

6. Livre VIII (2) : Grandeur et limites du platonisme. La question des démons

Nous allons étudier aujourd'hui la fin du livre VIII, que nous aurions pu intituler grandeur et limites du platonisme. La dernière fois, nous avons vu sa grandeur, aujourd'hui nous allons voir ses limites. Nous avons vu en quoi consistait l'exception de la philosophie platonicienne, et surtout néo-platonicienne, en faisant référence à un au-delà du monde auquel se limitaient les autres philosophies, et donc à la transcendance de la divinité, pensée comme incorporelle, alors que les astres visibles considérés comme divins, parce qu'incorruptibles, sont corporels.

Mais il nous faut d'abord terminer la fin de notre troisième section intitulée : de **l'étrange ressemblance entre le platonisme et le christianisme**, c'est-à-dire des chapitres 9-12. Ils constituent une sorte de conclusion, dans laquelle on peut distinguer trois points :

1. Le platonisme est la philosophie la plus proche du christianisme en raison de sa conception du « *Dieu suprême et vrai* » comme étant « *l'auteur de toutes choses créées, la lumière des choses à connaître et le bien des actions à réaliser* », ce Dieu qui est, pour les chrétiens, « principe de la nature, vérité de la doctrine et félicité de la vie » (VIII, 9). Cette philosophie n'est pas exclusivement liée à Platon, car elle aurait pu apparaître ailleurs et sous un autre nom : « chez les pythagoriciens de l'école italique, ou dans d'autres nations où se trouveraient des sages et des philosophes envisageant les choses et les enseignant de manière analogue : Libyens, Atlantiques, Égyptiens, Indiens, Perses, Chaldéens, Scythes, Gaulois, Espagnols » (VIII, 9), autrement dit, dans tous les peuples alors connus, ce qui revient à dire que la Providence divine se soucie de tous les hommes, qu'ils le sachent ou non et qu'ils soient ou non philosophes. Mais, de fait, il se trouve que c'est chez les platoniciens qu'est apparue cette philosophie « supérieure à toutes les autres ».

2. Il y a une autre source de connaissance que la philosophie des platoniciens :

VIII, 10, 1. Un chrétien qui ne sait rien de leurs livres ni ne fait usage dans une discussion de mots [grecs ou latins] qu'ils n'a jamais appri [...] n'en ignore pas pour autant que nous tenons du Dieu unique, véritable et très bon, une nature selon laquelle nous sommes faits à son image, une doctrine qui nous apprend à le et à nous connaître, une grâce qui nous rend heureux en nous unissant à lui. [...]

La nature, la connaissance, l'action : nous retrouvons là les trois pôles de la philosophie. Or, tout chrétien a entendu lire dans son Église les Écritures qui lui demandaient de ne pas se laisser tromper par « *les vaines séductions d'une philosophie selon les éléments du monde* » (Col. 2,8), formule qui renvoie implicitement aux quatre « éléments » – ou aux cinq, en comptant l'éther – qui entrent dans la composition du monde, et donc à ne pas limiter le réel à la sphère du monde. Un chrétien a appris à penser « selon Dieu », c'est-à-dire à voir le monde comme une créature et surtout à en rendre grâce à Dieu, ce qui est notre manière de rentrer dans une relation vivante avec Dieu qui nous a donné l'être, la capacité de connaître et celle d'agir dans la liberté selon notre connaissance du bien et du mal, tout en étant également capable de reconnaître des éléments de vérité qui se trouvent chez des auteurs païens, comme saint Paul qui s'adressait aux philosophes à l'Aréopage d'Athènes en citant l'un des leurs : « *C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes* » (Ac 17, 28).

3. Tout ne se trouve pas chez les platoniciens (cf. VIII, 11). À la thèse d'un « emprunt » qu'aurait fait Platon à des Juifs rencontrés à Alexandrie, lors de son séjour en Égypte, une thèse discutée soutenue par plusieurs Pères de l'Église¹, Augustin préfère notre capacité naturelle de connaître Dieu, telle qu'elle est formulée par saint Paul : « *Ses perfections invisibles sont devenues saisissables à l'intelligence depuis la création du monde par le moyen des choses qu'il a faites, ainsi que sa puissance éternelle et sa divinité* » (Rm 1, 19-20).

Cette interprétation, fondée sur la nature plutôt que sur l'histoire, le rend d'autant plus libre de rectifier une erreur de l'évêque Ambroise qu'il avait lui-même reprise, vers 397, dans son

¹ Après Philon d'Alexandrie, ce fut le cas de Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Ambroise.

traité *De la doctrine chrétienne* (II, 28, 43). En effet, dans sa réplique à des gens qui accusaient le Christ d'avoir plagié Platon, Ambroise avançait que c'était plutôt Platon qui avait plagié les Écritures, en utilisant ce qu'il avait appris en Égypte d'une rencontre avec le prophète Jérémie, une rencontre était tout à fait impossible puisque Jérémie étant mort depuis plus d'un siècle ! Mais cela n'exclut pas pour autant que Platon ait pu se faire traduire des textes hébreux par des juifs de la Diaspora, comme il l'a fait de certains textes égyptiens (VIII, 11), telle l'invention de l'écriture par Thot qu'on peut lire dans le *Phèdre*.

Cela dit, en dehors d'une certaine ressemblance entre le récit de la *Genèse* et le *Timée* de Platon à propos de l'emplacement des quatre éléments, il y a quelque chose que Platon n'a pas pu inventer : la révélation du nom de Dieu, en *Exode* 3,14, qui dans le grec de la Septante est devenue : ἐγώ εἰμι ὁ ὄν (« moi, je suis l'étant »), avant d'être traduit en latin par *Ego sum qui sum* !

Notons que cette traduction, qui identifie Dieu et l'être, sera reprise par les philosophes pour donner ce que Heidegger appellera l'onto-théologie, alors que le texte hébreu est beaucoup plus énigmatique, puisqu'il donne sinon un refus de répondre, du moins une réponse qui ouvre sur l'avenir : « je serai qui je serai ». C'est pour réagir à cette tradition qui constitue une « réification » de Dieu, que le philosophe juif Emmanuel Levinas, opposera (ce sont deux titres de ses ouvrages) *Totalité et infini* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1990). En effet, le Dieu qui se révèle dans le Buisson ardent est un Dieu qui libère et qui libère en vue de faire alliance avec les hommes... Impossible de le réduire à un concept, y compris le plus abstrait de tous : l'être. Le Dieu de la Bible fait histoire avec l'homme et son infinité n'a rien à voir avec celle des Grecs, amoureux des belles formes : son infinité dit sa perfection incomparable, celle des Grecs, l'inachevé et l'imparfait. Et dans le titre du second ouvrage, nous reconnaissons la formule platonicienne... Quelque chose est et se passe donc « au-delà de l'être des choses ».

Donc la thèse de l'emprunt aux Grecs ne tient pas, ce qui n'exclut pas des échanges entre les deux cultures, en particulier dans la ville Alexandrie d'Égypte où résidait une importante communauté juive, puisque c'est là que certains livres de la Bible furent traduits en grec et c'est cette bible grecque, la Septante, qui va faire autorité pour les premiers chrétiens.

EC Pourquoi vouloir traduire ? Les juifs ne voulaient pas convertir...

JM Tout simplement, parce que l'hébreu n'était plus parlé et avait besoin d'être traduit pour être compris des juifs. C'était un peu comme notre latin dans la liturgie avant Vatican II. Les juifs parlaient la langue du pays où ils s'étaient installés pour y vivre. Mais la Bible hébraïque servait toujours de référence dans les synagogues...

Le chapitre 12 conclut cette présentation qui justifie le choix des platoniciens pour discuter avec eux de théologie naturelle à propos de la question qui ici nous occupe : « *Faut-il, en vue de la félicité qui viendra après la mort, offrir des sacrifices à un seul Dieu ou à plusieurs ?* ». Il se termine par une évocation de la postérité de Platon :

VIII. 12 [...] Il y eut bien Aristote, disciple de Platon, homme d'un génie remarquable, inférieur à Platon pour le style, mais de combien supérieur à tant d'autres, qui fonda la secte des péripatéticiens, ainsi nommée parce qu'il avait l'habitude de discuter en se promenant, et du vivant même de son maître conquit à sa doctrine par sa brillante renommée de nombreux disciples. Il y eut bien, après la mort de Platon, Speusippe le fils de sa sœur et Xénocrate, son plus cher disciple, qui lui succédèrent à la tête de son école appelée l'Académie, d'où le nom d'académiciens qu'ils prirent eux et leurs successeurs. Mais les plus célèbres philosophes de ce temps qui ont choisi de suivre Platon ont voulu s'appeler, non pas péripatéticiens ni académiciens, mais platoniciens. Les plus réputés d'entre eux sont les Grecs Plotin, Jamblique, Porphyre, et dans les deux langues, la grecque et la latine, un platonicien notoire, l'africain Apulée. Mais tous ces philosophes, d'autres semblables et Platon lui-même, ont estimé qu'il fallait sacrifier à une multitude de dieux.

Autrement dit, malgré sa notion purifiée de la divinité, puisque pour lui les dieux ne peuvent être que bons, Platon restait polythéiste et admettait aussi l'existence de démons au sens grec d'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. Et c'est là que s'ouvre le débat.

4. Les dieux, les hommes et les démons selon Apulée (VIII, 13-22)

Malgré la grande proximité de la doctrine des « platoniciens », telle que la connaissait Augustin, avec le christianisme, les points de désaccord ne manquent donc pas et le débat va porter sur leur polythéisme, à partir de cette question : « à quels dieux faut-il rendre un culte? Aux bons? Aux mauvais? Ou à la fois aux bons et aux mauvais ? » (VIII, 13).

Cependant, tous les platoniciens n'ont pas été du même avis sur les dieux.

Selon Platon il n'y a que des dieux bons (VIII, 13)

VIII, 13 [...] Pour lui tous les dieux sont bons et aucun dieu ne peut être mauvais. Par conséquent, c'est aux bons qu'il faut rendre un culte, car l'on rend alors un culte à des dieux puisque, s'ils n'étaient pas bons, ils ne seraient pas des dieux. Ainsi - mais peut-on se faire une autre idée des dieux ? - s'évanouit l'opinion selon laquelle il faut apaiser les dieux mauvais par des sacrifices, de peur qu'ils ne nous nuisent, et invoquer les dieux bons pour qu'ils nous aident.

Mais alors, qui sont donc ces dieux qui ont exigé des jeux scéniques ? Pour Platon, ces dieux sont nés de l'imagination des poètes et c'est bien pour cette raison, parce qu'il « ne supporte pas que l'on déshonore les dieux par des crimes mensongers », qu'il les chasse de sa cité idéale (*République* III, 398a). Pourtant, ces jeux ont été donnés et, par conséquent, il a bien fallu que ces prétendus dieux, qui les exigeaient, aient réussi à convaincre des hommes dans ce sens, comme ce Titus Latinius qui, parce qu'il leur résistait, vit son fils frappé de maladie, mais qui le vit aussitôt guérir dès qu'il répondit à leurs demandes (cf. VIII, 23).

Quelle est donc la théologie des platoniciens ?

X Ces dieux se manifestaient donc ?

JM. En fait, ils parlaient à travers des prêtres ou des devins qui interprétaient certains signes comme exprimant leur volonté. C'est pour cela que les miracles sont importants dans une religion. Ou plutôt, il est de la nature d'une religion de donner sens aux événements qui sont signes de bienveillance ou de colère de la part des dieux.

C'était un premier point. Quelle est donc la théologie des platoniciens ?

Dieux et démons d'après les platoniciens (VIII, 14-15)

La doctrine que reprend ici Augustin se trouve dans l'*Epinomis* (pages 984-985), un dialogue attribué à Platon, mais qui n'est probablement pas de lui. En effet, les dieux y sont assimilés aux astres, ce qui ne correspond pas à ce que nous venons de dire de sa théologie.

VIII, 14, 1. Tous les êtres vivants doués d'une âme raisonnable, déclarent-ils, se partagent en trois classes : les dieux, les hommes, les démons. Les dieux occupent la région la plus haute, les hommes la plus basse, les démons l'entre-deux; car les dieux résident dans le ciel, les hommes sur la terre, les démons dans l'air. À la différence de dignité de ces trois lieux correspond celle des natures. Ainsi les dieux sont supérieurs aux hommes et aux démons ; mais les hommes sont inférieurs aux dieux et aux démons tant par l'ordre des éléments que par la différence des mérites. Les démons sont donc au milieu : il faut les estimer moins que les dieux, au-dessous desquels ils habitent, et plus que les hommes, au-dessus desquels ils résident; car ils ont en commun avec les dieux l'immortalité du corps, avec les hommes les passions de l'âme.

Les dieux sont assimilés à des vivants, d'où le nom de « zodiaque », le cercle « des petits animaux » pour désigner la sphère des astres. Autrement dit, les dieux ne peuvent être que parfaits, et seul le fait d'être soumis aux passions, comme les hommes, peut expliquer que les démons puissent se complaire à ce qu'en racontent les poètes. Ce ne sont donc pas des dieux, mais des démons que Platon veut chasser de sa cité en chassant les poètes, et en privant ainsi les citoyens de jeux scéniques. Par contre, si l'on peut soupçonner que les dieux de la cité aient une origine humaine, puisqu'ils sont la production des poètes, le Bien dont parle Platon comme « au-delà de l'être », précède le monde et lui est transcendant. Il n'est pas le produit des hommes, mais ce que les hommes doivent reconnaître pour se bien conduire à sa lumière.

Mais alors pourquoi, dans l'*Apologie de Socrate*, Platon parle-t-il du « démon » de Socrate, cet esprit familier, cet ami bienveillant, qui avertissait Socrate de se retenir d'agir « chaque fois que cela ne lui serait pas avantageux » (31d) ? Platon ne s'est-il pas contredit : « *tantôt honorant les démons, tantôt bannissant leurs divertissements d'une cité qui respecte les bonnes mœurs* » ?

C'est alors qu'Augustin introduit Apulée de Madaure, cette ville proche de Thagaste, où, « *pour la première fois* », dans sa seizième année, il « *séjourna hors de chez lui pour s'y former aux lettres et à l'art oratoire* » (*Confessions* II, 5). Même s'il n'était pas alors en état de se demander ce que signifiait le mot « platonicien », Augustin n'en avait pas moins vu la statue d'Apulée et peut-être même avait-il appris que cet homme avait fait sien la philosophie du Grec Platon. Mais le mot « platonicien » n'avait certainement pas pour lui le même sens que celui qu'il lui donnera en 386, après avoir lu les « livres des platoniciens ».

Rappelons au passage que Plotin (205-270) vécut un siècle après Apulée (129-170) et un siècle avant Augustin et qu'il n'a pas ignoré la question des démons. En effet, on peut lire à leur sujet son *Traité 15 (Ennéades III,4), Du démon qui nous a reçus en partage* [durant notre vie], titre emprunté littéralement à un passage du *Phédon* 107d, mais qui renvoie aussi à un passage de *La République* X 617 e, où il est dit que chaque âme a choisi son démon avant de s'incarner : « *Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort, mais c'est vous qui choisirez vos démons [...] Car la vertu n'a pas de maître : chacun en aura plus ou moins selon qu'il l'honorera ou la négligera* ». Ce démon semble avoir un petit air de ressemblance avec notre ange gardien, mais pas tout à fait. Pour Gwenaëlle Aubry: « *Le démon, c'est ce qui en nous est en puissance plus que nous* »². C'est ainsi que le *Traité 53 (Ennéades I, 1)*, mais traité dont Augustin ne semble pas avoir eu connaissance, s'interroge sur ce que nous sommes et avons à devenir. Selon Plotin, le démon serait donc ce qui nous tire vers le haut : l'exigence de perfection qui nous habite.

Mais pourquoi est-ce « en rougissant » qu'Apulée a intitulé son livre sur le démon de Socrate, *Le dieu de Socrate*, préférant parler de ce « démon » dans le corps de son traité (VIII, 14) ? Tout simplement, pour avoir quelques chances d'être lu et de ne pas passer pour fou, car, dès le second siècle de notre ère, et sans que le christianisme y soit pour grand-chose, « démon » était déjà synonyme d'esprit mauvais. Cela tenait moins au déclin de la religion romaine dans les esprits, qu'aux conséquences sociales de certaines pratiques magiques. C'est ainsi, précise Augustin, que « *en dehors de la subtilité et de la vigueur de leur corps ainsi que du lieu plus élevé où ils résident, quand il s'agit de leurs mœurs et qu'il parle des démons en général, non seulement il n'en dit aucun bien, mais encore beaucoup de mal* » (VIII, 14).

Pour Augustin, les démons ne sauraient être supérieurs aux âmes humaines (VIII, 15). En effet, bien que séjournant dans l'air, ils ne nous sont pas davantage supérieurs que ne le sont les oiseaux, pas plus que ne le sont les poissons, si Platon a eu raison de placer l'eau au-dessus de la terre (*Timée* 32b) ! Car, ni l'acuité sensorielle de certains animaux bien supérieure à la nôtre, ni leur plus grande force musculaire, ni leur plus grande rapidité de mouvement ne sauraient compenser leur manque de raison. Dès lors, « une âme meilleure pouvant habiter un corps de moindre qualité et une âme moins parfaite un corps de meilleure qualité », la dignité d'une âme ne saurait dépendre du lieu de son séjour ni de la durée de son corps. Par contre, « *de même que, par notre raison et notre intelligence nous sommes meilleurs que les bêtes, nous devons, par une vie droite et honnête, être meilleurs que les démons* » (VIII, 15).

Analyse critique de la doctrine d'Apulée (VIII, 16-22)

Cependant même s'ils sont comme nous soumis aux passions, les démons jouissent de pouvoirs qui dépassent les nôtres en ce qui concerne la divination et la magie. Apulée, en bon représentant de la démonologie de son temps, leur attribue cinq caractères :

VIII, 16 [...] Ils sont, quant au genre, des animaux (*animalia*), quant à l'âme (*animo*), sujets aux passions, quant à l'esprit (*mente*), doués de raison, quant au corps, aériens, quant au temps, éternels. De ces cinq caractères, les trois premiers leur sont communs avec nous ; le quatrième leur est propre ; ils partagent le cinquième avec les dieux.

² Dans son commentaire de Plotin, *Traité 53*, p. 303

C'est précisément le fait d'être soumis aux passions qui les empêche d'avoir, comme les dieux, une éternité bienheureuse. Ils ont une « éternité de misère » (*misera aeternitas*), alors que, nous aussi soumis aux passions, « nous pouvons l'être sans être malheureux » (VIII, 16) : nous avons la capacité de nous réguler et celle de nous convertir.

Ici, en renvoyant au grec *pathos*, Augustin reprend le sens courant du mot « passion » chez les philosophes de son temps, avant que ce sens ne soit modifié, probablement par référence à la passion du Christ qui conduit à la vie, ou qu'un Spinoza, au 17^e siècle, ne distingue passions joyeuses et passions tristes, selon que nos affects accompagnent une augmentation ou une diminution de notre puissance d'agir dans la réalisation de notre nature et que l'on sorte ainsi de cette très longue tradition pour laquelle la passion ne pouvait être que négative. Cette tradition remonte à Aristote qui a défini la passion comme *passivité*, comme le fait de subir l'action d'un autre, l'opposant ainsi à l'action dans laquelle le sujet a l'initiative, selon notre distinction grammaticale des formes active et passive. Puis cette définition de la passion s'imposa au cours des siècles suivants, et tout particulièrement chez les stoïciens, qui virent en elle ce qui déforme notre tendance fondamentale (*hormè*) en vue de notre conservation et de notre vie heureuse, laquelle ne pouvant être atteinte que par le bon usage de la raison, en nous libérant de nos fausses opinions, et par le consentement à ce qui ne peut pas être autrement. Le sage stoïcien conquiert la sérénité (*ataraxia*) par l'impassibilité (*apatheia*), l'absence de passion.

SGJ Ce qui rend impossible toute envie de changer le monde ?...

JM Oui, nous sommes dans une société traditionnelle et le stoïcisme me semble être une philosophie de célibataire égoïste : comment traverser les tempêtes de l'existence tout en restant soi-même ? Mais on trouve une attitude analogue chez l'épicurien Lucrèce qui loue le bonheur d'assister du bord de la mer à un naufrage au large... Les jeux du cirque, pour s'entraîner à garder son sang froid, ou le malheur d'autrui pour mesurer sa propre chance ! On prend son plaisir comme on peut... On voit quand même ce que le christianisme a pu introduire de neuf par rapport à ces deux écoles de sagesse en quête de la seule sérénité. [...] Certes, on trouve cette quête de la sérénité, en se gardant de la démesure du désir, chez les bouddhistes, mais elle est accompagnée chez eux de la vertu de compassion... du respect de toute vie et du sens de la solidarité.

Bref, c'est cette définition de la passion, qu'il a pu lire chez Cicéron, qu'Augustin reprend à son compte en la définissant comme « *mouvement de l'âme contraire à la raison* » (VIII, 17). C'est de cette passion que les dieux sont préservés, puisqu'ils ont « la sagesse, la vertu et la félicité », et c'est d'elle que les bêtes sont épargnées puisqu'elles n'ont pas la raison ni surtout l'imagination, cette capacité qui nous fait donner une présence à ce qui n'existe pas. Les passions ne concernent donc que les hommes et les démons, avec cette différence que, vivant dans le temps, nous pouvons rectifier notre cap alors que les démons sont *éternellement* ce qu'ils sont. À quoi on peut ajouter que s'ils ne sont que les produits de notre imagination, ou la projection de nos inconscients, ils sont tout aussi « figés » que nos personnages de roman, sous peine de ne plus exister comme tels.

D'où cette question posée à Apulée, comme à quiconque vénère les démons :

VIII, 17. 2 [...] Pourquoi donc, sinon par sottise et en raison d'une erreur pitoyable, en viens-tu ainsi à t'humilier par la vénération de ce à quoi tu ne désires pas ressembler dans ta vie, et à adorer religieusement ce que tu ne veux pas imiter, alors que la perfection (*religionis summa*) de la religion, c'est d'imiter ce que tu adores ?

Cette « erreur » consiste à croire que, parce qu'ils sont situés entre les hommes et les dieux, les démons peuvent servir d'intermédiaires entre eux et nous. Or, n'est-ce pas, très précisément, ce qu'on peut lire dans le *Banquet* de Platon, à propos d'Éros ? « *Aucun dieu ne se mêle à l'homme, mais c'est par l'intermédiaire de ce démon que, de toutes les manières possibles, les dieux rentrent en relation avec les hommes dans l'état de veille comme pendant le sommeil* » (203 a). D'où cette contradiction des platoniciens :

VIII, 18 [...] Il leur semble donc indigne de dire que les hommes « se mêlent » aux dieux et les dieux aux hommes, mais digne que les démons « se mêlent » et aux dieux et aux hommes pour transmettre aux uns les requêtes et rapporter aux autres les faveurs. Ainsi un homme chaste, étranger aux crimes des arts magiques, emploierait, pour être exaucé des dieux, des protecteurs qui aiment ces pratiques,

alors qu'en ne les aimant pas, il n'en est que plus digne d'être exaucé des dieux, bien plus facilement et d'autant plus volontiers !

Pourquoi utiliser des intermédiaires qui ne te valent pas, alors que les dieux te connaissent directement ? En vérité, c'est leur utilisation dans les pratiques magiques, qui disqualifie les démons, car il s'agit tout simplement d'une tricherie par rapport aux limites humaines, ce qui n'est pas socialement sans conséquence, au point qu'on a jugé bon de les interdire par la loi. C'est ainsi qu'Apulée lui-même fut accusé de magie et qu'il dut « *s'en défendre dans un très long et très habile plaidoyer où il repousse comme lui étant étrangers des actes que ne peut commettre un innocent* » (VIII, 19). Or, ces choses se passant bien avant les temps chrétiens, sa condamnation ne put venir que des autorités civiles.

Non seulement les démons ne peuvent servir de médiateurs entre les hommes et les dieux, en raison de leur imperfection et de leur impiété, mais ils ne sauraient, sans se contredire, pardonner leurs fautes à des hommes qui les auraient commises en leur obéissant ! À quoi s'ajoute une autre erreur, plus grave car elle porte sur les dieux, qui consiste à croire qu'ils pourraient se mêler aux démons et, même, les écouter. Voici une belle page d'Augustin, où nous avons gardé le verbe « se mêler » pour évoquer le contact ou la relation, mais où il est question de Dieu et non des dieux, du démon et non des démons, sans que l'on puisse dire s'il s'agit ici d'un nom générique ou d'un nom propre :

VIII, 20 [...] Quelle brillante sainteté de Dieu qui ne se mêlerait pas à l'homme suppliant, mais se mêlerait au démon arrogant; qui ne se mêlerait pas à l'homme pénitent, mais se mêlerait au démon trompeur; qui ne se mêlerait pas à l'homme qui se confie à la divinité, mais se mêlerait au démon qui usurpe la divinité; qui ne se mêlerait pas à l'homme implorant l'indulgence, mais se mêlerait au démon qui incite à l'iniquité; qui ne se mêlerait pas à l'homme qui, éclairé par les livres des philosophes, chasse les poètes d'un État bien réglé, mais se mêlerait au démon, qui exige du sénat et des pontifes qu'on représente par des jeux scéniques les plaisanteries des poètes; qui ne se mêlerait pas à l'homme qui interdit d'imputer aux dieux des crimes imaginaires, mais se mêlerait au démon qui se délecte de ces crimes attribués faussement aux dieux; qui ne se mêlerait pas à l'homme qui punit par de justes lois les crimes des magiciens, mais se mêlerait au démon qui enseigne et exerce la magie; qui ne se mêlerait pas à l'homme qui fuit les œuvres du démon, mais se mêlerait au démon qui tend des pièges à la faiblesse de l'homme !

Qui non miscetur homini... et miscetur daemoni. « Homme » est ici également au singulier et Augustin emploie tout son talent oratoire à disqualifier la théologie d'Apulée.

Il montre que seul le préjugé matérialiste qui ne reconnaît pour existant que des êtres corporels, peut justifier ce rôle de médiateur donné aux démons pour l'unique raison que l'air se situe entre l'éther, le séjour des dieux, et la terre qui est celui des hommes. Mais c'est se méprendre sur les dieux, car comment pourraient-ils se soucier et prendre soin des hommes, sans les connaître ? D'où cette question paradoxale : « *Le démon serait-il mieux connu du dieu bon par la proximité de son corps que l'homme par la bonté de son âme ?* » Connaître, ici ne veut pas seulement dire voir ou savoir, mais bien aimer. Et comment les dieux pourraient-ils être trompés sur le compte des hommes par les démons ? Les dieux ne peuvent ignorer la sanction prise par Platon contre les poètes qui les salissaient de crimes mensongers. Quant à l'homme, comment peut-il faire confiance à ces démons qui, tout en se présentant à lui comme des dieux, lui font croire que, par son geste, Platon aurait déplu aux dieux ? Bref, comment croire que les dieux bons puissent utiliser de tels messagers (VIII, 21) ?

VIII. 22 [...] Ce sont au contraire des esprits très avides de nuire, absolument étrangers à la justice, bouffis d'orgueil, blêmes d'envie, experts en tromperies. Ils habitent l'air assurément, parce que précipités des hauteurs du ciel supérieur en raison d'une faute inexpiable, ils sont condamnés à habiter cette sorte de prison appropriée à leur état. Toutefois, ce n'est pas parce que l'air est situé au-dessus de la terre et des eaux, qu'ils sont pour autant supérieurs aux hommes en mérites.

Ceux-ci les dépassent très facilement, non par leur corps terrestre, mais par la piété de leur esprit (*mente*) qui a fait le choix de s'appuyer sur le vrai Dieu. En clair (*plane*), les démons étendent leur domination sur un grand nombre d'hommes indignes de participer à la vraie religion et qui sont devenus leurs captifs soumis. La plupart d'entre eux, par des signes miraculeux et mensongers -faits ou prédictions-, les démons les ont persuadés qu'ils étaient des dieux. Par contre, ceux qui perçoivent avec plus d'attention et de scrupule leurs vices, ils n'ont pas réussi à les persuader de leur divinité, mais ils ont réussi à leur faire imaginer qu'ils étaient des messagers entre les dieux et les hommes, et des distributeurs de bienfaits.

Les démons ont déchu en raison d'une faute inexpiable – Augustin ne parle pas des mauvais anges, mais il prépare le terrain – et, à la différence des hommes capables de retour, ils ne pourront jamais remonter dans le ciel. Ils n'ont plus le choix, ni d'autre perspective que celle de capter des hommes « *indignes de participer à la vraie religion* » pour en faire leurs esclaves. De quels hommes s'agit-il ? De ceux qui ont fermé leur cœur au vrai Dieu en y installant des « faux dieux » en vue de se donner à eux-mêmes un peu plus d'importance : ces biens extrinsèques que sont « l'honneur, la gloire, l'argent, et d'autres semblables » (cf. VIII, 8). Mais ces hommes ne veulent pas voir qu'ils sont possédés par ces « biens », beaucoup plus qu'ils ne les possèdent : ils en sont littéralement devenus les esclaves au point de mettre entre parenthèses en eux-mêmes tout sens de la justice et de la solidarité humaine.

VIII, 22 [...] Cependant, si des hommes ont pensé qu'il ne fallait pas refuser cet honneur aux démons, alors que, ni ils ne les prenaient pour des dieux - car ils les voyaient mauvais alors que pour eux tous les dieux devaient être bons -, ni ils n'osaient les déclarer absolument indignes d'un culte divin, c'était surtout pour ne pas choquer les peuples qu'ils voyaient leur rendre un culte (*serviri*) par tant de rites et de temples, au nom d'une superstition invétérée.

Nous retrouvons là le fondement de la religion civile dévoilé par Varron, en tant que ciment social, rôle tenu de nos jours par l'idéologie qui est d'autant plus efficace qu'elle ne dit pas son nom et se pare du titre de « normalité ». C'est ce que saint Paul appelait « philosopher selon les éléments du monde » (cf. Col 2, 8, cité en VIII, 10). C'est ainsi qu'il y a, dans notre société française, des choses dont on peut plaisanter, et d'autres, non...

La fonction de la religion étant de relier les hommes, non seulement à Dieu, mais entre eux, l'idéologie dominante est de fait une religion civile qui ne dit pas son nom. La nôtre est une religion redevenue païenne qui, au nom de sa conception de la laïcité, veut en finir avec le christianisme parce qu'elle a décidé une fois pour toutes, et dans le refus de se regarder elle-même, que toutes les religions sont source de violence. Elle s'en prend à l'autoritarisme de l'Église, qu'elle n'écoute plus et qui aurait asservi l'Europe, alors que l'Europe s'est construite sur son autorité. Les deux cités sont distinguées, mais on ne peut plus penser leur articulation. Et comment serait-elle pensable, si la religion est une chose dépassée ?

5. Les dieux, créatures de Dieu ou de l'homme selon Hermès Trismégiste (VIII,23-27)

VIII, 23. 1. Sur les démons, l'Égyptien Hermès, qu'on appelle Trismégiste, a exprimé des idées différentes. Apulée, en effet, nie qu'ils soient des dieux ; mais comme il dit qu'ils exercent une certaine médiation entre les dieux et les hommes, au point d'apparaître indispensables aux hommes dans leurs rapports avec les dieux, il ne sépare pas leur culte de la religion des dieux supérieurs. En revanche, cet Égyptien fait la différence entre les dieux créés par le Dieu suprême, et ceux qui le sont par les hommes.

Hermès, dit « trois fois très grand », est un personnage mystérieux, pour ne pas dire mythique, qui descendrait du dieu égyptien Thot. C'est du moins ce qu'on peut lire gravé sur la pierre de Rosette découverte en 1799 mais qui date de -196 et donc de l'époque hellénistique : « *Hermès Trismégiste est issu de la fusion entre Thot et Hermès* ». Il aurait été le maître de Pythagore et, d'autre part, Platon fait du dieu Thot l'inventeur de l'écriture « en vue de

renforcer la mémoire », alors que, aux yeux du roi d'Égypte auquel Thot présente son invention, elle risque bien plutôt de « rendre les âmes plus oublieuses » (*Phèdre*, 275a). Ces deux faits légendaires sont bien antérieurs à l'écrivain gréco-égyptien, dit Hermès Trismégiste, qui vécut dans les premiers siècles autour du début de notre ère et qui aurait écrit le *Corpus hermeticum*³, grande référence par la suite des astrologues, alchimistes et autres chercheurs en ésotérisme.

Pour Augustin, Hermès Trismégiste est un auteur grec dont certains écrits furent traduits en latin par Apulée et en particulier, *l'Asclepius*, primitivement intitulé le *Sermo perfectus Discours parfait* (en grec, *Logos teleios*, adjectif qui renvoie aux rites d'initiation). Ce livre eut un immense succès dans l'Afrique romaine et en particulier chez des auteurs chrétiens qui y trouvèrent l'annonce de la victoire de leur religion. Tel fut le cas du rhéteur Arnobe qui, une fois converti au christianisme, rédigea un *Traité contre les Gentils*, et surtout de son disciple Lactance, surnommé plus tard le « Cicéron chrétien » en raison de l'élégance de sa prose latine. Tombé en disgrâce durant la persécution de Galère (vers 304), Lactance fut par la suite chargé d'instruire Crispus, le fils aîné de Constantin, au latin et à la littérature latine. Il est l'auteur des *Institutions divines*, en sept livres, mais, théologien plutôt limité et incapable d'imaginer des « antipodiens » qui vivraient la tête en bas, il ne contribua guère, dans nos temps modernes, à la gloire des Pères de l'Église. C'est dans ses *Institutions* que nous trouvons ce passage de *l'Asclepius*, très proche des néo-platoniciens :

Lactance, *Institutions divines* IV⁴

« Hermès, dans le livre intitulé la Parole parfaite (*Sermo perfectus*), a fait usage de ces mots : « Le Seigneur et Créateur de toute chose, qu'à bon droit nous appelons Dieu puisqu'il a créé le deuxième Dieu, visible et sensible... Ayant été créé en premier, seul et unique, il lui parut beau, et tout empli de bonnes choses ; il le sanctifia et l'aima tout entier comme s'il était Son propre Fils ».

Ce « second Dieu », visible et perceptible à nos sens, désigne ici le monde, « le ciel et la terre », et c'est pour qu'un autre puisse le contempler que le Dieu suprême créa l'homme doué de raison et d'intelligence (*Asclépius*, IV). Le monde – la sphère du monde – n'est donc pas la réalité première : il y a un autre, en dehors de lui, auquel il doit son être. Mais ce dieu extérieur au monde n'exclut pas d'autres dieux et c'est pourquoi on dira hénothéiste cette doctrine qui croit en *un* dieu supérieur aux autres, car, dans le monothéisme, le Dieu unique exclut tout autre dieu. Cet énoncé n'est pas sans rappeler la formule de Platon : « au-delà de l'essence », mais nous n'avons ici, ni la triade plotinienne, ni la Trinité chrétienne.

Pour mesurer l'influence des écrits d'Hermès dans le « diocèse » d'Afrique, qui s'étendait alors de la Lybie à l'Atlantique, il y a cette lettre qu'un païen adressait à Augustin, à une date antérieure à 408, date de son assassinat avec les partisans de Stilicon, une lettre qui pose de nombreuses questions à examiner :

Lettre de Longinianus à Augustin (dans la correspondance d'Augustin, *Lettre* 234,1):

[...] Je ne parlerai pas seulement de ce qu'on trouve dans les dires de Socrate, ni dans ceux de tes prophètes ou de quelques fidèles de Jérusalem, toi qui es vraiment le meilleur des Romains, mais aussi d'Orphée [...] et du Trismégiste, beaucoup plus anciens que tous ceux-là, nés des dieux dans les premiers temps et présentés comme divinement inspirés dans les limites connues des trois parties de la terre avant même que l'Europe ne prît son nom, que l'Asie ne reçût le sien, et que la Libye possédât un homme aussi bon que toi, le plus fidèle en son milieu, tu fus et tu seras.

Si l'appartenance à Jérusalem désigne les Juifs, l'appartenance à Rome désigne ici les chrétiens, à une époque où était en train de se confirmer, par la pratique des Églises, la primauté de l'évêque de Rome dans la communion de la *Catholica*. Il s'agissait d'une primauté d'honneur qui laissait aux Églises locales, comme celle d'Afrique, la capacité de s'organiser elles-mêmes autour de leur primat, parfois lui-même appelé « pape », sans que

³ Cf. la traduction du *Corpus hermeticum* par le P. André-Jean Festugière, les Belles Lettres, 4 t. (1946-1954), sous le titre : *La Révélation d'Hermès Trismégiste*.

⁴ cf. l'article sur Hermès Trismégiste http://fr.wikipedia.org/wiki/Hermes_Trismegiste_note-18

l'on puisse pour autant envisager un concile œcuménique qui se tiendrait en l'absence de l'évêque de Rome ou de ses légats. C'est également à lui qu'on faisait appel en cas de litiges, et cela, des trois parties du monde alors connues et qui se trouvent ici évoquées, la « Libye » s'étendant, en Afrique, de l'ouest de l'Égypte jusqu'à l'Atlantique, avec en son centre géographique, Hippone et son évêque, un homme d'une foi exceptionnelle.

Et nous y trouvons également attestée la personne mythique du Trismégiste, cité avec Orphée. Étant de ce fait bien antérieur à Socrate, il ne peut se confondre avec le ou les écrivains bien réels qui en ont collecté les dires par écrit vers les débuts de notre ère. C'est ainsi que le dominicain André-Jean Festugière, éditeur et traducteur du *Corpus Hermeticum*, a donné aux quatre volumes de sa publication le titre de *La révélation d'Hermès Trismégiste*, un peu comme on parle de l'Évangile de Jésus-Christ. Ici, Longinianus qui est païen se réfère à sa propre culture et c'est en tant que païen qu'il s'adresse à Augustin.

« *Le grand et étonnant pouvoir qu'a l'homme de faire des dieux* » (VIII, 23)

Mais reprenons le chapitre 23, dont nous avons lu les toutes premières lignes. Nous allons voir qu'Hermès Trismégiste ne s'est pas contenté de distinguer les dieux « faits » par le dieu suprême et ceux qui l'ont été par les hommes :

VIII, 23, 1 [...] À entendre ce que je viens de dire, on pourrait croire qu'on y parle des idoles (*simulacris*), en tant que fabriquées par des mains humaines, mais cet homme déclare que ces simulacres visibles et tangibles sont comme le corps des dieux et que certains esprits les habitent, invités à s'y installer, dotés du pouvoir, soit de nuire, soit de satisfaire les désirs de ceux qui leur rendent des honneurs divins et des hommages rituels. Unir artificiellement (*per artem*) ces esprits invisibles à des objets visibles faits de matière corporelle, afin d'en faire comme des corps animés dédiés et soumis à ces esprits, voilà donc ce qu'il appelle « faire des dieux », les hommes ayant reçu ce grand et étonnant (*mirabilem*) pouvoir de faire des dieux.

Suit un long extrait de l'*Asclepius* dont Augustin cite les paroles « telles qu'elles sont traduites dans notre langue »⁵. On y trouve ces paroles d'Hermès à l'intention d'Asclepius et qui sont un éloge de « la puissance et de la force de l'homme » :

« De même que le Seigneur et Père ou, selon son titre suprême, Dieu, est le créateur (*effector*) des dieux célestes, l'homme est le façonneur (*fictor*) des dieux qui sont dans les temples et qui tendent à la ressemblance humaine ».

J'ai tenté de faire ressortir comme j'ai pu la ressemblance et la différence entre le mode créateur de Dieu (*effector*, comme s'il faisait à partir de lui même) et celui de l'homme (*fictor*, qui façonne une matière déjà là, le mot évoquant par ailleurs la notion de « fiction »). Les dieux célestes sont évidemment les astres du ciel, mais avec *humana proximitate contenti*, nous avons deux traductions possibles. En effet, *contentus*, singulier de *contenti*, peut provenir soit du verbe *contineo* (« contenir »), qui a donné notre adjectif « content » – d'où les traductions : « satisfaits du voisinage de l'homme »⁶ ou « se réjouissant de se tenir auprès des hommes »⁷ – soit du verbe *contendo* (« tendre vers »), d'où ma traduction « tendant à la ressemblance humaine », car *proximitas* peut signifier aussi « ressemblance » et il me semble que cela traduit mieux l'intention du « sculpteur » de mettre les hommes en relation avec les dieux, c'est-à-dire d'éveiller et de nourrir en eux leur sens religieux. Suite de la citation :

Ainsi l'humanité, toujours fidèle au souvenir de sa nature et de son origine, persévère dans cette imitation de la divinité de sorte que, à la façon du Père et Seigneur qui a fait (fecit) les dieux éternels pour qu'ils lui soient semblables, l'humanité façonne (figuraret) ses dieux à la ressemblance de son visage (sui vultus).

On ne peut que souligner ici ce qui fait la singularité de notre « ressemblance » avec Dieu. Cela ne saurait être notre forme physique puisque Dieu n'a pas de forme corporelle, mais bien

⁵ Une traduction qui ne serait pas d'Apulée par le style, ni celle de Lactance en raison de quelques différences, mais probablement celle dont se fait l'écho la *Lettre* de Longinianus à Augustin que nous avons citée.

⁶ Traduction G. Combès, Bibliothèque Augustinienne, BA 34 p. 311

⁷ Traduction Lucien Jerphagnon, *La Cité de Dieu*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 327.

notre capacité créatrice, à la fois semblable et dissemblable à la sienne : Dieu crée les dieux célestes – les astres – éternels comme il l’est lui-même, alors que l’homme, mortel, ne peut donner aux statues des dieux qu’il fabrique, que ce qu’il a de plus propre : la ressemblance à son visage, par lequel il entre en relation – en se laissant voir et en voyant celui qui le voit – avec les autres. Le mot « visage » est bien dans le texte, et *persona*, qui a donné notre mot « personne » désignait le masque de théâtre lié à un personnage. Ainsi, à la différence des astres du ciel qu’on ne peut que contempler, les statues des dieux ont l’air de vivre et de nous regarder, ce qui n’est pas sans nous renvoyer aux icônes orientales, devant lesquelles on se sent tout autant regardé que regardant, en relation avec l’invisible, ce qui en fait alors tout autre chose qu’une illusion mensongère justifiant la manière dont certains *Psaumes* disqualifient les idoles des païens. Mais ces présences divines sont moindres que nous, car, ce dont elles sont incapables, une personne humaine peut changer de physionomie d’une seconde à l’autre, selon de ce qui lui arrive. Et voici la réponse d’Hermès à la défiance d’Asclepius :

[...] C'est bien de [statues] qu'il s'agit mais de statues dotées d'une âme (animatas), pleines de sensibilité et d'esprit, opérant de grandes et belles choses, de statues qui ont la préscience de l'avenir et le prédisent par le sort, le devin, les songes et de bien d'autres manières ; qui infligent des infirmités (imbecillitates) aux hommes et les en guérissent, qui dispensent tristesse et joie selon les mérites. Ignores-tu, ô Asclepius, que l'Égypte est l'image du ciel, ou, plus exactement, la traduction et l'application de tout ce qui se décide et s'effectue dans le ciel ? Et, pour parler encore avec plus de vérité, que notre terre est le temple du monde entier ? Toutefois, puisqu'il convient au sage d'avoir la préscience de tout, il ne vous est pas permis d'ignorer ceci : un temps viendra où il apparaîtra que c'est en vain que les Égyptiens auront observé avec un cœur pieux et une religion pleine de zèle le culte de la divinité ».

Un temps viendra, en effet, où les statues des dieux disparaîtront, pour la simple raison que ces dieux, façonnés par des hommes qui cherchent à rencontrer la présence qui les habite, ne sont pas plus éternels qu’eux, ni comme le sont les astres. Toute réalité sur terre est corporelle, transformable, et si l’érosion ne suffit pas à détruire les statues, elles ne résisteront ni aux pioches, ni aux bulldozers ! Il me semble qu’Hermès ne veut pas dire plus que cela.

D’autant qu’à l’époque de la rédaction de l’*Asclepius* – les années qui entourent le début de l’ère chrétienne⁸ – on pensait beaucoup à la fin du monde, comme en témoignent les *Apocalypses* qui fleurissaient alors, non seulement chez les juifs (ce genre littéraire aurait commencé pour eux avec l’exil à Babylone, VI^e siècle avant J-C) et les chrétiens qui attendaient le retour du Seigneur, mais aussi chez les païens avec, par exemple, les *Oracles sibyllins* cités par des chrétiens, dont Augustin⁹. D’où, l’importance catastrophique et prophétique du sac de Rome d’août 410 !

À quoi il convient d’ajouter que rien, à part la représentation anthropomorphe de l’acte créateur de Dieu dans le temps, ne pouvait alors venir contredire l’évidence de l’éternité du monde, ni le fait que, dans sa partie supra-lunaire, il soit soustrait au devenir et au changement. Autrement dit, jusqu’à la fin des Temps Modernes tous, y compris les plus grands penseurs, étaient dans la totale ignorance aussi bien de la théorie de l’évolution, qui ne se développera vraiment qu’au XIX^e siècle avec Darwin et la naissance de la biologie moderne, que, et à plus forte raison, de l’hypothèse du *Big Bang* qui, dans le prolongement de celle de l’évolution des espèces, n’apparaîtra qu’au milieu du XX^e siècle. Mais, à la réflexion, ces deux effets du temps, rigoureusement impensables pendant des siècles, ne sont peut-être pas sans lien avec l’idée naïve que si l’univers a été créé, il a bien fallu qu’il commence, et cela même si, comme l’a montré Augustin au livre XI de ses *Confessions*, il ne peut y avoir de temps en dehors du

⁸ Qui n’était pas encore à l’ordre du jour, car au temps d’Augustin les années étaient comptées selon les consulats (le règne des empereurs) avec pour référence la fondation de Rome (pour nous -753). La date de la naissance du Christ ne sera choisie qu’en 525 à partir des travaux du moine Denys le Petit en vue de calculer le date de Pâques.

⁹ En particulier, la longue citation qu’il en fait dans *La Cité de Dieu* XVIII, 23, avec une référence à Lactance. La Sibylle de Cumès est par ailleurs évoquée en X, 27, dans la critique de Porphyre. Cf. *Encyclopédie saint Augustin*, Le Cerf, 2005, p. 1040-1041.

monde. Mais le fait que le monde tienne son être du Créateur, n'est pas du tout incompatible avec son éternité. En effet, la science ne pourra jamais rien dire sur l'acte créateur !

Mais l'annonce par le Trismégiste de la vanité du culte rendu par les Égyptiens, alors que l'Égypte est « le temple du monde entier », un culte qui pour lui, n'avait rien de « païen »¹⁰, pose un délicat problème d'interprétation.

En effet, à partir de Lactance, très proche de Constantin après que ce dernier fut devenu chrétien, qui voyait dans ce texte l'annonce de la victoire du christianisme, il était tentant pour un apologiste chrétien, comme Augustin dans la *Cité de Dieu*, de penser à la destruction des statues de dieux ordonnée par les empereurs chrétiens, ou à l'interdiction des cultes païens par Théodose et ses successeurs¹¹. Et c'est bien dans ce sens qu'il s'engage, mais non sans prendre la précaution de dire que le texte ne parle pas des chrétiens, mais « semble » seulement le faire :

VIII, 23, 2. Hermès s'étend ensuite longuement sur cette question ; il semble y prédire ce temps où la religion chrétienne renversera ces idoles fallacieuses avec d'autant plus de force et de liberté qu'elle est plus vraie et plus sainte, pour que la grâce du Sauveur le plus vrai délivre l'homme de ces dieux que fait l'homme et le soumette au Dieu par qui l'homme a été fait. Mais quand il prédit ces choses, Hermès parle comme en ami de ces mystifications des démons et ne formule pas clairement le nom chrétien. Cependant, comme si tout ce qui garantissait à l'Égypte sa ressemblance avec le ciel était supprimé et détruit, il montre dans sa déploration de l'avenir quelque chose qui ressemble à un deuil. Il était, en effet, de ceux dont l'Apôtre dit : « *Connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces. Mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur insensé s'est obscurci. Se disant sages, ils sont devenus fous, substituant à la majesté du Dieu incorruptible des images faites à la ressemblance de l'homme corruptible* » (Rm 1, 21-23)¹², Sans aucun doute, ce qu'il dit sur l'unique vrai Dieu, constructeur du monde, est conforme à la vérité ; mais je ne sais par quel aveuglement du cœur, il en vient à régresser au point de vouloir que toujours les hommes restent assujettis à des dieux, qu'il confesse pourtant être faits par des hommes, et à déplorer la disparition future de cette sujétion. Comme s'il pouvait y avoir pire chose pour un homme que d'être dominé par ses propres fictions ! Il est, en effet, plus facile pour un homme, en adorant les dieux qu'il a faits, de cesser d'être un homme, qu'il ne l'est à [ces « dieux »], par le culte qui leur est rendu, de devenir des dieux ! [...] Il est donc inévitable que l'homme se sépare (*défecit*) de celui qui l'a fait quand il lui préfère (*praefecit*) ce qu'il a fait lui-même.

Cependant, pour Augustin, qui s'appuie ici sur une citation de saint Paul au point d'en oublier l'intention du Trismégiste, ce n'est pas seulement la nature – le fait que tout ce qui est apparu sur cette terre soit condamné à disparaître –, ni même l'action des hommes, fussent-ils empereurs, qui amènera la fin de ces statues, mais la victoire de la vérité, celle de « la vraie religion » sur les cultes superstitieux, dont elle dévoilera enfin la fausseté pour le bien et le salut de tous les hommes. Et s'il s'exprime avec une telle assurance, c'est qu'aucune raison ne peut alors venir contredire, pour lui, l'évidence de cette « victoire », dont il ne tire d'ailleurs aucune gloire puisqu'il fait lui-même partie des « sauvés ».

C'est pourquoi, si son commentaire de la prophétie du Trismégiste est vu par certains, de nos jours, comme un « contre sens »¹³, ce ne peut être qu'à partir de l'oubli de l'intention apologétique de la *Cité de Dieu*. C'est, en effet, parce qu'ils la lisent du point de vue de l'histoire des religions, qu'ils reprochent à Augustin ne pas être l'un des leurs. Mais, dans leur neutralité de principe, ils enlèvent au christianisme sa dimension rationnelle et ce qui, aux yeux d'Augustin, en

¹⁰ Le mot n'apparaîtra qu'avec la christianisation de l'empire, au IV^e siècle, pour dire ce qui n'était pas chrétien.

¹¹ Cf. le bref résumé de ces mesures dans mon cours 2013-2014, 2. *Le sac de Rome comme signe des temps*, p. 10.

¹² Connaître Dieu sans lui rendre grâce est une faute d'orgueil. Cf. *Confessions* VII, 9

¹³ Le mot est de Lucien Jerphagnon, dans la note 1 de la page 330 de *La Cité de Dieu* dans la Pléiade (2000).

fait la « vraie philosophie ». Car, pour lui, ayant toutes deux leur source en Dieu, il était tout à fait impensable d'opposer foi et religion, et encore moins de les dire incompatibles !

Mais que dit effectivement Hermès Trismégiste ? Après avoir souligné que le plus admirable chez l'homme est sa capacité de faire des dieux – ce qui implique qu'il ait le sens du divin –, il montre que jamais les dieux qu'il fait n'auront l'éternité des dieux faits par le dieu suprême, car, en ce temps qui ignorait tout de notre astrophysique, la sphère des étoiles fixes ne pouvait être qu'éternelle, de même que leur incessant mouvement circulaire par lequel nous pouvons mesurer et calculer les temps... Autrement dit, il n'est pas absurde de dire que le caractère temporel et temporaire des choses humaines suffisait, à ses yeux, à expliquer cette annonce de la fin du culte des dieux créés par l'homme. Bien plus, et c'est ce qu'aurait pu faire Augustin, rien ne semblait empêcher de voir dans cette annonce une invitation à reporter son attention sur les créatures du « Dieu unique », et à ce Dieu lui-même.

Car l'on ne peut pas dire que l'enseignement de l'histoire des religions soit en contradiction avec celui de la Bible qui en quelque sorte, lui a servi de guide. Il suffit en effet de voir quelle idée, au cours de son histoire le peuple d'Israël, a pu se faire de son Dieu. On y constatera un progrès qui va du polythéisme – la religion des autres peuples – à l'hénothéisme selon lequel le Dieu d'Israël est en rivalité avec les dieux des autres peuples ; puis, après l'épreuve de l'exil et à travers la foi du « Petit reste » des fidèles à l'Alliance, on verra naître et grandir le monothéisme dans toute sa perfection, les autres dieux n'étant plus que de vaines illusions, des statues sans vie, « auxquelles ressemblent ceux qui les servent » (cf. Ps. 115, 8).

À moins de cesser d'être une histoire suivant leur évolution et de condamner les religions à l'irrationalité, on voit mal ce que l'histoire des religions pourrait bien dire d'autre. En effet, si les religions sont des créations humaines, on ne peut guère leur donner d'autre commencement que celui de la vénération par l'homme des multiples forces de la nature qui le dépassent en puissance et en imprévisibilité (polythéisme). Puis, après un long et patient travail de la raison conduisant à penser l'univers comme un tout, certains supposeront un dieu unique à l'origine de ce tout (hénothéisme), un dieu qui aurait façonné les autres dieux ainsi que les hommes et tout ce qui existe, ce qui constitue un progrès en rationalité par rapport à la mythologie du mariage du ciel et de la terre et les rites qui peuvent en découler. Enfin, et c'est là qu'apparaît « l'exception platonicienne », des hommes se dirent que la divinité ne pouvait être qu'immatérielle, ainsi que l'âme humaine qui la pense, à défaut de pouvoir la connaître, ce qui conduit à penser l'âme immortelle et moralement responsable de ses actes, en son for interne. Tel est précisément le monothéisme judéo-chrétien, et ce qui permet de situer la « prophétie » d'Hermès Trismégiste au seuil du monothéisme¹⁴.

Mais la Bible nous donne une autre version de l'origine. C'est Dieu qui a l'initiative et de la création et de sa relation avec l'homme. La *Genèse* suggère même qu'ils se parlaient, comme à propos de l'interdit sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2, 17) ou comme lorsque Dieu veut savoir comment l'homme nommerait les choses (Gn 2,19), et elle nous dit qu'une telle relation d'amitié aurait pu durer indéfiniment si elle n'avait pas été rompue, ou du moins très gravement perturbée, par le péché. Cependant, cette relation fut renouée par la suite, et de manière très heureuse, avec quelques justes comme Abel, Noé, bien avant que ne commence, avec Abraham, l'histoire du peuple élu.

C'est là une idée que nous avons lue dans la présentation de l'œuvre de Dieu, en VII, 32 : « Dès l'origine du genre humain, ce mystère de la vie éternelle a été, par des symboles et par des signes sacrés appropriés aux temps, annoncé par les anges à ceux qu'il fallait ». Et cette phrase ne faisait que reprendre ce qu'Augustin écrivait, quelques années plus tôt, dans un cadre théologique et non polémique, au prêtre Deogratias, qui deviendra plus tard l'évêque de Carthage, à la mort d'Aurélius, dans une longue lettre qui constitue un véritable traité répertorié comme tel dans les *Révisions* (II, 31) sous le titre *Exposition de six questions contre les païens*. Ces quelques lignes de la réponse d'Augustin à la seconde question qui portait « sur l'époque et l'avènement du christianisme » devraient suffire à nous donner une idée plus juste de l'ouverture d'esprit d'Augustin sur l'universalité du salut que celle qu'on en a le plus

¹⁴ Augustin, dans les lignes que nous venons de lire, crédite Hermès d'avoir parlé de « l'unique vrai Dieu créateur du monde », ce qui en fait un monothéiste, alors que créant les autres dieux, il n'était que hénothéiste.

souvent à partir d'une lecture erronée de sa théorie de la prédestination, selon laquelle c'est Dieu et non nous-mêmes qui déciderait de notre damnation :

Augustin Lettre 102, Seconde question : De l'époque de l'avènement du christianisme :

[...] 15. Cependant, depuis le commencement du genre humain, [le Christ, le Verbe de Dieu] n'a jamais manqué d'être annoncé par les prophètes, avec plus ou moins de lumière selon les temps, et avant son incarnation il y a toujours eu des hommes qui ont cru en lui, depuis Adam jusqu'à Moïse, non seulement parmi le peuple d'Israël qui, par un mystère particulier, a été une nation prophétique, mais encore parmi les autres nations. En effet, dans les saints livres des Hébreux, on en cite quelques-uns à qui Dieu fit part de ce mystère ; ce fut dès le temps d'Abraham, et ces privilégiés n'appartenaient ni à sa race, ni au peuple d'Israël, et ne tenaient en rien au peuple élu. Pourquoi donc ne croirions-nous pas qu'il y eut d'autres privilégiés chez d'autres peuples et en d'autres pays, quoique l'autorité de ces livres ne nous en ait pas transmis le souvenir?

La venue du Christ dans le monde ne fait date que pour qui le reconnaît comme Fils de Dieu, ce qui revient à dire que Dieu peut se faire connaître et aimer de nos jours, en dehors des limites de son Église visible, qui depuis des siècles et par la faute des hommes, n'est d'ailleurs même plus une. Il convient en effet de distinguer l'Église, institution terrestre, espace de sanctification, et ce dont elle est le signe : la présence du Ressuscité au sein de l'humanité. Mais, dans ces dix premiers livres de la *Cité de Dieu*, Augustin veut démontrer la vérité du christianisme contre ceux qui l'attaquent, ce qui permet de comprendre son commentaire du Trismégiste.

Pour lui, la « désolation » de ce dernier au sujet de la fin du culte des Égyptiens montre tout simplement qu'il n'était pas inspiré par l'Esprit Saint comme pouvaient l'être les prophètes de l'Ancien Testament, ou certains personnages du Nouveau comme Élisabeth et le vieillard Siméon qui reconnurent le Messie dans l'enfant Jésus, ou Pierre qui le confessa « *Fils du Dieu vivant* » (Mt 16,16). Pour Augustin, ce sont même les démons qui parlaient par la bouche du Trismégiste, répétant quasi littéralement ce qu'ils « dirent en tremblant au Seigneur encore présent dans la chair : *Pourquoi es-tu venu nous perdre avant le temps ?* »¹⁵ (Mt 8, 29) ! Soit ces démons estimèrent que leur châtement arrivait plus tôt que prévu – châtement qui sera aussi celui de tous ceux qu'ils auront rendus captifs –, soit ils se virent perdus par le fait qu'étant démasqués, les hommes allaient les fuir. D'où cette conclusion :

VIII, 23 [...] Tel est l'enseignement de la religion qui ne trompe ni ne se trompe, à la différence de cet homme qui, comme ballotté à tout vent de doctrine, mêlant le vrai et le faux, déplore la future perte d'une religion, après l'avoir reconnue comme une erreur.

Mais n'était-ce pas là répéter saint Paul, plutôt que de rendre compte de ce que disait ou laissait entendre ce théologien païen ?

La troublante contradiction d'Hermès VIII, 24

Augustin ne peut s'empêcher de revenir sur cette contradiction d'Hermès, due selon lui, à une double inspiration – « divine pour dénoncer l'erreur de ses ancêtres et diabolique pour déplorer le châtement des démons » (VIII, 24,1), ce qui nous vaut une nouvelle citation de l'*Asclepius*. Pour garder le caractère problématique du texte, j'ai préféré m'en tenir au constat de cette « troublante contradiction » plutôt que d'adopter comme titre à ce chapitre 24, comme ceux qui suivent ici l'interprétation augustinienne¹⁶ : « *Hermès condamne les fabricants de dieux et dénonce la vanité du culte des idoles* ».

Citation de l'*Asclepius* :

VIII, 24,1 [...] « *Revenons à l'homme et à sa raison, ce don divin qui lui vaut d'être dit « animal raisonnable ». Mais bien qu'admirables, ces choses sont les moins*

¹⁵ Mt 8, 29. Jésus venait alors de guérir deux possédés Gadaréniens et les démons *savaient* qu'il était le Fils de Dieu.

¹⁶ Traduction de la *Bibliothèque Augustinienne* 34, 1959, p. 317 (pat G. Combès). Notons que l'édition révisée par Goulven Madec de la *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne* de 1993 (p. 494) a omis la seconde proposition.

admirables de celles qui ont été dites sur l'homme. En effet, de toutes les choses admirables, la plus digne d'admiration est que l'homme ait pu découvrir la nature divine et la produire (efficere). Parce que nos premiers ancêtres, incroyants et indifférents au culte et à la religion divine, se trompaient gravement au sujet de la nature des dieux, ils inventèrent l'art par lequel fabriquer des dieux. Cet art inventé, ils y joignirent une force appropriée, tirée de la nature du monde ; et en vue de son mélange, alors qu'ils étaient incapables de produire des âmes, ils firent appel aux âmes de démons ou d'anges et les introduisirent dans les images saintes et les mystères divins afin que, par elles, les idoles aient le pouvoir de faire le bien et le mal » (Asclepius 37).

Où l'homme va-t-il trouver cette âme immortelle, qu'il ne saurait produire lui-même afin de la « mélanger » à ses statues pour en faire des dieux, sinon parmi les démons, qui eux, au même titre que les dieux, mais moins parfaits qu'eux, font partie du monde ? C'est sans doute pour souligner la « gravité » de l'erreur de ceux qu'Hermès nomme ses premiers ancêtres (*proavi*), qu'Augustin éprouve le besoin de citer une nouvelle fois la phrase que nous avons soulignée, à moins qu'il n'avoue par là son hésitation à lui donner cette interprétation qui, bien que semblant confirmée par les événements, met Hermès dans la contradiction.

En fait, il y a une autre lecture possible de cette phrase, car la conjonction *Quoniam* qui la commence peut également vouloir dire « après que ». D'où cette traduction du Père André-Jean Festugière, dans son édition du *Corpus hermeticum* (1946-1954) :

Nos premiers ancêtres donc, après avoir gravement erré quant à la vraie doctrine sur les dieux - ils ne croyaient point en eux et ne se souciaient ni de culte ni de religion - inventèrent l'art de faire des dieux.

Cette autre lecture du texte d'Hermès trouve sa justification dans un article, datant de 1925, d'un autre dominicain, le Père Marie-Joseph Lagrange, fondateur de *l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (1890), où l'on peut lire : « *L'idolâtrie est un remède contre l'incrédulité des premiers hommes et non une conséquence de leur erreur. [...] Grâce aux idoles, les hommes eurent un culte et une religion* »¹⁷.

En traduisant une rupture diachronique entre l'ignorance (ou l'oubli) des dieux et le « remède » apporté par la fabrication des dieux, on comprend l'admiration du Trismégiste pour le génie de l'homme. Quant à sa désolation, elle ne pourrait être que l'avertissement à ne pas prendre pour immortel ce qui ne l'est pas, pour ne pas dire une invitation à accorder plus de valeur au Dieu suprême qu'aux dieux fabriqués par les hommes et dont le culte s'avérait vain puisqu'ils ne pourront pas les sauver de la mort...

Cela dit, peut-on reprocher à Augustin défendant le christianisme contre des attaques pour lui injustifiées, d'utiliser cet argument qui, tel qu'il le lit, présente une étrange ressemblance avec la citation de saint Paul : « *Se disant sages, ils sont devenus fous, substituant à la majesté du Dieu incorruptible des images faites à la ressemblance de l'homme corruptible* » (Rm 1, 23) ? Et c'est Hermès lui-même qui reconnaît la grave erreur de ses ancêtres et la vanité du culte de ses coreligionnaires égyptiens. D'où cette question : n'aurait-ce pas plutôt été à nous, chrétiens, de dénoncer cette « grave erreur » qui est au principe de la fabrication des idoles et qui a détourné les hommes du culte du vrai Dieu au profit des démons ? Mais, si un homme, comme Hermès, si admiratif de cette capacité de l'homme à faire des dieux, nous enlève la charge de cette dénonciation, « *que nous reste-t-il de plus à faire sinon, autant que nous le pouvons, à rendre grâce à Dieu qui a supprimé les idoles pour les raisons contraires à celles de leur institution ?* » (VIII, 24, 2) :

VIII, 24, 2 [...] Car ce qu'a institué la multiplicité de l'erreur, la voie de la vérité l'a emporté ; ce qu'a institué l'incrédulité, la foi l'a emporté ; ce qu'a institué le détournement (*aversio*) du culte par rapport à la religion divine, le retournement (*conversio*) vers le saint et unique vrai Dieu l'a emporté. Et pas seulement en Égypte sur laquelle pleure, par sa voix, l'esprit des démons, mais sur toute la terre

¹⁷ M. J. Lagrange, *l'Hermétisme*, III, *Revue biblique*, 34, 1925, p.374, note 1, cité dans BA 34, p. 603.

qui chante au Seigneur un cantique nouveau, comme l'avaient prédit les Écritures vraiment saintes et vraiment prophétiques où il est écrit: « *Chantez au Seigneur un cantique nouveau; chantez au Seigneur, terre entière* » (Ps 95, I), Or, voici le titre de ce Psaume: « *Quand s'édifiait la maison après la captivité* ». Et, de fait, elle s'édifie dans le monde entier pour le Seigneur, cette maison, la Cité de Dieu, c'est-à-dire la sainte Église ; elle s'édifie avec ces hommes qui, après avoir été retenus captifs par les démons, sont devenus *comme ses pierres vivantes* (cf. 1 P 2, 5), par leur foi en Dieu. Car l'homme avait beau se faire des dieux, il n'en était pas moins leur esclave, lui, leur auteur, puisqu'en les adorant, il passait dans leur société - société, dis-je, non d'idoles stupides, mais d'astucieux démons.

Dans la traduction latine du Psaume 96 (95), citée par Augustin, on peut lire en effet :

⁴ *Grand le Seigneur, digne de toute louange,
Redoutable au-dessus de tous les dieux.*

⁵ *Parce que tous les dieux des nations sont des démons
Alors que le Seigneur a fait les cieux.*

La fin du chapitre 24 précise les choses, tout en les en poussant un peu plus loin, mais non sans marquer la supériorité du Trismégiste sur Varron qui faisait des démons des médiateurs : VIII, 24, 3 [...] Il serait en effet bien sot de croire que les dieux qu'ont faits les hommes auraient plus de valeur auprès des dieux qu'a faits Dieu, que ne valent ces mêmes hommes que Dieu lui-même a faits. D'ailleurs le démon fixé à une idole par un art impie¹⁸ est un dieu fait par un homme, mais seulement pour un tel homme, et non pour tout homme. Quel est donc ce dieu qu'un homme ne ferait pas à moins d'être dans l'erreur, incrédule et détourné du vrai Dieu ?

Nous l'avons dit à propos de l'origine de l'âme infiltrée dans la statue, un dieu fabriqué par l'homme ne peut être qu'un démon, et devons-nous préciser, au sens malfaisant du terme puisqu'ils ont pour effet de détourner les hommes du culte du vrai Dieu. Par contre, les êtres raisonnables immortels, créés par Dieu, ne peuvent être, comme l'avance maintenant Augustin, que les « anges » qui viennent nous protéger ou nous interpeller en son nom. Par conséquent, en tant que créatures de Dieu, les hommes sont meilleurs que les dieux qu'ils fabriquent et qui ne sont que des démons :

Mais ce n'est pas en tant qu'intermédiaires entre les hommes et les dieux, ni grâce à l'amitié de multiples dieux qu'ils exercent une influence sur les hommes. En effet, [les démons] ne peuvent en aucune manière être amis des dieux bons que nous appelons les saints anges, ces créatures raisonnables qui résident dans la sainte habitation céleste: *Trônes, Dominations, Principautés, Puissances* (cf. Col 1, 16) : par la disposition de leur âme, ils en sont aussi éloignés que les vices le sont des vertus et la malice de la bonté.

Les dieux bons sont les saints anges : l'homme n'a pas besoin des démons (VIII, 25)

VIII, 25 [...], Ce n'est pas le fait d'habiter sur la terre dans une condition charnelle ; c'est le goût de notre cœur impur pour les biens terrestres qui nous empêche de nous unir [aux saints anges]. Quand nous sommes vraiment guéris au point de leur être semblables, alors nous nous rapprochons d'eux par la foi si, avec leur assistance, nous croyons que celui qui a fait leur bonheur fera aussi le nôtre.

Les dieux des païens sont des hommes morts (VIII, 26)

Après cette clarification, Augustin revient à l'*Asclepius* et à la désolation d'Hermès :

VIII. 26,1 « *Alors, dit-il entre autres, cette terre, demeure très sainte de sanctuaires et de temples, sera toute pleine de sépulcres et de morts* » (*Asclepius* 24) [...] Certes, à mesure que se déroulent les temps et les jours, le nombre des sépulcres ne peut

¹⁸ Liés par je ne sais quelles chaînes de leurs cupidités (*per artem nescio quam cupiditatum suarum lingulis inligatos*)

que s'accroître en raison même du nombre des morts. Mais ce qui semble le désoler, c'est que les monuments de nos martyrs puissent succéder à leurs temples et à leurs sanctuaires.

La déception de voir les temples païens remplacés par les monuments des martyrs est vue par Augustin comme l'attestation que, pour Hermès, « *les dieux d'Égypte sont des hommes morts* » (VIII, 26,2). Il répète alors la citation faite au chapitre 24 selon laquelle, incapables de produire des âmes, ce sont celles des anges ou des démons, que des hommes infusèrent dans leurs images matérielles, afin de rendre ces dieux artificiels capables de faire le bien ou le mal. Mais ces démons furent auparavant des hommes, tel le grand père d'Asclepius, Esculape, l'inventeur de la médecine, honoré au lieu de son tombeau, puis qui a rejoint les dieux, Hermès, l'aïeul du Trismégiste, ou encore Isis, à propos de laquelle il ajoute cette remarque :

VIII, 26,3 [...] *Quant à Isis, épouse d'Osiris, nous savons quelle abondance de biens elle procure, quand elle est favorable, et combien elle peut nuire quand elle est irritée. [...] En vérité, les dieux de la terre et du monde sont prompts à la colère, formés et composés qu'ils sont par les hommes, d'une double nature*». Il dit d'une double nature et entend par là l'âme et le corps, l'âme étant le démon, et le corps l'idole. « *De là vient, poursuit-il, que les idoles sont appelées par les Égyptiens 'saints animaux' et que les diverses cités honorent les âmes de ceux qui furent divinisés de leur vivant, au point de vivre sous leurs lois et de prendre leur nom* » (Asclepius, 37).

Les lamentations du Trismégiste sur sa terre d'Égypte expriment donc la douleur des démons, en particulier en raison de ce qui peut se passer près du tombeau des saints martyrs :

VIII, 26,3. [...] *En beaucoup de ces lieux, ils souffrent la torture, confessent [la divinité] et sont chassés du corps des possédés.*

Rien de neuf ici par rapport à certains miracles, ou signes, que l'on peut lire dans les Évangiles.

Le culte des martyrs n'a rien à voir avec l'adoration des idoles (VIII. 27)

VIII, 27 [...] *Eux-mêmes [les martyrs] ne sont pas pour nous des dieux : c'est leur Dieu qui est le nôtre. Mais il est vrai que nous honorons leurs chapelles comme celles de saints hommes de Dieu qui jusqu'à leur mort corporelle ont combattu pour la vérité afin de faire connaître la vraie religion et confondre l'erreur et le mensonge.*

Autrement dit, c'est à Dieu lui-même que les chrétiens rendent un culte et non à des morts qui seraient pris pour des dieux !

Augustin fait alors une nouvelle fois référence à la lettre d'Alexandre à sa mère Olympiade selon les révélations du prêtre Léon, pour parler du culte d'Isis et souligner le contraste avec celui des martyrs chrétiens qui est tout entier rendu à Dieu :

VIII, 27, 2 [...] *Nous ne nous divertissons pas de leurs crimes ni de ces jeux infâmes par lesquels [les païens] célèbrent les turpitudes de leurs dieux, qu'ils les aient commises quand ils étaient hommes, ou, s'ils ne l'ont pas été, qu'on les ait inventées pour le plaisir des démons malfaisants ! Ce n'est pas un démon de ce genre que Socrate aurait eu comme dieu, s'il s'agissait d'un dieu ! Mais sans doute, à cet homme innocent, étranger à l'art de fabriquer des dieux, ont-ils voulu imposer un tel dieu ceux qui ont voulu exceller dans cet art.*

La fin du chapitre 27 dégage ce qui reste à traiter. Nous avons vu que tous les dieux sont bons, mais que certains démons sont bons et d'autres mauvais. Faut-il rendre un culte aux bons démons – ceux que nous appelons les anges – en vue d'obtenir la vie éternelle ? Tel sera l'objet du livre suivant.