

Lo studio affrontato nel lavoro di ricerca da me svolto è basato sulla consapevolezza che ogni indagine sul concetto di demone, nell'Antichità come nell'Età Moderna, tende inevitabilmente a diventare una ricerca sul termine demone e sulle sue varianti: la sua ricezione e l'analisi dei significati che ad esso sono attribuiti permette di svelare, almeno in parte, cosa sia avvenuto alla nozione di δαίμων nel passaggio tra il mondo pagano e il mondo cristiano.

Il primo problema da affrontare nello studio della demonologia antica e tardo-antica, infatti, è la comprensione delle varie e numerosissime interpretazioni che il mondo greco, romano ed ebraico danno del demone e del demonico. Non a caso, tutte le fondamentali opere di demonologia che trattano di questo periodo, come gli imprescindibili testi di Brenk o Timotin, si aprono con un rimando alla complessa e confusa situazione terminologica, che si apre a partire dall'*Iliade*, in cui si trova la prima attestazione dell'uso del greco δαίμων.

Ma lo studio della nozione di δαίμων deve estendersi oltre il dato meramente linguistico e, al contempo, può fornire indicazioni preziose per l'interpretazione stessa del concetto sottostante: questo è l'assunto di base di Anders Petersen, secondo cui la nozione di demone non appartiene originariamente al contesto culturale e religioso del Mediterraneo antico. Lo stesso termine δαίμων, come osservato da Timotin e da Brenk, presenta nel mondo greco un significato non uniforme, essendo esposto a diverse influenze culturali e religiose nel corso dei secoli. Se dunque l'analisi linguistica sembra condurre a una molteplicità di fonti e di connotazioni del δαίμων, è possibile chiedersi per quale motivo tale termine abbia subito una tale serie di modificazioni: quale potenziale funzionalità del δαίμων lo abbia connesso a una tale pluralità di connotazioni.

Evidentemente, infatti, il concetto sottostante al δαίμων deve essere sufficientemente flessibile da adattarsi a culture differenti e allo stesso tempo deve essere condiviso dalla cultura stessa e dalla religiosità dei popoli che si affacciano sul Mediterraneo antico e tardo antico.

Quel che appare con maggior evidenza è l'opposizione di questo concetto a quello di dio. Già nel mondo vicino-orientale, che attesta una fede nell'esistenza dei demoni diffusa a ogni livello culturale, la distinzione tra i due livelli del sovraumano è definita: esistono da un lato gli dei, che governano il mondo indirizzandolo alla razionalità, e dall'altro i demoni, che rappresentano la spiegazione dell'esistenza del Chaos nel mondo.

Il presente lavoro, dunque, trae spunto dall'osservazione che all'interno del mondo greco pre-cristiano il termine δαίμων presenta una varietà di connotazioni che si ampliano e si cristallizzano in alcuni usi particolari già a partire dalle sue prime attestazioni, nella poesia omerica ed esiodea. Il modo in cui il vocabolo è utilizzato nella letteratura greca di età arcaica e classica, in particolare in Omero, Esiodo, Platone ed Euripide, può fornire indicazioni utili a comprendere per quale motivo esso sia stato adoperato all'interno della traduzione dei Settanta.

Altrettanto eterogenea è la questione della demonologia ebraica: l'esistenza stessa dei demoni, o in generale di esseri sovraumani contrapposti agli uomini, è oggetto di rifiuto per la più antica tradizione

veterotestamentaria, in quanto potrebbe mettere in discussione il rigoroso monismo della nascente religione ebraica. Tuttavia, la posizione stessa di Israele e le complesse vicende che coinvolgono i popoli vicini al suo mondo mettono necessariamente gli Ebrei in connessione con i diversi concetti di demone sviluppati ormai ampiamente dal Vicino Oriente e dall'Egitto. Alla ferma opposizione dell'autorità sacerdotale di riconoscere l'esistenza dei demoni corrisponde una ferma credenza popolare, di cui tracce permangono in amuleti e talismani in un primo momento, e nel più antico testo della tradizione enochica, il *Libro dei Vigilanti*, ben noto alla prima letteratura cristiana in lingua greca e latina.

La demonologia ebraica è dunque di necessario valore per la comprensione degli sviluppi cristiani, poiché influenza la composizione stessa del Nuovo Testamento. Se i δαιμόνια del Deuteronomio possono essere intesi come gli eredi delle tradizioni vicino orientali, nel Nuovo Testamento il demone, risultato della caduta angelica, ha connessioni evidenti con la demonologia sviluppata nella letteratura enochica o apocalittica. Proprio la caduta, però, che è fundamentalmente determinata in questo periodo dal desiderio di contatto con il mondo materiale, porta con sé la conoscenza, e in particolare la conoscenza della caducità della vita. Gli angeli caduti e la loro progenie, che con la loro azione si oppongono al progetto divino, rappresentano la pluralità che è causa e principio del male, manifestando ancora, comunque, una discreta vicinanza al concetto di demone mesopotamico.

La sintesi tra le due correnti demonologiche che investono il mondo cristiano è realizzata tra il II e il III secolo: la conoscenza delle posizioni greche è già quanto meno nota ai cristiani, in maniera diffusa a partire dalla metà del secondo secolo. Il rapporto dei cristiani con la concezione greca del δαίμων può essere più o meno aperto alle interferenze, ma è evidente l'esistenza di un tale rapporto, non solo nelle opere degli apologeti, ma anche in testi a carattere meno colto, come gli *Atti di Giovanni*.

Giustino, Atenagora e Taziano in particolare riservano uno spazio ampio alla questione; specialmente nei primi due autori, il tentativo di accordare la cultura greca e quella ebraico-cristiana è notevole e l'importanza della demonologia risulta manifesto dall'ampiezza con cui l'argomento è affrontato da Atenagora e da Taziano, che lo trattano in una parte non indifferente dei loro trattati apologetici.

Tuttavia, anche altri autori rivestono un ruolo non marginale nello sviluppo di una demonologia cristiana in lingua greca nel II secolo: primo tra tutti, Erma, il cui *Pastore* influisce, nel secolo successivo, soprattutto su Origene. Anche altri testi, anonimi, come gli *Atti Apocrifi* o l'*Ascensione di Isaia*, sono testimonianze preziose dei diversi livelli su cui il problema può essere analizzato nel medesimo periodo.

Nel secondo secolo, la demonologia è chiaramente connessa ad argomenti che hanno un forte impatto sulla prima produzione cristiana: il problema del male, la teodicea e lo statuto della materialità, elementi che chiaramente giocano un ruolo fondamentale nella difesa della nascente ortodossia in opposizione ai movimenti dissidenti, in particolare allo Gnosticismo marcionita e valentiniano. Il concetto di demone, che non può in alcun modo essere ricondotto a un'entità positiva in quanto destinatario di un culto, impone una riflessione sull'origine delle creature maligne e sul loro libero arbitrio; la loro natura, superiore a quella umana, suscita interrogativi sulla materia di cui essi sono composti e sulla relazione tra materia e malvagità.

Anche altre considerazioni di importanza non trascurabile possono derivare dall'analisi delle attestazioni dei termini δαίμων e δαιμόνιον negli autori del II secolo e negli apologeti in particolare: la differenza tra diavolo e demone e dunque la sensibilità linguistica degli esegeti del testo biblico; la conoscenza delle tradizioni ebraiche, dell'Antico Testamento e dei libri in esso non contenuti; infine, la riflessione sui motivi della caduta del diavolo e dunque l'interpretazione del peccato angelico, da desiderio di materialità a orgoglio.

Proprio la figura di Satana è oggetto di una profonda riflessione in questo periodo: la necessità di determinare il suo statuto all'interno del mondo del male è connessa strettamente alla questione della teodicea. Se infatti Satana è un *primus inter pares*, la sua scelta non implica necessariamente la messa in discussione della teodicea; ma se si tratta di un essere superiore, come la tradizione ebraica ed evangelica sembrano indicare, il problema della giustizia della sua caduta diventa di più complessa gestione.

Un concreto tentativo di razionalizzare il complesso sistema demonologico dei secoli precedenti è compiuto infine da Origene, oggetto di studio nell'ultimo capitolo del presente lavoro. La sua demonologia, oltre ad aver influito in modo decisivo alla sua condanna, ha anche rappresentato un modello, in positivo o in negativo, per una parte consistente della riflessione cristiana in lingua greca. La complessità della sua prospettiva dimostra una comprensione della tradizione ebraica e cristiana da un lato, ma anche della filosofia e della letteratura greca dall'altro: Origene, infatti, analizza il concetto di demone anche prendendo spunto dalle credenze diffuse nella popolazione e cerca di sistematizzare tutta la congerie di miti, tradizioni e racconti che riguardano i demoni. La sua esegesi del testo biblico e della letteratura enochica fa costantemente riferimento a un quadro amplissimo che comprende non solo la religione, ma anche la storia del pensiero e la politica contemporanea. Tuttavia, la ricostruzione della demonologia di Origene si presenta come compito difficoltoso, per la frammentarietà delle testimonianze, sparse in varie opere, di cui numerose non ci sono pervenute, e per la situazione testuale dei testi in nostro possesso, che non sempre sono giunti in lingua originale ma in successive e controverse traduzioni latine.

Anche e soprattutto nella riflessione origeniana, la demonologia è inscindibile dalla teodicea e dall'analisi della natura del male, della sua origine e della sua permanenza nel mondo. L'analisi terminologica dei testi sacri, effettuata con eccezionale acribia dall'Alessandrino, gli consente di arrivare su questi punti a risultati più precisi e determinati, ma anche molto controversi, rispetto agli apologeti, di cui comunque condivide la generale impostazione antignostica. In particolare, la riflessione origeniana si concentra sui principi della razionalità e della libera scelta delle creature *rationabiles*, dotate potenzialmente di ragione, che comprendono uomini, angeli e demoni: l'ipotesi di una partecipazione del mondo del male alla razionalità è uno degli aspetti più affascinanti dell'impostazione origeniana. Eppure, proprio la razionalizzazione della demonologia di Origene, che sembra sconvolgere la tradizionale interpretazione del demone come oppositore irrazionale della progettualità divina, consente all'Alessandrino di raggiungere quello che appare il suo principale scopo: in risposta alle esigenze di un periodo in cui il timore dell'irrazionale pervade

l'uomo, Origene pone l'accento sulla possibilità dell'uomo di difendersi dagli attacchi del sovraumano attraverso l'arma scritturale.

Dall'analisi complessiva dei risultati emersi nei singoli capitoli che compongono il presente lavoro, sembra che le numerose e varie valenze che il termine *δαίμων* può rivestire in ambito greco, nonostante alcune abbiano prevalso sulle altre, si siano mantenute tutte nel tempo, compresa quella che appare la prima e fondamentale, presente nel testo omerico, di manifestazione del divino nella realtà materiale.

Avvertito come uno strumento del divino di presentarsi all'uomo, esso è rappresentato sotto sembianze materiali, come se si trattasse di un essere che appartiene in parte ad una realtà e in parte all'altra: questo determina la fortuna del *δαίμων* inteso come figura di intermediario, che non smette mai di esistere nella concezione non solo ellenistica, ma anche cristiana. Nel momento in cui il concetto di divinità trascendente diventa dominante, il Dio si rivela all'uomo o più in generale alla realtà materiale attraverso un suo emissario, che i pagani intendono talora come *δαίμων* e i cristiani come angelo.

Non importa quale sia il ruolo che effettivamente l'intermediario svolge, sia che si tratti di governare la realtà materiale stessa, attività sconveniente al Dio trascendente, sia che debba vegliare sull'uomo. Ciò che importa è che il demone è in grado di intendere le volontà divine per trasmetterle all'ambito di sua competenza: un ruolo immortalato da Platone nel riferimento agli dei giovani del *Timeo*, ma presente anche nella teoria giudaico-cristiana degli angeli delle nazioni ereditata da Origene, che si occupano del governo del mondo materiale, svolgendo la loro attività in maniera più o meno consona.

Il *δαίμων* è anche Destino: nel mondo omerico, il fato ineluttabile è stabilito da una forza divina che trascende gli dei stessi. Ma anche successivamente, l'ordine imposto al mondo dal Dio trascendente, la Provvidenza, deve avere dei ministri che la impongano, che operino nel bene o nel male per soddisfarla, idea che è ripresa dai cristiani, i cui angeli sono agenti della Provvidenza.

Tuttavia, questo concetto del demone come Fato ha un'altra conseguenza: se il *δαίμων* rappresenta una forza così potente da superare il potere delle divinità stesse, come i poemi omerici mettono in chiaro con un'evidenza nettissima, esso deve rappresentare una forza a loro contrapposta e in qualche modo antitetica. Ciò che gli dei olimpi rappresentano, come ben chiaro dal mito, è la potenza della razionalità che annienta e ordina il Chaos: gli dei, dunque, sono la ragione. E poiché il *δαίμων* si oppone agli dei, senza alcuna spiegazione e senza alcuna logica, esso deve rappresentare l'opposto: *δαίμων* è la forza dell'irrazionale che sconvolge la vita dell'uomo e del mondo. Tutto ciò che è irrazionale è *δαίμων*: il destino, la malattia mentale, l'istanza irrazionale dell'istinto che è nell'uomo. In questa prospettiva, il *δαίμων* si configura quindi naturalmente come il male: tutto ciò che allontana l'uomo dalla sua *ratio* è negativo.

Tuttavia, il termine gode di una polivalenza tale da essere vivo in diversi contesti, anche positivi; soprattutto, esso è utilizzato per rappresentare ciò che per eccellenza ha un contatto con la sfera del divino e dell'umano: l'anima dei defunti, che partecipa del mondo mortale in quanto è stata incarnata, e del mondo divino in quanto principio divino che è nell'uomo. A differenza degli dei, che possono essere indifferenti al

mondo umano, i demoni così intesi hanno una partecipazione nella vita materiale, e questo merita loro un culto, ma anche per esempio il disprezzo di Empedocle, che si chiede il motivo per cui un principio divino debba essere allontanato dal divino stesso: riflessione che, in definitiva, procede fino a Filone e da qui al mondo cristiano.

Questi morti che vagano sono indubbiamente pericolosi, per il mondo greco, ebraico e cristiano: sono un frammento di mondo divino in quello materiale, con i rischi che ne conseguono. Ciò che appartiene a due mondi è pericoloso, perché impuro, tanto per gli uni quanto per gli altri. Il mondo ebraico esprime più chiaramente di quello pagano il rischio: i morti, che hanno perso il loro corpo, possono volerne uno ed usurparlo ai vivi, loro legittimi padroni. Ma, d'altra parte, il culto dei romani per i *Lares* ha proprio la funzione di evitare che le *Larvae* cerchino di ottenere ciò che non spetta più loro ma che desiderano terribilmente: il contatto con la materia.

Il δαίμων, dunque, inteso nelle sue diverse accezioni, ma soprattutto in quanto elemento divino posto in un contesto materiale, non può che generare paura: proprio per placare tale timore l'intervento di Platone, che sembra raccogliere tutte le valenze del termine, intende razionalizzare questa confusa condizione, riducendo ad un unico schema tutte le accezioni. Questo è lo stesso principio con cui opera Origene: nel momento in cui il timore dell'intervento di una realtà non comprensibile e contro cui sembra non si abbia difesa raggiunge livelli intollerabili, Origene interviene per eliminare questo terrore davanti all'elemento irrazionale. E l'unico modo per ottenere un tale risultato è la razionalizzazione dell'irrazionale.

L'appoggio alla teoria origeniana proviene dalla letteratura enochica e dal Nuovo Testamento, in cui esistono due entità di livello distinto, di cui una, unitaria, potente e che agisce in modo razionale come il capo di un esercito, superiore alle altre, molteplici, meno potenti e serve della prima. Raramente questo capo è inteso come un *primus inter pares*, come il Mastema del *Libro dei Giubilei*: la differenza sembra, apparentemente, spostata su un piano ontologico.

Il diavolo è la mente organizzatrice che scatena sul mondo una forza primordiale, alogica, distruttiva, costituita dai demoni, che si impadroniscono della persona e ne scardinano la razionalità, che intervengono sul mondo con cataclismi che l'uomo non può comprendere. I demoni ebraici sono interpretati con i Titani greci, che a loro volta sono espressione del δαίμων inteso come forza irrazionale. Ma secondo Origene il diavolo non può essere inquadrato in questo schema, perché irrazionale non è.

La Scrittura non confonde mai i due termini, come accade anche in Atenagora e in Origene, più sensibili rispetto agli altri esegeti al dato della tradizione enochica, che conoscono meglio, e più aderenti alla tradizione letteraria. La differenza presente in Atenagora tra angeli e demoni è chiarissima: gli angeli sono caratterizzati da un movimento determinato, verso il basso. L'unica cosa che possono fare è continuare a tendersi verso il mondo materiale, da cui sono irresistibilmente attratti per loro desiderio (ἐπιθυμία), secondo una tradizione inaugurata da Filone: il demone, invece, ha un destino estremamente diverso. Allo stesso modo dei Giganti enochici, la sua natura non è determinata, come si evince dal fatto che vaga senza meta, poiché la sua patria non è né l'alto né il basso: la sua σύστασις è proprio caratterizzata dall'atto del

vagare senza meta, senza alcun desiderio e senza alcuna forma di razionalità. I demoni di Atenagora, come i Titani, come i demoni maligni della Grecia arcaica, sono espressione del Chaos e dell'irrazionale.

Origene amplia con forza questo discorso, inserendosi su questa linea di pensiero: l'assunto di base è l'equivalenza del demone come forza irrazionale tra mondo greco e mondo cristiano-giudaico. Per questo, la distinzione terminologica tra δαίμων e δαιμόνιον, che tanto correttamente gli apologisti avevano mantenuto, viene necessariamente a cadere: i due termini sono intercambiabili perché indicano la stessa cosa. Dunque, anche se la Scrittura ha usato un termine e i filosofi ne hanno usato un altro, ciò non ha importanza: sono chiaramente due varianti, di cui quella scritturale più corretta, e l'altra meno. Da questo momento, la distinzione tra i due termini, che già in Taziano è incerta, cade.

La riflessione linguistica operata da Origene è importante, poiché nella sua opera la terminologia del male è fondamentale: il diavolo, l'angelo, il principe, la potenza, il demone e lo spirito sono elementi distinti, poiché tra loro la Scrittura li ha distinti. La loro differenza non è ontologica, poiché ciò non avrebbe senso nella speculazione origeniana, ma riguarda l'uso della ragione: il diavolo e i suoi angeli, i principi, utilizzano una forma di ragione distorta e rivolta al male; i demoni e gli spiriti sono irrazionali, anche se potenzialmente razionabili, come indicato sia nella tradizione evangelica sia in parte del pensiero pagano. Non può esistere confusione tra le due ripartizioni del male: solo in un'occasione Origene accenna al diavolo come al grande demone, e proprio l'aggettivo grande, utilizzato non a caso nel *Contra Celsum*, è l'elemento che permette di risolvere la stranezza. Zeus e gli dei maggiori del pantheon greco sono per la tradizione medio-platonica i grandi demoni: con l'utilizzo di questo sintagma, Origene sta mostrando a Celso che anche Zeus è una *figura diaboli*.

Se la portata più originale della demonologia origeniana è la razionalizzazione del male, questo carattere non tocca dunque del tutto i demoni: pur essendo vero che il demone è lo strumento di un piano razionale che rende l'uomo irrazionale, sfruttando dunque un'irrazionalità che l'uomo stesso sceglie, il demone non è in sé uno strumento razionale.

Nell'organizzazione del mondo del male, solo il diavolo e i suoi angeli sembrano perfettamente integrati in una posizione di razionalità negativa: i demoni e gli spiriti sono servitori e nulla lascia intendere che agiscano sulla base di una razionalità perversa; anzi, è chiara l'indicazione che una parte dei caduti agisce in modo malizioso senza la consapevolezza di farlo. I malvagi, in genere, hanno perso contatto con la loro parte razionale e dunque sono essi stessi irrazionali.

Il demone non è dunque un rappresentante del Chaos, come in parte della riflessione greca e nel mondo egizio, ma un essere potenzialmente in grado di utilizzare la ragione, che allegoricamente vive nel reame di Chaos poiché ha scelto più o meno consapevolmente di non usare la ragione; è irrazionale ma mantiene comunque la possibilità di scegliere cosa fare, poiché altrimenti perderebbe la qualità che lo identifica come creatura razionale.

Gli strumenti che il diavolo utilizza per spezzare la volontà degli uomini sono proprio i principi dell'irrazionalità: i peccati, nella visione origeniana; la malattia mentale, nella visione di Taziano. La follia è

un demone perché è causata da un demone: ipotizzare che un demone si impossessi del folle, o di chi compie una vendetta, è togliere all'uomo la possibilità di autodeterminarsi. La razionalizzazione del mondo demonico, dunque, coincide con una razionalizzazione dell'individuo, non più vittima di ciò che sta a metà tra i due mondi e che sfugge al controllo, ma dotato egli stesso del controllo sulla sua anima, anche se non sul suo corpo. In questo, Platone come Origene seguono un percorso battuto da secoli: lo stesso Esiodo, calando il demone nella sfera umana e rendendolo in parte umano, lo inserisce in un quadro di ordine, razionalizzando un concetto che in Omero talora sembra più vicino al Chaos.

La situazione di terrore continuo in cui si trovano a vivere pagani e cristiani in un'epoca di angoscia ha dunque un limite: l'uomo è padrone di un unico bene inalienabile, la sua anima, il suo libero arbitrio, la sua ragione. Sta a lui scegliere di e se usarlo: ma la possessione demonica, l'influenza negativa del divino non richiesto sulla vita dell'uomo non può scalfire l'anima razionale. Al culmine di questo ottimismo razionale, la razionalità stessa è lo strumento per cui ogni anima, alla fine di tutti i tempi, tornerà al Creatore: dunque, se l'errore mette l'uomo nelle mani dell'irrazionale che è in lui, la volontà di partecipare al Logos fa tornare l'uomo nella sfera della razionalità, in cui è inattaccabile.

Ma, purtroppo, proprio questo ottimismo razionale condanna definitivamente la posizione di Origene e ne conserva solo alcune tracce alla futura demonologia cristiana. Origene è il primo a creare, dal miscuglio di tradizione demonologiche a lui precedenti, un quadro unitario, che poi si mantiene, come sua eredità, ma in una forma limitata, che l'Alessandrino forse non avrebbe riconosciuto come sua.

CHIARA CROSIGNANI, UNIVERSITY OF SALERNO

PHD DISSERTATION (ABSTRACT): MEANING AND USE OF THE WORDS δαίμων AND δαιμόνιον in Christian thought between II<sup>nd</sup> and III<sup>rd</sup> century a.D.

The aim of my PhD dissertation is to analyze the changes in the use of the words δαίμων and δαιμόνιον between the Hellenistic period and the Christian thought of the Second and the Third Centuries.

In Hellenistic period, when δαιμόνια is used in the LXX translation, its meaning is not easy to understand. The use of the word δαίμων in Ancient Greek is very extensive and it can have a lot of different meanings; several studies, such as François 1957, Brenk 1986 and Timotin 2012, concern this argument:<sup>1</sup> all of these authors stress the polyvalence of the demonic notion on a diachronic and synchronic level.

On another level, it is also often difficult to understand the difference between the notion of demonic and that of divine, but it seems that there must be a difference since the first occurrences of the term in *Iliad*, where sometimes δαίμων and θεός means the same, while in other passages they are clearly opposed.

An important proposal for the understanding of the meaning of the δαίμων, not only in Greece, but in all the Ancient Mediterranean, is that of Petersen 2003, who suggests to investigate the function of the concept tied to the word δαίμων: by analyzing this, it is possible to understand that in the Mediterranean world, including Ancient Near East and Egypt, the demonic level is always connected to the idea of μεταξύ.

The demonic seems to be the influence that affects the human world from the divine sphere: so, any appearance of the gods in *Iliad* is demonic, because the gods cannot show themselves as they really are in the human world.

Destiny too is demonic: it is a supernatural influence of an indeterminate kind that affects humans, as often it appears in *Odyssey*. In the Homeric poems, the demonic is μεταξύ because the divine shows itself to humans. In Esiod, on the other

---

<sup>1</sup> The complete bibliography can be found at the end of the Italian version of my PhD dissertation.

side, the demons are humans who, after death, gain a divine status: the good demons are the men of the Golden Age who take care of men. While in Hesiod demons are good, in *Odyssey* the demon is always evil, because Destiny is opposite to human will. During VI and V century b.C., the word continues to show its ambivalence: according to the pythagoric tradition, human soul is demonic and Pythagoras himself is one of the good demons; according to Empedocles, human soul is demonic, but it is imprisoned in the human body for its faults.

Demons as beings of semi-divine nature appear in Greece in the VI century: they can be giver of destiny or of justice, as they are to identify with the Erynnis. They can be evil, as the *Corpus Hippocraticum* testifies, because they, for example, can give madness to women. It often happens according to Greek authors that demonic is linked to irrationality: this idea, common among the Mediterranean area, may come to Greece from Egypt or from the Ancient Near East, where it is wide spread.

Another idea may come from Ancient Near East: Plato, in his *Apology*, attests that among people there is the belief in demons as sons or daughters of the gods, even if he seems not to accept this value. But, in the work of Plato, it is possible to find a lot of meanings of δαίμων, and the most of them has something to do with the μεταξύ: the most evident passage is that of *Symposium* 202d-3: *everything that is demonic is between God and the mortal*. Plato maintains the other ancient values of the word, as, for example, that of men's souls or destiny: his demonic usually seems to be a mythic representation of the link between divine and human.

After Plato, the idea that the demon is a being of semi-divine nature overwhelms the others: the *Epinomis*, Xenocrates and the same Aristotle try to connect all the platonic uses of the word in a unique scheme, by creating a hierarchy of beings. The δαίμονες are, in such a scheme, the beings who live in the air or in the ether, mortal, wiser and nearer to the divine than humans; they are different from gods because they can be affected by passions. They can be good, as in the *Epinomis*, but in Xenocrates they can be evil too, an idea that is hard to find in the Plato's dialogues. Often, they have something to do with the souls of the dead as we can see in the

Latin translation of the word δαίμων whit *Lares*, *Lemures* or even *Larvae* in Cicero, Varro and Apuleius.

The second chapter of the dissertation analyzes the Hebrew demonic tradition, because it obviously has a great influence on the Christian thought. The demons are well known in Israel, but in the Ancient Testament it is not easy to find a reference to them: the sacerdotal authorities try to delete them from religion, and so the authors of the most ancient Bible's books, as *Amos*, do not speak about them; but archaeological evidences show the belief in demonic beings among the people, as one can expect because of their closeness to Ancient Near East cultures, who know them widely.

The only ancient reference to a Hebrew demonology is that of *Gen. 6, 1–4*, which speaks about the fall of the Angels: the *Genesis* text, however, does not cite demons. We can only understand that this passage is about demons reading an apocryphal work, the *First Book of Enoch*. This text, and above all the first part of it, the *Book of the Watchers*, is surely known to the Christian authors of the Second and Third Centuries, and it contains a real aetiology of Evil and of evil spirits who can affects humans: such spirits, called Giants, are the sons of the Watchers, angels who came down from the sky, and women. The Watchers are evil, because they acted against God's will, and they spread evil knowledge among humans: so, they corrupted the human world and the human souls. The Watchers can no more interfere with men, because they are imprisoned in the earth, as Greek Titans, but their sons can still be on earth: they have no body, because of the Flood, but the immortal souls that comes from their mothers cannot be destroyed; as souls without a body, they wander on earth and they act against men, for envy and evilness; they can enter in human bodies, because they want to have a body and their nature is similar to that of men (they are sons of women): so, the myth of the Giants can explain the demoniac possession of the New Testament, which has as only reference in the Ancient Testament the episode of Tobit and of the evil demon Asmodean.

Demons must be evil, according to this tradition, because they participate of two natures: the angelic one, from their fathers, and the human one, from their mothers.

So, they are the result of the union between two world that had to be separated: according to the Enochic tradition, it is not possible for the demons to be good, as we can see from the elimination, in the *First Book of Enoch*, of the *Book of the Giants*, found in Qumran, where it appears that the Giants could save themselves.

The speculative reflection of the Watchers' myth is quite interesting: it is necessary, in fact, to found a reason for the existence of evil in the world. So, the *Book of the Watchers* takes the responsibility of Evil away from God and states that it is possible a salvation, but that it must come from the world where Evil was born, the spiritual one. Men alone can do nothing against evil, because it comes from a world superior to them; but in the other world salvation is possible. The human world is by now evil, because it has been contaminated by the Watchers.

Other works of the Enochic tradition, as the *Book of Jubilees*, further explain what men can do against evil. In this book, the idea that knowledge can be evil (because it comes from the Watchers) returns: the problem of evil is strictly connected to knowledge, in the Hebrew and in the first Christian thought. In *Jubilees*, God sent to Noah archangel Raphael to teach to the Hebrews pharmacology and exorcism, similarly to what happens in the *Book of Tobit*, where Asmodean can be defeated only by the intervention of the angel.

In the other canonical books from the Bible, the world δαίμων sometimes appears, always in the neutral form: it seems that the translation wants to underline the belonging of the *gods of the nation* to the sphere of the demonic with a sense of indeterminateness. All gods who require a cult and who are different from the One God are not of a real divine nature, but they are of an inferior nature, the demonic one, an idea well developed in the Ancient Near East culture.

The union between the Greek and the Hebrew tradition is made by Philo of Alexandria, who analyzes the word δαίμων: according to him, the δαίμονες are the same of the biblical angels and so they can maintain the positive value that the word has in a great part of the philosophic Greek tradition. But the demons are souls and the souls may be attracted by the material elements and so fall down, as the Watchers of *Genesis*: also the Greek philosophy, by stating that the demons can be affected by

passions, seems to underline the same possibility. So, demons are still something that lies between the divine and the human: they may fall for their will, as the Watchers and Philo's souls, or they may be evil for nature, as the Giants.

The complex Hebrew tradition has a great impact in the formation of a Christian demonology: its connection to the Enochic tradition starts from the very beginning, in the Gospels themselves, where it is possible to find some references to the myth of the Watchers; demoniac possession is common in the Gospels, but demons tries to separate men from the real God by inducing them to venerate idols: both these themes are very common in all the first Christian reflection.

The Greek reflection and the influence of Philo are of great importance since the Second Century, when demonology is widely studied by Christians from many different points of view: evil demons can be the negative part of human mind, as it appears in Erma's *Shepard*; some texts explain how to cast away demons, as in the *Acts of John*; the most important reflection on demonology is, however, that of the Apologists: Iraeneus, Justin, Tatian and Athenagoras wonder about the origins and the causes of demons behaviour. In all of these authors, there is clearly an influence of the Enochic tradition. In Athenagoras' *Embassy*, for example, there is an evident proof that the author knows well the tradition of the fallen angels: in chapter XXIV, he speaks about angels' fall due to the desire for human women and for an interest toward materiality.

Especially Athenagoras and Tatian dedicate an important part of their apologetic works to demonology and it is interesting to analyze how they use not only the Hebrew and Christian tradition, but the Greek too. Greek tradition, in fact, is an important part of Christian demonology even at this beginning point, as Athenagoras' work clearly demonstrate: this author shows a little knowledge of platonic themes, by quoting *Timaeus* 40d and *Epinomis*. He evidently reads abstracts or fragments of other platonic works, maybe in the works of Philo, and so his knowledge of the complex platonic demonology is not deep.

In Athenagoras' *Embassy*, fallen angels and demons are clearly different, as in the Gospel tradition and in the Enochic books; it is interesting that the demons, who are

the sons of the fallen angels as in the *Book of the Watchers*, have no place in the world and their destiny is to wander. They belong, as in the Greek tradition, to the μεταξύ, but they are inherently evil, because of their double nature. In Tatian, on the other side, there is not such a difference: demons are the same of the fallen angels and the Enochic tradition clearly is not accepted.

The aim of these two demonological sections is to explain why Christians have not to worship demons: particularly in Athenagoras' *Embassy*, the author wants to demonstrate that *the gods of the nation are δαυμόνια*, in order to defend Christian refusal of the pagan religion. By explaining that demons are not really gods, while Christian God is similar to the Greek philosophic idea of God, he wants to underline that Christians can not be considered as atheist: pagans, who worship gods that are not really gods, are instead the real atheist.

In Tatian's *Address to the Greeks*, the role of demons is particularly tied to false knowledge, as in the Henoichic tradition, where fallen angels gave to men sciences that they had not to have; but, if in the later Henoichic tradition there is also a good knowledge, given to men to prevent or to heal the demonic influence, in Tatian's thought even medicine and pharmacology are maleficent sciences by which demons bind humans to themselves.

For Tatian too, as for Athanagoras, human minds must accept the demons' acts: if men are still tied to the divine truth, and if they refuse false knowledge, nothing from demons can affect them.

Demons seem to have power on material world, according to Tatian: they are able to use inferior matter, of which human bodies and minds are made up. But they cannot do anything if humans wear spiritual armour, made by the Holy Spirit. This idea is similar to what we can find in Erma's *Shepard*: even if in this book there are no mention of demons, the author speak about πονερός πνεῦμα, the same of demon in the Gospels, that cannot affect humans if the soul is protected by the presence of the Holy Spirit. Every good Christian usually has in himself the Holy Spirit, to guide him and inspire him to the good: in no way evil spirits can take away from men Holy

Spirit. Only humans can open themselves to the evil, and by doing so they make Holy Spirit to go away.

This is very important to understand Origen's demonology, which is treated in the last chapter of the dissertation: both Clemens and Origen try to eradicate the terror caused by demons on people.

Origen's demonology is very complex and it is not easy to understand it, because we do not have a lot of original texts from Origen, and the ones in Latin translation, as the *De Principiis*, are not always reliable. The problem of evil, in fact, is one of the causes of the Origen's condemnation and so the texts who speak about it are in part lost.

Origen treats about demons in almost all of the works that we have, but in very different ways: he studies their origin and their nature in the *De Principiis* and in the Commentaries; he analyzes their effect on the world in the Homelies; he fights Greek believes in the *Contra Celsum*. So, Origen's demonology is not clearly exposed in a unique work because, according to the author, it is a complex argument that only few men can and have to understand.

His first aim in approaching to this matter is to create a unity in Christian demonology, as he says in the prologue of the *De Principiis*, but he notes that this question is very difficult to treat because the Ancient and the New Testament themselves deal in very different ways with the demonic subject.

Because of this difference and because of the lack of a clear indication on the nature of evil in the Scripture, it is not possible to find the truth about this argument, according to Origen, but he nevertheless suggests some hypothesis because of the importance of this speculation: he is really very interested in the origin of the Evil and in Free Will, as he has to contrast the Gnostic ideas as his main enemies.

According to him, angels, demons and humans have a common origin and they are now different only for a choice that they had made before the creation of the world itself; the three groups share the participation to the Logos, and so they are *rationabiles*. They can use *ratio*, but they can forget to use it or they can choice to use it in an evil way, although their nature, apparently, is always the same; so, it is

possible, in a succession of worlds, that a *rationalis* changes its status, from higher to lesser, or even from lesser to higher: i.e., demons can become humans and humans can be angels. The Logos, in fact, can bring all creatures to the Good; as it seems, the devil too. But there is a complex hierarchy in the demonic world, as Origen can read in Eph. 6, 12: the main distinction is between demons who do not use *ratio* and do evil without understanding it and creatures that use *ratio* to do evil and to induce the other demons to do it too. The evangelic devil is the head of the hierarchy and he can, above others, use rationality to induce the fall of all the *rationabiles*: he is the most evil of all demons because of his capability to use rationality. The demons of less value fall only for lack of good or of knowledge, which is the reason of the fall of all the *rationabiles* and particularly of the angels of the nations: some of them spread false knowledge not to do evil, but thinking that it was true.

The fall of the angels of the nations explain the meaning of the biblical *δαμόνια*: the gods of the nations are fallen angels and, as well demonstrated in the *Contra Celsum*, it is not possible for Christians to worship them, because they are clearly far from God's will. Christians have to stay away from these demons, as they have the power to contaminate mankind by taking away rationality.

In this perspective, God has no responsibility nor in the creation of evil neither in the creation of creatures condemned to be evil: the theory of the pre-existence of the *rationabiles* is the solution that Origen finds against Gnostic positions.

One of the other aims of Origen's demonology is to take away from men the terror of the demonic possession from men: according to him, demons can act only against men who accept their presence, by avoiding their rational nature. So, the problem of the use of *ratio* is central in Origen's reflection and the hearth of his demonology is the defence of human responsibility in doing evil: demons cannot induce men to fall if men themselves have not given space to the irrational part inside of them. Once irrationality takes a man (or even a demon), only the Logos can free him: but the presence besides men of angels sent by God allows all men, even those who could not know the Christian message. Men are in fact under the protection of an angel, but they are also accompanied by a demon, as attested by Erma's *Shepard*: the first tries to

maintain men on the road of rationality, while the other's aim is to exalt the instinctual part of man, and so his irrational part.

The demon does not act according its own will, but suiting the orders of a chief: every sin is like a kingdom with a major demon as king; only this chief seems to act rationally with an evil intent. Being irrationality the way by which demons take away men from the truth, the ones who keep their *ratio* do not risk to fall to evil: so, good men can save themselves from demons and only people who let them act against the rational part of the soul can be affected by them. By stating this, Origen aims to defend not only God justice, but the free will of men too: every man has a *naturalis motus* of the soul, i. e. an irrational impulse, but he must resist to it. Only if man do not resist to it devil and demons can act against him: demons cannot even possess men if they oppose to possession, as it happens to Judas himself, who have to let the devil enter in him before betray Christ.

The two most dangerous inclinations that can generate the fall of men and of the other *rationabilis* are pride and attraction for materiality: both may be, according to Origen, cause of angelic falls, but while only demons fall for attraction to materiality, pride is the reason of the fall of the Prince of Tyros and of the King of Babylon, who are *figurae diabolis* in the *De Principiis*. Their fall is not comparable to others, because both were near to the perfection of the soul, which is similarity to the Logos, and so they are more evil than the other demons.

So, there is no doubt that according to Origen too demons and devil are different: they dwell in different places too. Demons are tied to the ground, as according to Philo and Athenagoras: they live *περὶ τὴν γῆν* or even in cemeteries, if they are particularly evil. Devil and his angels, on the other side, are confined in the Abyss, also called the Kingdom of Chaos, which demons reach if send by Christ, but where they usually do not dwell.

Thus, the world of evil has a complex hierarchy, which Origen reads in the Gospels and, above all, in Paul: by explaining this organisation and the difference inside of it, Origen is able to clarify the multifaceted demonology of Christian origins and of pagan world.

The analysis of the tradition of the words δαίμων and δαιμόνιον in the first centuries of the Christian era, in fact, shows that there is continuity between the Christian and the pagan use: demons belong to the μεταξύ and they are tied to irrationality. The Christian demons are the heirs of the Hebrew tradition, which clearly comes from Ancient Near East and Egypt, and evidently from Greece: demons belong to boundary between two realities. In a first moment, they act between the divine and the human world. But when this function does not deserve no more, they find a new boundary, that between the evil and the human world.