

JAN HENDRIK WASZINK

## LA THÉORIE DU LANGAGE DES DIEUX ET DES DÉMONS DANS CALCIDIUS

L'examen de la méthode de composition et des sources du commentaire de Calcidius sur la première partie du *Timée* de Platon est rendu particulièrement difficile par deux facteurs. Il est vrai que nous savons maintenant avec certitude que les auteurs dont il utilisait directement les œuvres étaient Adraste, Porphyre et Origène. Mais premièrement ces auteurs, surtout Porphyre, ont puisé eux-mêmes dans un grand nombre de livres appartenant à des époques souvent très différentes. Pour ne citer qu'un seul exemple : il est certain que, dans sa dissertation sur le Destin (ch. 142-190), Calcidius suit Porphyre qui avait ici comme source principale un traité provenant de l'école de Gaius, donc du Platonisme moyen<sup>1</sup>, tandis que son exposé aussi bref que net de la métempsycose (ch. 198) répète une doctrine exposée pour la première fois par Porphyre lui-même, et qui est donc nettement néo-platonicienne<sup>2</sup>. Souvent, il est extrêmement difficile d'indiquer la transition d'une source primaire à une autre, parce que — et ceci nous mène à la seconde difficulté — Calcidius est tout autre chose qu'un simple traducteur exact de longs passages des commentaires grecs sur le *Timée*. Il a, en effet, l'habitude de raccourcir les argumentations de ses devanciers, que, pour cette raison même, il rend quelquefois inintelligibles; en outre, son œuvre contient plusieurs fautes de traduction plus ou moins graves. Le cas le plus frappant se trouve dans le chapitre 69 (116, 1) où les paroles d'Adraste (sans doute citées littéralement par Théon de Smyrne, p. 134, 1) οἱ μὲν οὖν πολλοὶ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρεις sont rendus par *Igitur fixae quidem stellae nec errantes et item poli!* Quelques cas curieux d'abréviation du texte de la source ont été discutés dans mes *Calcidius-Studien*, I (Leiden 1964), 10, 44 et 66.

Ce sont ces deux difficultés — l'utilisation de sources primaires bien différentes, et les particularités (quelquefois les singularités) des méthodes de travail de Calcidius — que nous retrouvons en deux passages de son commentaire (ch. 178 ex. et ch. 255) où il en vient à discuter une doctrine très répandue dans le platonisme tardif, concernant le langage des dieux et des démons (ce qui, dans le platonisme chrétien, devient naturellement le problème

1. Sur ce sujet cf. en particulier : W. THEILER, *Tacitus und die antike Schicksalslehre (Phyllobolia für Peter von der Mühl)*, Bâle 1945, 36-90; réimpress. dans : *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, 46-103; J. den Boeft, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources* (Leiden 1970). Cf. aussi le « epimetrum » de la dissertation inaugurale de R. SMERTOSCH, *De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine* (Leipzig 1889), et A. GERKE, *Eine platonische Quelle des Neuplatonismus*. 2.

*Calcidius und Pseudoplutarch, Rhein. Mus.*, 41 (1886), 269-279.

2. Il s'agit d'une forme de la doctrine de la métempsycose, selon laquelle les âmes humaines ne peuvent pas entrer dans des corps d'animaux. Cf. ma note *ad loc.* dans l'édition de Calcidius (Plato Latinus IV, Londres et Leiden 1962), et particulièrement W. STETTNER, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (Stuttgart-Berlin 1934), 72-75.

du langage de Dieu et des anges). Pour le moment, je me limite à observer qu'il s'agit de l'évolution, et de l'élaboration, de l'idée que, pour communiquer directement avec des individus mortels, les êtres supérieurs n'ont pas besoin d'une voix « corporelle », à savoir de sons circulant dans les airs. J'ajoute seulement que je suppose chez mes lecteurs la connaissance des deux contributions les plus importantes à l'histoire de cette idée, que nous devons à l'activité du jubilaire (Eunome l'arien et l'exégèse du Cratylus, *Revue des études grecques* 69 (1956), 412-422) et de M. Theiler (« Die Sprache des Geistes in der Antike », *Festschr. Albert Debrunner* (Berne 1954), 431-440 = *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), 302-312).

Je préfère prendre comme point de départ deux phrases concernant le *daimonion* de Socrate dans le chapitre 255. Ce passage fait partie de, ou plutôt est ajouté à un exposé de la doctrine platonicienne des songes. Calcidius a commencé par observer que Platon distingue entre deux espèces de songes, dont la première provient *ex reliquiis cogitationum* (chap. 253), la deuxième *diuina providentia uel caelestium potestatum amore*. C'est à ce dernier groupe qu'appartiennent les songes de Socrate, tels qu'ils sont racontés dans le *Criton* et le *Phédon* (chap. 254). Ensuite (chap. 255), Calcidius ajoute que ce n'était pas seulement dans son sommeil que Socrate recevait des conseils de la part de la *propitia divinitas*, et il donne une traduction du passage bien connu du *Théagès* (128 d 2-7) dans lequel il s'agit du *daimonion* de Socrate, et qu'il attribue fautivement à l'*Euthydème*. Après avoir observé que, à cause de sa faiblesse, la nature humaine a besoin du secours d'une nature « meilleure et plus éminente », Calcidius continue : *Vox porro illa quam Socrates sentiebat non erat, opinor, talis quae aere icto sonaret, sed quae ob egregiam castimoniam tersae proptereaque intelligentiori animae praesentiam coetumque solitae diuinitatis reuelaret, siquidem pura puris contigua fore miscerique fas sit. Atque ut in somnis audire nobis uidemur uoces sermonumque expressa uerba, nec tamen illa uox est sed uocis officium imitans significatio, sic uigilantis Socratis mens praesentiam diuinitatis signi perspicui notatione augurabatur.*

On a déjà souligné plusieurs fois<sup>3</sup> la similarité de ce passage avec le vingtième chapitre du *De genio Socratis* de Plutarque, où Simmias expose l'interprétation, donnée par lui-même et ses amis, du *daimonion* de Socrate. Qu'il me soit permis de citer entièrement les phrases décisives de ce passage capital. Simmias commence par observer qu'à son avis le *daimonion* de Socrate n'était pas une *ὄψις*, mais *φωνῆς τινος αἰσθησις ἢ λόγου νόησις... συνάπτοντος ἀτόπω τινὶ τρόπω πρὸς αὐτόν, ὡσπερ καὶ καθ' ὕπνον οὐκ ἔστι φωνή, λόγων δὲ τινων δόξας καὶ νοήσεις λαμβάνοντες οἴονται φθεγγομένων ἀκούειν*. La plupart des hommes ne peuvent jamais arriver à un degré d'intelligence quand ils sont éveillés, *Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὦν καὶ ἀπαθής... εὐαφῆς ἦν καὶ λεπτός ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος δέξέως μεταβαλεῖν τὸ δὲ προσπίπτον οὐ φθόγγον ἀλλὰ λόγον ἂν τις εἰκάσειε δαίμονος ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλούμενῳ τοῦ νοοῦντος. πληγῆ γὰρ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς δι' ὧτων βίᾳ τὸν λόγον εἰσδεχομένης, ὅταν ἀλλήλοισ ἐντυγχάνωμεν· ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφραῖ ψυχὴν ἐπιθυγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην*.

Les analogies sont tellement évidentes qu'il n'y a aucune nécessité de les souligner ici *disertis verbis*. Je me limite donc à quelques observations. Avant tout, il faut corriger une interprétation de Heinze qui observe (p. 107, n. 1) à propos des mots *quae aere icto sonaret* : « wohl mit Beziehung auf den altertümlichen, von Ps. - Aristoteles bei Porphyre de v. Pyth. c. 41 dem Pythagoras zugeschriebenen Glauben τὸν ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναι τινὸς τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ. » Or *aere* n'est pas l'ablatif de *aes*, mais de *aer*, car il s'agit de la définition bien connue de la voix qui est due à Zénon (St. V. F. I 74) : *φωνὴ ἐστὶν ἀήρ πεπληγμένος*. Comme nous le verrons ensuite, cette définition était graduellement devenue la propriété commune de la philosophie popu-

3. P. ex. R. HEINZE, *Xenokrates* (Leipzig 1892, réimpr. Hildesheim 1965), 107, n. 1; Theiler, *op. cit.*, 305-306.