.

⁶⁶⁵ Porphyre, *La philosophie des oracles*, III, 5.

⁶⁶⁶ Nance, *loc. cit.*, pp. 49-51.

Conclusions

Ce chapitre a montré, nous l'espérons, que Porphyre et Jamblique n'ont pas fait preuve de sincérité en proposant leur doctrine du salut universel. Le fait d'offrir au peuple une purification plus accessible par le rituel, dans leurs théories sur l'âme et la démonologie, était surtout un moyen pour atteindre une notoriété dans l'Empire romain. Leur bienveillance envers le peuple avait de nombreuses limites qui s'expliquaient particulièrement par les influences qu'ils accueillaient des mentalités aristocratiques de leur milieu philosophique, où régnait une culture de compétition qui valorisait la recherche de la gloire.

Dans leur doctrine du salut et leur vision des *daimones*, ils montraient particulièrement leur mépris aristocratique envers le peuple et la distance qu'ils voulaient établir avec celui-ci. Pour les deux philosophes, tous les individus n'avaient pas les mêmes mérites quant à la possibilité de sauver leur âme, ce qui les conduisait à diviser toute la population en «classes», selon le moyen dont disposaient les individus pour se purifier et leurs aptitudes à trouver le salut. Ils partageaient l'idée que le peuple, dont l'âme ne pouvait ni s'élever au-delà du niveau matériel ni s'unir à des êtres supérieurs aux *daimones*, pouvait uniquement trouver partiellement le salut. Leur recherche de gloire intellectuelle s'exprimait grandement dans leurs théories sur l'âme et les démons dans lesquelles ils explicitaient leur désir de se donner une aura, attitude fidèle à la tradition platonicienne. Ils prétendaient avoir acquis ces bienfaits par un dur labeur. C'est pourquoi, tout comme leurs prédécesseurs, ils valorisaient la pratique du secret, laquelle reprenait en fait l'attitude, prônée dans leur milieu scolaire, de maintenir le peuple à distance des fruits de la philosophie. Les néoplatoniciens voulaient également conforter leur position au sommet de la hiérarchie en s'appuyant sur des croyances religieuses orientales. Alors que Porphyre montrait des affinités avec les philosophes de l'élite et plusieurs castes orientales, Jamblique prétendait être comme une sorte de prophète égyptien.

Nous avons ensuite exploré une dernière piste qui, nous l'espérons, permet de comprendre davantage l'intention qui se cache derrière le fait d'intégrer le rituel à leurs théories sur l'âme et les démons. Porphyre et Jamblique étaient conscients que les cultes traditionnels rencontraient des difficultés à leur époque et que cette confusion contribuait par le fait même à la montée en popularité du christianisme. En réaction à ce phénomène, ils ont voulu étendre leur influence au-delà des cercles philosophiques, en proposant au peuple le

rituel, une forme de purification plus accessible adressée à ceux qui n'avaient pas le privilège de philosopher, pour ainsi revivifier les cultes traditionnels. En ayant notamment recours à sa démonologie, Porphyre validait la pratique de sacrifice sanglant et les cultes officiels qui permettaient selon lui de maintenir l'ordre dans l'Empire. Quant à Jamblique, il légitimait la structure hiérarchique des cultes officiels et proposait aux tenants des religions traditionnelles une littérature sacrée, *les Oracles chaldaïques*, texte qui se trouvait peut-être même dans le temple d'Apamée où il enseignait. C'était au détriment des chrétiens qu'ils proposaient de donner un nouvel élan aux cultes traditionnels. Chacun à sa manière, ils ont contribué, par leur démonologie, à la persécution chrétienne, bien que les attaques de Porphyre à l'endroit du christianisme aient été plus directes et fréquentes. Il se peut même que la démonologie de Porphyre et sa *Philosophie des oracles* aient servi aux autorités impériales à jeter les bases de la persécution chrétienne.

Porphyre et Jamblique ont donc fait preuve d'un certain opportunisme en contexte de crises et de transformations religieuses dans l'Empire romain. Il s'avère qu'ils cherchaient moins à reconforter l'âme des hommes qu'à assouvir leurs ambitions personnelles liées à la gloire, alors que le besoin d'une aide spirituelle se faisait particulièrement sentir dans l'Empire.

La conclusion finale

Ce mémoire a porté sur le développement de la démonologie grecque depuis Platon jusqu'aux premiers néoplatoniciens du III^e siècle apr. J.-C. Après avoir exploré les différentes facettes de la démonologie platonicienne depuis Platon, nous nous sommes penchés de façon plus approfondie sur les néoplatoniciens Porphyre et Jamblique, des philosophes qui ont vécu lors d'une période de transformations religieuses dans l'Empire romain. Notre but était de comparer la façon dont les deux philosophes, qui se sont opposés au tournant du IV^e siècle dans un débat important en se proclamant successeurs de l'héritage spirituel du platonisme, dans la *Lettre à Anébon* et le *De mysteriis*, faisaient des démons des guides du salut de l'âme. Nous avons voulu montrer Porphyre et Jamblique ont incorporé la tradition démonologique complexe qui les avait précédés, en la combinant avec les croyances de leur milieu natal d'Orient. Ils ont présenté les démons comme des intermédiaires entre les hommes et les dieux qui formaient une société hétérogène de puissances surnaturelles très variées capables d'expliquer différents problèmes dans le monde ici-bas. La tradition démonologique a été pour les deux philosophes un moyen d'offrir aux hommes une voie de salut. Tout au long du mémoire, nous avons présenté notre argumentaire pour démontrer que Porphyre et Jamblique ont proposé leur démonologie dans leur doctrine du salut universel, et ce, en vue de gagner en notoriété dans l'Empire.

Il a d'abord fallu tracer l'évolution de la démonologie de Platon à Plotin, pour mieux comprendre les influences à partir desquelles Porphyre et Jamblique ont construit leurs théories sur les démons. Platon pensait que les bons démons conduisaient le sage vers la vie bonne ; ils lui conféraient ainsi une aura et une légitimité. La démonologie permettait également à Platon d'enraciner la philosophie dans les pratiques religieuses, en assignant au démon une fonction de communicateur entre les hommes et les dieux au sein des cultes. C'est sur ces bases que les platoniciens ont pu élaborer la démonologie, en cherchant à systématiser les différentes figures des démons que Platon présentait dans ses œuvres, en précisant de plus en plus leur nature et leurs rôles. Si les premiers platoniciens situaient les démons près de la lune, plus on avance dans l'Antiquité, plus les philosophes se sont efforcés de rapprocher les *daimones* susceptibles de venir en aide aux hommes, près de la terre. Peu à peu, les démons et leurs manifestations sont décrits avec davantage de précision, pour en faire une réalité tangible. Sous le médio-platonisme, la démonologie se complexifie plus encore, les démons,

bons ou mauvais, intervenant dans des domaines variés. À cet effet, les platoniciens différencièrent les types de démons, bienfaisants et malfaisants, et ils leur attribuèrent maintes fonctions.

Si les philosophes ont attribué plusieurs caractéristiques aux démons, c'était entre autres afin de pouvoir leur attribuer une fonction à la fois spirituelle et religieuse. Les philosophes se présentaient ainsi en tant qu'interprètes des cultes traditionnels qui pouvaient approuver ou désapprouver les pratiques religieuses. Les platoniciens ont défendu les pratiques religieuses du peuple dans leur démonologie, tout en gardant des réserves à son endroit, en critiquant ses comportements religieux. Leurs propos au sujet des *daimones* laissaient transparaître quels individus étaient selon eux méritants et lesquels ne l'étaient pas, ce qui dénotait le mépris qu'ils avaient à l'endroit du peuple, au profit du philosophe qui se voyait accorder une aura. Cet élitisme, une constante dans toute la tradition platonicienne, se voyait également dans l'attitude des philosophes à valoriser la pratique du secret, à vouloir rendre inaccessible aux non-initiés les fruits de la philosophie.

Alors que la philosophie se présentait comme un remède pour l'âme réservé à l'élite, les platoniciens des II^e et III^e siècles furent témoins de la diffusion dans l'Empire de plusieurs traditions spirituelles et religieuses locales, qui proposaient des révélations et des rituels pour offrir le salut de façon concrète et accessible. Le platonisme a alors absorbé dans la démonologie des éléments venus de l'Orient, notamment le texte sacré des *Oracles chaldaïques*. Cette intégration de croyances orientales dans la démonologie annonçait par-là les développements du néoplatonisme.

C'est dans ce contexte de diffusion dans l'Empire de plusieurs croyances orientales, qu'ont vécu Porphyre et Jamblique. Ils ont assisté à l'expansion des religions du salut qui proposaient de reconforter l'âme d'un large public, en période de crises dans l'Empire romain. Nous avons montré, dans le deuxième chapitre, que Porphyre et Jamblique ont répondu aux attentes de leurs contemporains en usant de la démonologie pour offrir le salut universel. Dans ces circonstances, beaucoup d'individus furent préoccupés par le sort de leur âme, et les démons, ancrés dans les croyances populaires, leur apparaissaient comme des sauveurs spirituels. C'est ce même contexte qui explique la popularité des pratiques oraculaires et la progression des religions offrant le salut universel, comme le christianisme ou d'autres courants religieux.

Après avoir présenté ce développement spirituel important du début de l'Antiquité tardive, nous avons étudié les milieux d'origine et scolaire de Porphyre et Jamblique, marqués par l'expansion des différentes religions du salut qui se sont développées dans ce contexte de mutations profondes au sein de l'Empire. Ils étaient tous deux issus d'une région orientale cosmopolite où circulaient des croyances des religions ritualisées, ce qui a pu, dès leur jeunesse, exercer sur eux diverses influences. Tout au long de leur vie, ils ont fréquenté différents cercles philosophiques, dans lesquels les intellectuels de confessions variées échangeaient leurs idées et s'influençaient mutuellement. Dans ces milieux scolaires, ils ont été en contact avec des individus qui se souciaient particulièrement du salut de l'âme. Nous avons entre autres avancé l'hypothèse selon laquelle Porphyre a fréquenté le philosophe et chrétien Origène, à Césarée, qui a pu lui faire connaître sa démonologie élaborée, l'exégèse de la Bible et des idées liées au salut universel. Une fois à Rome, à l'école de Plotin, en plus d'avoir été en contact avec des chrétiens et des gnostiques, il a fréquenté Amélius qui a pu lui faire connaître les *Oracles chaldaïques*, révélation du rituel théurgique. Les connaissances de ce texte sacré ont dû également se transmettre à Jamblique, lorsque celui-ci se trouvait à Apamée. Ces rencontres diversifiées ont favorisé la circulation des idées au sujet du salut universel. Ainsi, bien que les deux néoplatoniciens, ces membres de l'élite, n'aient probablement pas été directement affectés par les crises, ils devaient tout de même être témoins de la situation du peuple et de son engouement grandissant au sujet des idées sur le sort de l'âme.

Malgré leurs nombreuses divergences, Porphyre et Jamblique ont tous deux cherché à guider leurs contemporains vers le salut. Ce faisant, ils ont privilégié des chemins distincts vers la tranquillité de l'âme. Porphyre, influencé notamment par Plotin et les gnostiques, prônait surtout le fait de mener un mode de vie philosophique d'abstinence en fuyant le monde sensible, tandis que Jamblique, avec sa vision plus positive de la nature, avançait que l'âme pouvait s'élever à partir de la nature, par la théurgie. En dépit de cette différence, Porphyre et Jamblique ont partagé l'idée d'offrir à la population le salut universel, en réaction à l'essor des religions ritualisées. Dans leurs oeuvres, ils ont proposé au peuple, qui n'avait pas le privilège de philosopher, une purification de l'âme accessible par l'entremise des cultes traditionnels ou de la théurgie. Porphyre offrait en fait différents chemins menant à la purification de l'âme, en s'adressant tantôt aux philosophes en leur proposant l'abstinence et

la contemplation, tantôt à un plus large public lorsqu'il soulignait l'importance de pratiquer les cultes traditionnels ou la théurgie. Dans leur ensemble, ses traités proposaient le salut universel. C'est surtout dans la *Philosophie des oracles*, œuvre présentée comme une révélation païenne, que Porphyre se présente comme universaliste. Jamblique, pour sa part, s'adressait à un large public dans son programme théurgique. Selon lui, tout individu pouvait à la fois jouer un rôle dans les sacrifices théurgiques et recevoir une aide spirituelle. De plus, Jamblique prétendait être d'une certaine façon un sauveur de l'humanité en insistant sur l'importance de la théurgie pour apaiser les fléaux dans le monde.

L'originalité de Porphyre et Jamblique, par rapport à leurs prédécesseurs, réside dans leur effort pour greffer la démonologie à leur doctrine du salut universel. Nous avons présenté la nature et les fonctions que les deux philosophes ont assignées aux *daimones*. Leur effort pour décrire avec précision la matérialité des démons – par leur souffle (πνεύμα) / véhicule (ὄχημα) – ainsi que leurs manifestations, montrait particulièrement leur volonté de rendre concrète la présence de ces êtres dans le monde des hommes. Nous avons également expliqué que la nature et l'apparition des bons et des mauvais démons reflétait grandement la représentation que Porphyre et Jamblique se faisaient de l'âme et du monde sensible. En combinant la démonologie platonicienne aux traditions spirituelles et religieuses de leurs milieux, ils ont pu dès lors faire jouer aux démons un rôle clé dans la purification de l'âme de tous les hommes. Ils voulaient également montrer la manière dont le démon personnel contribuait au bonheur de l'individu.

Que Porphyre et Jamblique aient offert le salut universel par le biais de la démonologie ne signifie pas qu'ils se montraient pour autant bienveillants envers le peuple. L'étude des milieux socio-culturels dans lesquels ont été éduqués les deux philosophes a montré combien leur pensée a été influencée par les mentalités aristocratiques de leur microsociété. Les élites appartenant aux milieux philosophiques homogènes, dont le peuple était exclu, avaient recours à plusieurs moyens pour creuser une distance avec les hommes du commun. De plus, la forte culture de compétition qui régnait dans ces cercles philosophiques valorisait la recherche de la gloire intellectuelle. Baignant dans ces milieux de l'élite, Porphyre et Jamblique étaient prisonniers de ces mentalités aristocratiques.

Pour les deux philosophes, le peuple commun était essentiellement inculte ; la démonologie servait donc à distinguer des « classes » de disciples, les philosophes (ou les

théurges pour Jamblique) et le peuple, plus ou moins capables de purifier leur âme. Le salut qu'ils offraient au peuple n'était que partiel. Ils prétendaient en quelque sorte que le peuple ressemblait aux mauvais démons, et que l'âme de la plupart des hommes ne pouvait pas s'élever au-delà du niveau matériel. En revanche, ils s'incluaient eux-mêmes parmi un petit nombre d'élus qui pouvaient soigner complètement leur âme et l'élever au-dessus du niveau des démons. Ils insistaient sur le fait qu'ils avaient élevé leur âme avec beaucoup d'efforts et d'ascèses. Il fallait ainsi, selon eux, cacher les fruits de leur labeur aux non-initiés qui n'avaient pas franchi de tels obstacles. Ainsi, tout comme leurs prédécesseurs, ils ont valorisé la pratique du secret, liée à l'élitisme, en voulant garder l'exclusivité sur leurs savoirs.

Le fait de proposer le salut universel a pu permettre à ces philosophes de devenir des figures d'autorité dans l'Empire, en période de transformations religieuses. Ils ont assisté à la progression du christianisme, qui était vue par les autorités impériales comme une menace à l'ordre dans l'Empire, alors que les cultes traditionnels étaient en déclin. Dans ces circonstances, ces philosophes pragmatiques ont proposé de revivifier les cultes traditionnels tout en s'opposant au christianisme. En exhortant la population à pratiquer les rituels grâce à leur démonologie, ils légitimaient les conventions sociales en vigueur dans les cultes officiels, et revalorisaient des pratiques traditionnelles comme la consultation d'oracles. Jamblique a même donné au corpus païen une nouvelle littérature sacrée : les *Oracles chaldaïques*. Ils ont tous deux contribué à la persécution chrétienne, bien que les attaques de Porphyre à l'endroit des chrétiens fussent plus directes et nombreuses. Les critiques de Porphyre à l'endroit des chrétiens, en particulier dans sa *Philosophie des Oracles*, constituèrent peut-être, au conseil impérial, un instrument pour jeter les bases de la grande persécution sous Dioclétien. Nous avons donc pu montrer que Porphyre et Jamblique ont instrumentalisé les démons de plusieurs façons afin d'exercer une influence sur leur société.

Bibliographie

Sources littéraires

- ALCINOOS, *Didaskalikos*. Texte établi et traduit par John Whittaker et Pierre Louis, *Alcinoos, enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1990, 213 p.
- ANONYME, *Épinomis*. Texte traduit par Luc Brisson, dir, *Platon : Oeuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 2198 p.
- APULÉE, *Du Dieu de Socrate*. Texte établi et traduit par Jean Beaujeu. *Apulée: Opuscules philosophiques: Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments.*, Paris, Les Belles lettres, 350 p.
- ATHANASE, *Vie d'Antoine*. Texte traduit et établi par G. J. M Bartelink, Paris, Éditions du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 1994, 432 p.
- EUNAPE DE SARDES, *Vie de philosophes et de sophistes*. Textes traduits et établis par Richard Goulet, Paris, Belles lettres, 2014, 381 p.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*. Texte établi et traduit par S. Morlet et L. Perrone, *Histoire ecclésiastique : commentaire*, Paris, Les Belles lettres, 2012,
- JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*. Texte établi et traduit par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 2013, 361 p.
- JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*. Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 240 p.
- JULIEN LE THÉURGE. *La sagesse des Chaldéens : les oracles chaldaïques*. Texte établi et traduit par Édouard Des places, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 160 p.
- JULIEN L'EMPEREUR, *Epistulae*. Texte traduit et établi par Joseph Bidez, Paris, 1960, Collection des Université de France.
- LACTANCE, *Divinae institutiones*. Texte établi et traduit par Antony Bowen et Peter Garnsey, Liverpool, LivUP, «Translated Texts for Historians», 40, 2003.
- MAXIME DE TYR. *Dialexeis*. Texte traduit et établi par Brigitte Pérez-Jean et Frédéric Fauquier, *Choix de conférences : religion et philosophie*, Paris, Belles Lettres, 2014, 162 p.
- NUMÉNIUS, *Fragments*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Belles Lettres, 2003, 156 p.
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, Texte traduit et établi par Marcel Borret, Tome 2, Paris, Éditions du Cerf, 1967, 356 p.

- PHILON, *De Gigantibus*. Texte traduit par A. Mosès, Paris, Cerf, 1963, 152 p.
- PHILON, *De Plantatione*. Texte traduit et établi par Jean Pouilloux, Paris, Cerf, 1963, 107 p.
- PHILON, *De Somniis*. Texte traduit et établi par Pierre Savinel, Paris, Cerf, 1962, 243 p.
- PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*. Texte traduit et établi par Frederick Cornwallis Conybeare, Londres, William Heinemann, 1912, 591 p.
- PLATON, *Apologie de Socrate*. Texte traduit et établi par Luc Brisson, dir. *Platon : Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 2198 p.
- PLATON, *Banquet*. Texte traduit et établi par Luc Brisson, dir. *Platon : Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 2198 p.
- PLATON, *République*. Texte traduit par Luc Brisson, dir. *Platon : Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 2198 p.
- PLATON, *Timée*. Texte traduit par Luc Brisson, dir. *Platon : Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 2198 p.
- PLUTARQUE, *De facie quae in orbe lunae apparet*. Texte traduit et établi par Alain Lenoir, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013, 148 p.
- PLUTARQUE, *De Genio Socratis*. Texte traduit et établi par Heinz-Günther Nesselrath, dir. 2010.
- PLUTARQUE, *De Iside*. Texte traduit et établi par J. Gwyn Griffiths, Cardiff, University of Wales Press, 1970, 648 p.
- PLUTARQUE, *De oraculorum defectu*. Texte traduit et établi par Robert Flacelière, Paris, Belles Lettres, 1947, 267 p.
- PLOTIN, *Traité 15 : Sur le daimon qui nous a reçus en partage*. Texte traduit et établi par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Plotin, traités 7-21, Paris, Flammarion, 2003, 532 p.
- PLOTIN, *Traité 50 : L'Amour-Eros est-il un Dieu ou un démon ou un état de l'âme ?*. Texte établis et traduit par Pierre Hadot, Paris, Éd. du Cerf, 1990, 291 p.
- PORPHYRE, *Contre les Chrétiens*, texte traduit et établi par Robert M. Berchman, Boston, Brill, 2005, 242 p.
- PORPHYRE, *De l'abstinence*. Texte établi et traduit par Jean Bouffartique et Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1977, Livres I-III.
- PORPHYRE, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*. Texte traduit et établi par Agnès Bastit, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2019, 266 p.

- PORPHYRE, *La philosophies des oracles*. Texte établi et traduit par Stéphane Feye et Caroline Thuysbaert, in Hans Van Kasteel, dir. *Oracles et prophétie*, Grez-Doiceau, Beya Éditions, 2011, 305 p.
- PORPHYRE, *Lettre à Anébon l'Égyptien*. Texte établi et traduit par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 2012, 92 p.
- PORPHYRE, *Lettre à Marcella*. Texte établi et traduit par Édouard des Places et Alain-Philippe Segonds, Paris, Belles lettres, 1982, 200 p.
- PORPHYRE, *Vie de Plotin*. Texte établi et traduit par Luc Brisson, dir, *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, 765 p.
- PORPHYRE, *Vie de Pythagore*. Texte traduit et établi par Édouard des Places et Alain-Philippe Segonds, Paris, Belles lettres, 1982, 200 p.
- PORPHYRE, *Sur le retour de l'âme*, in SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Livre X. Texte établi et traduit par Isabelle Bochet, Gustave Combès et Goulven Madec, Paris, Institut d'études augustinienes, 1994, 636 p.
- SOCRATE DE CONSTANOPLE, *Histoire ecclésiastique*, Livre III. Texte établi et traduit par Pierre Périchon et Pierre Maraval, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, pp. 245-349.
- STOBÉE, *Anthologie*. Texte établi par Kurt Wachsmuth et Otto Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Weidmann, Editio Altera Ex Editione Anni, 1974.

Études

- ALT, Karin. «Man and Daimones: Do the Daimones Influence Man's Life», in Andrew SMITH, dir. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: essays in honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, 249 p.
- ATHANASSIADI, Polymnia, «Apamea and the Chaldean Oracles: a Holy City and a Holy Book», Smith, Andrew. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, pp. 117-144.
- ATHANASSIADI, Polymnia. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénus à Damascius*. Paris, Les Belles Lettres, 2006, 276 p.
- BAGNALL, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 370 p.
- BEATRICE, Pier Franco, «Porphyry's Judgment on Origen», Robert J. Daly, dir. *Origeniana Quinta*, Boston, Leuven University Press, 1992, pp. 351-367.

- BEATRICE, Pier Franco. «The Oriental Religions and Porphyry's Universal Way for the Soul's Deliverance», in Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge, et Danny Praet, dir. *Les Religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles, Institut Belge de Rome, 2009, pp. 343-368.
- BÉCHEC, Claire. *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, 283p.
- BIDEZ, Joseph. *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Université de Gand, 1913, 73 p.
- BLAND SIMMONS, Michael. *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, New York, Oxford University Press, 2015, 491 p.
- BODÉÛS, Richard. «Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?», *Hermes*, 129, 4, 2001, pp. 567-571
- BRAKKE, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, 308 p.
- BRENK, Frederick E. «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, Vol. 16, No. 3, 1986, pp. 2068-2145.
- BRISSON, Luc. *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 5^e éd, 2007, 249 p.
- BRISSON, Luc. «What is a Daimon for Porphyry», Brisson, dir. *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden, Brill, 2018, pp. 86-101.
- BRISSON, Luc, et Jean-François PRADEAU. *Plotin: Traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2003, 532 p.
- BROWN, Peter, dir, «Demons», *Late Antiquity: a Guide de the Post Classical World*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 406-407.
- BROWN, Peter. *Genèse de l'Antiquité tardive*, Harvard University Press, 1978, Paris, 1983, 195 p.
- BROWN, Peter. *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, 251 p.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972, 535 p.
- BUSINE, Aude. «Des logia pour philosophie. À propos du titre de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre», *Philosophie antique*, no. 4, 2004, pp. 149-166.
- BUSINE, Aude. *Paroles d'Apollon: pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e – VI^e siècles)*, Boston, Brill, 2005, 512 p.

- CARRIÉ, Jean-Michel et Aline ROUSSELLE. *L'Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin*. Paris, Éditions du Seuil, 1999, 737 p.
- CLARK, Gillian. «Augustine's Porphyry and the Universal Way of Salvation», *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 98, 2007, pp. 127-140.
- CLARK, Gillian. «Philosophic Lives and the Philosophical Life: Porphyry and Iamblichus», Tomas Hägg et Philip Rousseau, dir. *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Los Angeles, University of California Press, 2000, pp. 29-51.
- CROUZEL, Henri. «Celse et Origène à propos des démons», Aline Rousselle, dir. *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1995, pp. 331-355.
- CUMONT, Franz dir. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Roma, Academia Belgica, 2015, 548 p.
- DARMAGNAC, Christine. «Le monachisme chrétien en Orient», *Les Cahiers de l'Orient*, Vol. 3, No. 111, 2013, pp. 49-71.
- DEPALMA DIGESER, Elizabeth. «Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration», *The Journal of Roman Studies*, Vol. 88, 1998, pp. 129-146
- DEPALMA DIGESER, Elizabeth. *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, 218 p.
- DES PLACES, Édouard et Alain VERSE. *La sagesse des Chaldéens : les oracles chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 160 p.
- DETIENNE, Marcel. *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Belles Lettres, 1963, 214 p.
- DILLON, John. «Iamblichos de Chalcis», Richard GOULET, dir. *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, vol. 3, 1994, pp. 824-836.
- DILLON, John. «The Letters of Iamblichus: Popular Philosophy in a Neoplatonic Mode», DILLON, dir. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden et Boston, Brill, 2012, pp. 51-62.
- DILLON, John et John F. FINAMORE. *Iamblichus, De Anima, Text, Translation, and Commentary*, Leiden, Brill, 2002, 298 p.
- DILLON, John et Lloyd P. GERSON. *Neoplatonic Philosophy, Introduction Readings*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2004, 373 p.
- D'JERANIAN, Olivier. *Eunape, Vies de Philosophes et de Sophistes*, Houilles, Éditions Manucius, 2009, 184 p.

- DODDS, E. R. «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism». *The Greeks and the Irrational*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 284-299.
- DODDS, E. R. *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, La Pensée sauvage, 1979, 154 p.
- DORANDI, Tiziano. «Organization and structure of the philosophical schools», Keimpe ALGRA, dir. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 55-62.
- DORIVAL, Gilles et Alain Le Boulluec. *L'abeille et l'acier: Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 369 p.
- NDIAYE, Émilie et Bernard VILAIN. «Lar familiaris et genius : les divinités particulières à Rome», Jean-Patrice BOUDET, dir. *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 31-50.
- EVANS, Nancy A. «Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries», *Numen*, 49. 3 (2002), p. 227 -254.
- FEICHTINGER, Hans. «Οὐδένεια and humilitas: Iamblichus and Augustine on Grace and Mediation», *Dionysius*, vol. 21, 2003, pp. 123-160.
- FERGUSON, Everett. *Demonology of the Early Christian World*, New York, The Edwin Mellen Press, 1984, 179 p.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Études de philosophie grecque*, Vrin, 1971, 598 p.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1967, 333 p.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Nouvelle édition revue et augmentée avec la collaboration de Henri Dominique SAFFREY, dir. (Études anciennes, série grecque, 75), Paris, Belles Lettres, 2014, 2062 p.
- FICK, Nicole. «La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II^e siècle de notre ère», Thomas JOËL, dir. *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Presses universitaires de Perpignan, 1994, pp. 235-272.
- FINAMORE, John F. «Biography as Self-Promotion: Porphyry's Vita Plotini», *Dionysius*, vol. 23, 2005, pp. 49-61.
- FINAMORE, John F., «Iamblichus on Light and the Transparent», Henry J. BLUMENTHAL dir. *The Divine Iamblichus*, Londres, Bristol Classical Press, 1993, pp. 55-64.

- FLINTERMAN, Jaap-Jan. *Power, Paideia and Pythagoreanism: Greek identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, Amsterdam, J. C. Gieben Publisher, 1995, 276 p.
- FOWDEN, Garth. *Hermès l'Égyptien*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, 380 p.
- FOWDEN, Garth. «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102, 1982, pp. 33-59.
- FOX, Robin Lane, «Movers and Shakers», Andrew SMITH, dir. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, pp. 19-50.
- FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton, Princeton University Press, 1998, 314 p.
- FREU, Christel, «Lucien à la lumière des papyrus : un philosophe en apprentissage dans l'*Hermotimos* 80-82», *Cahiers des études anciennes*, 2017, pp. 11-38.
- GIESELER GREENBAUM, Dorian. «Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars», Luc BRISSON, dir. *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden, Brill, 2018, pp. 102-139.
- GOULET, Richard, «Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre “Contre les chrétiens”», Michel NARCY et Eric REBILLARD, *Hellénisme et christianisme*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 61-109.
- GOULET, Richard. «Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 57, 1977, pp. 471-496.
- GOULET, Richard, dir. «Porphyre de Tyr», *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, vol. 5, 1994, pp. 1289-1468.
- GOULET, Richard. *Vies de philosophes et de sophistes, introduction et prosopographie*, Paris, Belles lettres, 2014, 595 p.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. «L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*», Luc BRISSON, dir. Porphyre, *La vie de Plotin, travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, pp. 231-327.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001, 281 p.
- HADOT, Pierre. *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, 424 p.
- HADOT, Pierre. *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustinienes, 1968, 2 volumes.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, 461 p.

- HADOT, Pierre. *Traité 50 de Plotin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, 291 p.
- HARPER, Kyle, «Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian», *Journal of Roman Archaeology*, no. 28, 2015, pp. 223-260.
- HARPER, Kyle, « People, Plagues, and Prices in the Roman World: The Evidence from Egypt », *JEH* 76, 3, 2016, p. 803-839
- HOLLARD, Dominique «La crise de la monnaie dans l'Empire romain au III^e siècle après J.-C.», *Annales, Synthèse des recherches et résultats nouveaux*, vol. 50, no. 5, 1995, pp. 1045-1078.
- JAKAB, Attila, *Ecclesia alexandrina : Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, Bern, Peter Lang, 2001, 368 p.
- JOHNSON, Aaron P., *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 374 p.
- JOHNSTON, Sarah Iles. *Hekate Soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean oracles and related literature*, Atlanta, Scholars Press, 1989, 192 p.
- JOHNSTON, Sarah Iles, dir. *Religions of the Ancient World, a Guide*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, 697 p.
- KINGSLEY, Peter. *Empédocle et la tradition pythagoricienne*, Paris, Belles Lettres, 2010, 500 p.
- RAMELLI, Ilaria, «Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation», *The Harvard Theological Review*, Vol. 102, No. 2, 2009 pp. 135-168
- LATTIMORE, Richmond Alexander. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, University of Illinois Press, 1962, 354 p.
- LE BOULLUEC, Alain. « L "école" d'Alexandrie », Luce PIETRI, dir. *Le nouveau peuple (des origines à 250) (Histoire du christianisme, 1)*, Paris, Desclées, 2000, pp. 531-578.
- LE BOULLUEC, Alain, Jean-Michel ROESSLI Bénédicte SÈRE et Mathieu TERRIEN, «Hérésie», Danièle HERVIEU-LÉGER, dir. *Dictionnaire des faits religieux*, 2^e éd., Paris, puf, 2019, pp. 504-518.
- LERNOULD, Alain, «De la Lune et d'Hécate dans le mythe du *De facie* de Plutarque et dans le néoplatonisme tardif», in Alain LERNOULD, dir. *Le visage qui apparaît dans le disque de la lune*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2013, pp. 117-134.

- LEWY, Hans. 2011, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891-2011», (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 77), Paris, Institut des études augustiniennes.
- LIM, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Los Angeles, University of California Press, 1995, 278 p.
- MARIER, Martin, *Le Dieu de Platon : Essai sur le Daimon-Socrate comme paradigme de la rationalité platonicienne*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2012, 578 p.
- Michèle BROZE et Carine VAN LIEFFERINGE, «Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique», in Jean-Patrice BOUDET, dir. *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, pp. 67-77.
- MIHAI, Adrian. «Ο ἐν οὐρανῷ Ἄϊδης : la naissance du purgatoire dans l'Antiquité», thèse de doctorat préparée en cotutelle (EPHE-UdeM), Paris, Garnier, 2013, 421 p.
- MILLAR, Fergus. «Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom», in F. MILLARD, dir. *Rome, the Greek World, and the East*, Chapel Hill, UNCP, 2006, pp. 331-350.
- MORLET, Sébastien. *Porphyre, Vie de Plotin*, Paris, Les Belles lettres, 2013, 88 p.
- MYLONAS, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961, 346 p.
- NANCE, Andre. «Porphyry: The Man and His Demons», *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, Vol. 2, 2002, pp. 37-57.
- NARBONNE, Jean-Marc. *La métaphysique de Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, 180 p.
- NARBONNE, Jean-Marc. «Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'œuvre», *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, no. 3, 2008, pp. 627-640.
- O'MEARA, Dominic J. «Aspects of Political Philosophy in Iamblichus», in Henry J. BLUMENTHAL, dir. *The Divine Iamblichus*, Londres, Bristol Classical Press, 1993, pp. 65-73.
- O'MEARA, John Joseph *Porphyry's Philosophy from oracles in Augustine*, Paris, Études augustiniennes, 1959, 184 p.
- O'NEILL, Seamus. «Evil Demons in the *De Mysteriis*: Assessing the Iamblichean Critique of Porphyry's Demonology», Luc BRISSON, dir. *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden, Brill, 2018, pp. 160-189.
- PIETRI, Charles, «Inscriptions latines», no. 234, 1997, pp. 1407-1458.

- PIETRI, Charles. «La mort en Occident dans l'épigraphie latine : De l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne 3^e-6^e siècles», no. 234, 1997, pp. 1519-1542.
- PIETRI, Charles. «La géographie nouvelle», Luce PIETRI, dir, *Naissance d'une chrétienté (250-430) (Histoire du Christianisme, 2)*, Paris, Desclée, 1995, pp. 77-154.
- PIETRI, Charles. «Saints et Démon: l'héritage de l'hagiographie antique», *Christiana respublica*, Rome, École française de Rome, 1997, pp. 17-92.
- PIETRI, Luce, et Jacques FLAMANT. «Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité», Luce PIETRI, dir. *Naissance d'une chrétienté (250-430) (Histoire du Christianisme, 2)*, Paris, Desclée, 1995, pp. 9-39.
- POIRIER, Paul-Hubert et Thomas S. SCHMIDT. «Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la Vie de Plotin 16,1-9», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 154, 2, 2010, pp. 913-942
- PROCTOR, Travis W. «Daemonic Trickery, Platonic Mimicry: Traces of Christian Daemonological Discourse in Porphyry's De Abstinencia», *Vigiliae Christianae*, vol. 68, no. 4, 2014, pp. 416-449.
- RACHET, Guy. *Hermès Trismégiste*, Paris, Éditions Sand, 1996, 190 p.
- RUBENSON, Samuel. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, 260 p.
- SAFFREY, Henri Dominique. «Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?», *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2000, pp. 3-26.
- SAFFREY, Henri Dominique. «Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique», *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2000, pp. 39-48.
- SAFFREY, Henri Dominique. «Relecture de Jamblique, *De Mysteriis*, VIII, chap. 1-5», *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2000, pp. 65-76.
- SARTRE, Maurice. « La Coelé-Syrie n'existe pas », *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, byzantines) (Notes et Monographies techniques no 23)*, Paris, 1988, pp. 15-40.
- SCHEIDEL, W. «Real Wages in Early Economies», *JESHO*, 53, 2010, pp. 425-462.
- SCOPELLO, Madeleine. «The Angels in Ancient Gnosis: Some Cases», », Luc BRISSON, dir, *Neoplatonic Demons and Angels*, 2018, pp.19-45.
- SENG, Helmut. «Demons and Angels in the Chaldean Oracles», *Neoplatonic Demons and Angels*, Boston, Brill, 2018, pp. 46-95.

- SENG, Helmut. « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, no. 118, 2011, pp.117-124.
- SHAW, Gregory. «Demon est Deus Inversus: Honoring the Daemonic in Iamblichean Theurgy», *Gnosis: Journal of Gnostic Studies*, 2016, pp. 177-195.
- SHAW, Gregory. «The role of Aesthesis in Theurgy», in John Dillon, dir. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leyden et Boston, Brill, 2012, pp. 91-111.
- SHAW, Gregory. *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, 268 p.
- SHAW, Gregory. «Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus», *Traditio*, Vol. 41, 1985, pp. 1-28.
- SMITH, Andrew. *Plotinus, Porphyry and Iamblichus: philosophy and religion in Neoplatonism*, Farnham, Ashgate Variorum, 2011, 336 p.
- SMITH, Andrew. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, 177 p.
- SMITH, Andrew. *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2005, 249 p.
- SOREL, Reynald. *Critique de la raison mythologique : fragments de discursivité mythique : Hésiode, Orphée, Éleusis*, Paris, PUF, 2000, 185 p.
- THUYSBAERT, C. «La Philosophie des Oracles de Porphyre», Hans VAN KASTEE, dir. *Oracles et prophéties*. Grez-Doiceau, Beya Éditions, 2011, pp. 87-101.
- TIMOTIN, Andrei «Éros, le démon philosophe et la polémique anti-gnostique», Jean-Patrice BOUDET, dir. *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Presses universitaire de Rennes, 2011, pp. 51-65.
- TIMOTIN, Andrei. *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daïmon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Boston, Philosophia Antiqua, 2011, 404 p.
- TIMOTIN, Andrei. «La théorie de la prière chez Jamblique : Sa fonction et sa place dans l'histoire du platonisme», *Laval théologique et philosophique*, Vol. 70, No. 3, 2014, pp. 563-577.
- TONER, Jerry, «The Intellectual Life of the Roman Non-Elite», Lucy GRIG, dir. *Popular Culture in the Ancient World*, Edinburgh, Cambridge University Press, 2017, pp. 167-188.
- URBANO, A., *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, Washington, 2013, 353 p.

- VAN DER BERG, Robbert, «Live Unnoticed! The invisible Neoplatonic Platonician», Andrew SMITH, op. cit, 2005, pp. 101-115.
- VAN LIEFFERINGE, Carine «Jamblique, lecteur de Plutarque?», *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 16, No. 1, 1998, pp. 37-53.
- VAN LIEFFERINGE, Carine. *La Théurgie: des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Kernos, supplément 9, 1999, 319 p.
- VAN LIEFFERINGE, Carine. «La théurgie: outil de restructuration dans le *De mysteriis* de Jamblique», *Kernos*, No. 7, 1994, pp. 207-217.
- VIDART, Thomas. «The Daimon and the Choice of Life in Plotinus' Thought», Luc BRISSON, dir, *Neoplatonic Demons and Angels*, 2018, pp. 7-18.
- WATTS, Edward Jay. *City and school in late antique Athens and Alexandria*, Los Angeles, University of California Press, 2006, 288 p.
- WHITTAKER, John et Pierre LOUIS, *Alcinoos, enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1990, 213 p.
- WHITTAKER, Hélène. «The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella», *Symbolae Osloenses*, 76, 2010, pp. 150-168,
- ZAMBON, Marco. *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, 400 p.