

ÉVANGÉLIE MARAGUIANOU, Athènes

L'AMOUR, OBJET D'INITIATION CHEZ PLATON

A. L'initiation dans les Mystères de la Grèce ancienne

Le terme *initiation* (μύησις) dérive du mot latin «initia» qui a le sens des débuts. Il signifie l'introduction dans un secret. Les fêtes pendant lesquelles le secret était communiqué s'appelaient «mystères» (μυστήρια)¹.

Quand on parle des mystères de la Grèce ancienne on entend surtout les mystères d'Éleusis qui proviennent d'une fête agricole pré-grecque de fertilité et de purification. On célébrait ainsi Déméter, la déesse de la Terre (Δημήτηρ = Δη ou Δα + μήτηρ)² et sa fille mystérieuse, Coré, qui a été identifiée à une pré-grecque maîtresse de l'autre monde, Perséphone ou Phersephasa (Περσεφόνη ou Φερσέφασα)³. Les cérémonies des mystères constituaient un déguisement mythologique et fantastique des idées religieuses impérissables⁴. Elles comprenaient deux degrés. Le premier était celui de l'initiation qui constituait une introduction dans le plus haut secret religieux, et l'autre ce de la contemplation (ἐποπτεία), qui conférait aux initiés la béatitude, engendrée tout de suite, «hic et nunc»⁵. Or il y avait les Mystères Mineurs d'Agrai et les Grands d'Éleusis. Personne ne pouvait dépasser les limites pour participer aux cérémonies d'Éleusis, si on n'avait pas d'abord pris part à celles d'Agrai⁶.

Les Mystères Mineurs avaient lieu au mois de février (Ἀνθεστηρίων) et ils étaient précédés par des actes de purification (καθαροί) comme les

1. Le verbe «initier» (μυῶ) signifie «introduire dans le secret». Voir: C. Kerényi, *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, Translated from the German by R. Manheim, Routledge and Kegan Paul, London 1967, p. 46.

2. Au dialecte mycénien la syllabe «Δα» signifie peut-être une mesure pour les céréales. Voir: C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 29,46.

3. M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Translated from the Swedish by F. J. Fielden (second edition), Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1952, pp. 211-2. J. Chaux-Ruy, *La pensée de Platon*, Paris, Bordas 1966, pp. 141.

4. *Ibidem*, pp. 215, 218, 223.

5. C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 47, 95. Sophocle, Fr. 119: «Trois fois heureux ceux qui ont vu les cérémonies». Pindare, Thrène 6 (Puech).

6. *Ibidem*, pp. 48, 50.



bains à la rivière Ilissus, la période de jeûne, les libations (offrande de vengeance) et les sacrifices des animaux, préparations qui étaient répétées aussi à Eleusis (ici les initiés se baignaient dans la mer)⁷.

En ce qui concerne l'initiation on ne savait presque rien. Seulement le lieu et la date de ce premier rite étaient communiqués. La seule information que nous avons est qu'à l'époque classique les initiés à Agrai s'instruisaient du mariage de Perséphone avec Dionysos⁸.

A la même déesse, la «vierge ineffable» (ἄρρητος κούρα), était lié le secret actuel d'Éleusis. Il était entouré par plusieurs autres secrets de second ordre sur lesquels était interdit de parler. Et tous ces éléments étaient mis dans un cadre des histoires mythologiques, considérées comme une préparation pour les Mystères⁹.

Le premier jour de la fête —qui avait lieu au mois de septembre— la procession quittait la ville en passant par la Porte et la Route Sacrées vers Éleusis. En tête étaient le Hierophante (Ἱεροφάντης), le Dadouchos (Δαδοῦχος), les Hierokerykes (Ἱεροκήρυκες) et les prêtresses, portant des objets sacrés, des myrtes, des torches et une statue du dieu Ἴακχος, qu'on invoquait pendant la marche. Les femmes portaient des vases pleins de κυκεὼν et les hommes des petites cruches, décorées des figures d'Hercule, d'Hermès et des dieux d'Agrai. Sur le pont la procession était attendue par une femme ou par un homme masqué comme femme, qui faisait des moqueries et des jeux bizarres (γεφυρισμοί). A la suite ils arrivaient à un second pont où les prêtres d'Éleusis leur attachaient un fil (κρόκη) à la main droite ainsi qu'au pied gauche et ils donnaient le signal (σύνθημα) pour être admis aux Grands Mystères. Quand la procession arrivait à l'enceinte du sanctuaire d'Éleusis, commençait la nuit sacrée. Les initiés déposaient devant Déméter deux gerbes de myrtes et des gâteaux spéciaux. Ils marchaient après à travers Ploutonion —la caverne qui indiquait l'entrée à l'autre monde— vers le Telesterion (Τελεστήριον), dans lequel passaient seulement les préparés. Le Dadouchos, fourni de deux torches, entrait le premier. L'Hierophante, assis sur un trône près du feu, proclamait quelques mots sur Brimo¹⁰; il disait que la reine des

7. Les sacrifices symbolisaient la mort de l'ancien soi-même de l'initié qui devenait ainsi pur comme un enfant nouveau-né, grâce à la naissance de sa personnalité nouvelle. Voir: C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 53-7, 60-2. Platon, *La République* 378 a.

8. C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 47, 52.

9. En réalité aucun drame n'était représenté à Éleusis. C'est pourquoi il n'y a pas là une seconde construction qui ressemble à un théâtre. Voir: C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 26-7.

10. Brimo était une désignation pour Déméter, Corè et Hékate, les déesses de l'autre monde. Cette déesse mystérieuse avait donné la naissance au feu et elle prenait à sa demeure les morts qui étaient incinérés près de son sanctuaire.



morts avait fait naître dans le feu un fils formidable (c'était peut-être Dionysos)¹¹. Puis il appelait Corè en battant le echeion (ἤχεϊον) — une sorte de gong avec le son du tonnerre. La contemplation (ἐποπτεία) avait commencé. On voyait des choses ineffables: une vision de la déesse de l'autre monde ou une figure qui se levait audessus du sol. Pendant une seconde phase l'Hierophante, silencieux, montrait un épi fauché de grain. Les initiés revenaient ainsi de l'autre vie au monde des choses tangibles. Le grain était pour eux la nourriture et la prospérité que donne aux hommes Déméter, symbolisant en même temps la naissance du fils de Perséphone sous la terre¹².

Les initiés à leurs cérémonies souffraient et se réjouissaient avec la Mère (Déméter) à sa perquisition pour la fille (Perséphone) enlevée par le souverain de l'autre monde (Pluton ou Hadès). Ils croyaient qu'après la mort —et puisqu'ils avaient mené une vie pieuse— ils danseraient aux prairies de Perséphone les mêmes danses sacrées des cérémonies en continuant de célébrer les mystères et atteignant une sorte d'identification d'eux mêmes avec la déesse du deuil. Leur âme purifiée échapperait ainsi à la roue des réincarnations¹³.

B. Les affinités entre la pensée de Platon et les doctrines orphiques

L'orphicisme est le plus important mouvement mystique de l'époque archaïque¹⁴. Les Orphiques constituaient une secte que selon la tradition avait établi Orphée. Ils exerçaient une forme de culte qui n'était pas admis par la religion officielle¹⁵. Les dieux de la théogonie orphique ne sont plus les dieux d'Homère. Dionysos est le dieu suprême, le maître de la Vie et de la Mort, tandis que Jupiter, après avoir dévoré les autres dieux, devient l'origine, le milieu et la fin du monde. Ici la forme solitaire de l'existence divine disparaît

11. La naissance dans la mort était donc possible si les hommes croyaient en elle (le feu signifie ici l'incinération des morts).

12. C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 63-94.

13. M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 213. C. Kerényi, *Eleusis*, p. 33. J. Chaix-Ruy, *La pensée de Platon*, p. 138.

14. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, C. H. Beck'sche, Verlagsbuchhandlung, München 1955, 2e Auflage, 1er Band, p. 679.

15. E. Rohde, *Psyche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Verlagsbuchhandlung, München 1955, 26 Auflage, 2er Band, pp. 103-4.



et s'unit avec celle des autres dieux¹⁶. Et pas seulement ça; elle s'absorbe complètement dans le Tout. Homme et dieu deviennent un¹⁷.

D'après le mythe orphique de l'origine de l'homme l'âme humaine a été créée par les cendres des Titans qui avaient auparavant déchiré et dévoré Dionysos-Zagreus, le fils de Perséphone et de Zeus, le futur dominateur du monde. Athéna sauva pourtant son cœur; elle l'apporte à Zeus et ce dernier le mange pour qu'il fasse naître de lui-même le nouveau Dionysos, le fils de Sémélé. Il frappe ensuite par la foudre les coupables et les réduit en cendres, dont a été créé l'homme qui se compose ainsi d'un élément divin qui vient de Dionysos, et d'un élément terrestre venant de Titans. Or l'homme a une double nature bonne et mauvaise¹⁸. Son âme est immortelle et avant la naissance vivait dans un état de béatitude¹⁹. Le corps n'est rien d'autre que son tombeau²⁰. Elle entre dans ceci comme un souffle de vent²¹ et après sa mort elle descend à Hadès revendiquant son origine divine avec les mots: «Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἔμοι γένος οὐράνιον...»²². C'est le temps

16. *Ibidem*, pp. 103, 114-5. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Methuen and Co. Ltd., London 1977 (1950), pp. 202; *Orpheus and Greek Religion*, Methuen and Co. Ltd., London 1952 (second edition), pp. 41-44. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1963 (1935), 2e Auflage, 2er Band, p. 136.

17. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Translated by E. Robinson, Oxford University Press, London 1967, pp. 71-2. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 316-7.

Selon les Orphiques toutes les choses dérivent de l'Un suprême et reviennent à ceci: «ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτόν παλὶ ἀναλύεσθαι» (Museus, fr. de Diogène Laërce *Préambule* 3).

18. O. Kern, *Test.* II 210, p. 231: «εἶτα τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασὶ κατ' ἐπιβουλήν τῆς Ἥρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. Καὶ τούτους ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους... οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα γευσάμενων τῶν σαρκῶν τούτου» (Olympiodor. *Plat. Phédon* 61). *Test.* II 303. Pausanias, VIII 37,5. Proclus, fr. 195, 198, 199. E. Rohde, *Psyche*, 2er Band, pp. 116, 117, 119, 121. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 320. I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, Arno Press, New York 1973 (reprinted), p. 232. *Mythographi Vaticani* III 12,5 (Fr. 213). M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 216-7.

19. E. Rohde, *Psyche*, pp. 130-4. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 116. C. Kerényi, *Eleusis* pp. 98-99.

20. E. Rohde, *Psyche*, 2er Band, pp. 127, 133. Platon, *Cratyle* 400 b-c.

21. Aristote, *De Anim.* A 5, 410 B 22: «φησὶ γὰρ (οἱ Ὀρφικοὶ) τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων».

22. VS, B 17. Or les Orphiques ainsi que les Pythagoriciens croyaient que le soi garde son identité avant et après la mort. (W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philoso-*

de son jugement et de son arrivée dans un lieu de béatitude ou de punition. Son séjour là-bas est temporaire. Après une période de mille ans, elle est prête à vivre encore une fois sur la terre. Elle boit de l'eau de l'oubli et renaît dans un corps mortel qui peut être ce d'un homme ou d'un animal. Une âme doit accomplir ordinairement dix fois ce cercle pour qu'elle puisse se délivrer²³: En ce moment-là elle réalise son but devenant dieu: «θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου»²⁴.

Or le cercle des naissances n'est pas éternel; il y a une fin quand l'homme juste a été assez éprouvé. Pour qu'on puisse arriver là-bas plus vite, il faut qu'on se prépare pendant toute la vie pour le moment de la mort. Il faut donc qu'on écarte les éléments titaniques de son âme, et ça peut être atteint par la purification²⁵.

La dévotion chez les Orphiques a pris la forme d'une certaine manière de vivre (ὄρφικὸς βίος), qui exigeait la fréquentation des cérémonies, des exorcismes et des expiations spéciales. Nous avons ici une propension aux formalités et aux règles compliquées qui devaient être toujours observées. Il s'agissait des techniques magiques ainsi que des pratiques de jeûne (abstinence de la viande): «οὐδὲ βοῶς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πελανοὶ δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὄσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοῦς τῶν θεῶν βωμοῦς αἵματι μαιίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίνοντο

phers, Translated by E. Robinson, Oxford University Press, London 1967, p. 85. E. Rohde, *Psyche*, 2er Band, pp. 122-3.

23. W. K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 323.

24. VS, B 20. Nous avons dans cette croyance concernant le terme final des péripéties de l'âme, un compromis entre la doctrine de la migration des âmes et l'idée de l'empire des bienheureux. Voir: M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 217, 221-2. J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Meridian Books, INC, New York 1960, pp. 454, 476-7.

25. Comme les mystes initiés à Éleusis, les Orphiques attendaient une portion meilleure à l'autre monde, idée qui se base sur la croyance que la vie après la mort est une répétition de la vie présente. La moralité a été ainsi ajoutée au rituel. Dans leur vie ascétique les Orphiques ne se sentaient pas seulement plus dévots mais aussi plus justes que les autres gens. Leur demande pour la pureté rituelle était exaltée par une demande pour la pureté morale. Par conséquent ils attendaient à l'autre monde une punition aussi bien pour les sales selon les rites que pour ceux qui étaient moralement malpropres. Si la rétribution n'était pas possible pendant cette vie, elle aurait lieu à la vie future. Et puisque la prospérité de l'homme injuste est un phénomène ordinaire, la demande pour justice a sa contribution à la conception de l'autre monde comme une place de châtement. Voir: M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 213, 217-8, 220-2. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 320. *Orpheus and Greek Religion*, p. 207.



ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι»²⁶.

Dans ce cadre on peut associer les cérémonies des mystères aux doctrines orphiques. Orphée d'ailleurs, le fondateur de la secte orphique, est —selon la tradition— le poète de l'histoire sacrée des Mystères d'Éleusis (c.à d. de l'enlèvement de Perséphone) et l'homme qui les a introduit de l'Égypte à Athènes²⁷.

Aux cérémonies orphiques recouraient non seulement les individus qui voulaient être guéris des maladies corporelles ou mentales, mais aussi les cités pour qu'elles se purifient d'un péché commis par un ou plusieurs personnes habitant à celles-ci, chose qui signifie que leur valeur était reconnue par tout le peuple. L'orphisme dépasse ainsi les limites étroites d'une secte et devient l'expression de l'instinct religieux des anciens Grecs²⁸. Les pensées profondes qu'il y avait dans ses doctrines, exprimées parfois sous une forme grotesque, avaient la force de saisir les esprits les plus hauts, comme ceux de Pindar et de Platon²⁹.

Platon parle un langage qui au moins frôle celui de la mystique: le désir d'être mort rappelle la perte dans le néant des mystiques; l'Amour des Idées, la nostalgie de l'union mystique; le Bien identique à l'Un, l'Un sans second; la contemplation des Idées, la perception directe ou l'illumination spontanée. Or la philosophie platonicienne est la tension intrinsèque de la science et de la mystique. Elle constitue la synthèse d'une Logique qui veut comprendre l'ordonnance et la structuration d'une pluralité objective, et une transfiguration visionnaire pour qui toute pluralité s'absorbe dans la seule réalité de l'Un transcendant.

26. Platon, *Les Lois* VI, 782 c. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 58. I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, pp. 99-100. Les techniques magiques ainsi que les notions de l'extase et de l'enthousiasme (ἐνθουσιασμός < ἐνθουσιάζω < ἐν-θεός) c.à d. de la possession divine, sont des éléments que la doctrine orphique a emprunté à la religion thracienne (W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 116).

27. O. Kern, *Test.* 96, 103, 108, 126, 161, 171, 221, 243: «ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων, Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως» (Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Προτροπ.* II, 20, 1-21). M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 213. I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, pp. 171, 192-5, 206-7, 288-9. J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Meridian Books, INC, New York 1960, p. 539 sq.

28. I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, pp. 99-100. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Methuen and Co. Ltd., London 1952 (second ed.), pp. 204-5.

29. M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 215, 222.



Platon transporte orphicisime et mysticisime non seulement en ornement littéraire, mais en doctrine. Chez lui, toutes les métaphores empruntées aux mystères aboutissent à l'Idée; toutes les espérances de ceux-ci deviennent la foi en l'immortalité de l'âme. Le voyage enfin de cette dernière au-dessus du ciel, n'est que son arrivée à Hadès après la mort du corps³⁰.

On trouve ainsi dans les dialogues platoniciens les idées principales de la tradition orphique: l'immortalité et l'origine divine de l'âme («ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος», *Phèdre* 245 c), ainsi que sa nature «titanique»³¹; la contemplation des idées par celle-ci avant la naissance et dans un état de béatitude («ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες...»)³²; sa chute dans un corps terrestre qui est son tombeau (σῶμα-σῆμα): «ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι»³³;

30. P. Brommer, La philosophie de Platon, science ou mystique? *Proceedings 10. Congress of philosophy*, Amsterdam 1948, p. 833. M. Vanhoutte, La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon, *Revue philosophique de Louvain*, 1949 (47), pp. 301-33. A. Nygren, *Éros et agapè*, La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, Aubier, Paris 1944, p. 181 sqq., où on dit que Platon a opéré «la synthèse du rationalisme grec et de la mystique orientale» (p. 181). En général on trouve chez Platon une notion mystique de la vie [J.-L. Vieillard-Baron, D'une Weltseele (1798) à l'autre (1806) ou du kantisme à l'ésotérisme dans la conception schellingienne de la nature, *Studi Urbinati*, N. 1-2, 1977, p. 401. A. Valensin, Platon et la théorie de l'Amour, *Études*, 1954 (281), p. 38]. L. Paquet, *Platon, la médiation du regard*, Leiden, E. J. Brill, pp. 297 sq., 341 sq., 348-52. A. Diès, *Autour de Platon* «Les Belles Lettres», Paris 1972, pp. 444-5. M. Guérout, La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926 (33), p. 469: «La méthode d'initiation... s'impose donc pour Platon, universellement comme par une nécessité métaphysique». Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, éd. W. Norvin, Hildesheim, Lipsiae, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968 A VII 10 (p. 43): «πῶς δὲ ἄρα οὐ τὰ Ὀρφικά ἐκεῖνα παρωδεῖ νῦν ὁ Πλάτων...» J. Chaix-Ruy, *La pensée de Platon*, pp. 143-5.

31. Platon, *Phèdre* 230 a, 245 c sq., *Phédon* 71 a sq.

32. Platon, *Phèdre*, 250 c. Voir aussi *ibidem* 247 b-250 d, où le spectacle contemplé par l'âme est représenté comme une sorte d'épopée (ἐποπτεία). La Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, *Platon, Oeuvres complètes*, tome IV, 3e partie, huitième tirage, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1978, p. 44, n. 1. La Notice au *Banquet* de Platon, *Platon, Oeuvres Complètes*, tome IV, 2e partie, texte établi et traduit par L. Robin, onzième tirage, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1981, p. 64, n. 4. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Hachette, Paris 1971, p. 173. A. Diès, *Autour de Platon*, p. 445, où on dit que dans le *Phèdre* la contemplation des réalités intelligibles, «est décrite avec les images et le formulaire des spectacles d'initiation des mystères d'Éleusis: chœur bienheureux des âmes qui reproduit le cortège des initiés, vision complète... dans une lumière pure, qui évoque les images mobiles de dieux ou de héros évoluant sur une scène machinée, dans un jeu d'ombres et de lumières...». P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris 1895, pp. 42-51.

33. Platon, *Phèdre* 250 c. Voir aussi *ibidem* 250 a: «αἱ (ψυχαί) δεῦρο πεσοῦσαι; 248 c:



l'attente d'une portion meilleure à l'autre monde, liée à l'idée de l'empire des bienheureux ainsi qu'à la récompense ou la punition pour les actes de cette vie: «ὅς μὲν ἄν δικαίως διαγάγη ἀμείνωνος μοίρας μεταλαμβάνει· ὅς δ' ἄν ἀδίκως, χείρονος»³⁴; la transmigration des âmes ou le cercle des naissances³⁵; la notion de la vie comme une préparation pour la mort, c.à d. comme un effort de séparer l'âme du corps (purification de l'homme)³⁶; les éléments de l'extase et de l'enthousiasme (délire divin, «θεϊκή μανία»)³⁷; la

«ὅταν δέ... βαρυνθεῖσα (ἡ ψυχὴ) πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ...»; 246 c-250 a. La Notice au *Phèdre* de Platon, par L. Robin, p. XCVII. *Phédon* 75 d, 76 c-d; *Gorgias*, 493 a; *Cratyle* 400 c. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., Paris 1964, p. 119.

34. Platon, *Phèdre* 248 e. Voir aussi: l'*Apologie de Socrate* 40 e-41 d; *Gorgias* 523 a-526 c; *Cratyle* 403 d-404 a; *La République* VI 498 c; VII 540 b, X 614 c-621 b; *Les Lois* IX 870 d, 881 a; X 905 a-b; XI 927 a-b; XII 959 b; *Epinomis* 973 c; 992 b-c. *Lettre VII* 335 a: «...ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δίκας τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλαχθῆ τοῦ σώματος». G. Rodis-Lewis, L'articulation des thèmes du *Phèdre*, *Rev. Philos. France Etrang.*, 1975 (100), pp. 17-8.

35. Platon, *Phédon* 71 a-72 a. *Le Banquet* 207 a sq. *Phédon* empruntant à la tradition orphique le «cercle des générations» motive l'espoir du philosophe en l'immortalité de l'âme. La vie existe grâce à la révolution continue: vivre, mourir, renaître, revivre... Dans *le Banquet* on enseigne —mais d'une autre façon cette fois— la conservation de l'essence de la nature mortelle par l'intermédiaire de l'amour (tendance à s'immortaliser). Voir la Notice au *Banquet* de Platon par L. Robin, p. LXXXVII. *Phèdre* 248 c-249 c; *Ménon* 81 b-d; *Timée* 42 b-d; *Les Lois* IX 872 a-873 a; X 904 e. R. Hackforth, Immortality in Plato's *Symposium*, *Class. Rev.*, 1950 (64), pp. 43-45. M. Vanhoutte, La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon, *Revue philosophique de Louvain*, 1949 (47), p. 315. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., Paris 1964, pp. 16-7.

36. Platon, *Phédon* 64 e-67 e, où on dit que la philosophie, au vrai sens du mot, est «prendre à coeur de mourir» (67 d-e). M. Vanhoutte, *La méthode intuitive...* p. 314: «Une purification, n'est-ce-pas... la scission aussi complète que possible de l'âme d'avec le corps?» (*Phédon* 67 c). Or pour Platon comme pour les Orphiques, le corps et ses désirs sont la source du mal (*ibid.* 66 b). J. C. Fraisse, Ascétisme et valeur de la vie chez Platon, *Rev. Philos. France Etrang.*, 1959 (84), p. 104. J. Moreau, La leçon du *Phédon*, *Archives de Philosophie*, 1978 (41), pp. 82-4. R. H. Epp, Katharsis and the platonic reconstruction of mystical terminology, *Φιλοσοφία*, 1974 (4), pp. 174-8.

37. Platon, *Phèdre* 244 a-c, 249 d sq. G. Rodis-Lewis, L'articulation des thèmes du *Phèdre*, *Rev. philos. France Etrang.*, 1975 (100), pp. 13-4. L. Robin, *Platon*, P.U.F., 1968 [1935], p. 77. A. Diès, *Autour de Platon*, p. 444. W. J. Verdenius, Der Begriff der Mania in Platons *Phaidros*, *Arch. Gesch. Philos.*, 1962 (44), p. 137 sq. N. J. Boussoulas, Extase, initiation et vision-contemplation suprême dans le *Banquet* de Platon, *Φιλοσοφία*, 1974 (4), p. 190 sq. M. Ficini *Commentaire sur le «Banquet» de Platon*, présenté et traduit par R. Marcel, Paris, «Les Belles Lettres», 1956, pp. 258-9. K. Jaspers, *Les grands philosophes* 2, trad. par G. Floquet, J. Hersch, Hél. Naef, Librairie Plon, Paris, p. 89. G. W. F. Hegel, *Leçons sur Platon*, présenté et traduit par J.-L. Vieillard-Baron, Aubier, Paris 1976, pp. 41, 81. La Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. LV, LXXV, LXXVII. H. Sinaiko, *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, The University of Chicago Press, Chicago and London



croyance enfin, que même les cités peuvent se purifier par les rites religieux³⁸.

C. L'amour platonicien comme le grand Mystère de l'existence humaine

L'amour platonicien ayant tous les éléments caractéristiques de l'ancien mysticisme, prend explicitement dans le *Banquet* ainsi que dans le *Phèdre*, la forme de l'initiation.

Platon se sert des expressions qui viennent directement du vocabulaire des Mystères. Dans le *Phèdre*, seulement dans le climat de son second sérieux discours Socrate utilise des termes qui désignent les deux niveaux d'initiation (μύησις - ἐποπτεία)³⁹. Des termes pareils sont aussi utilisés

1965, pp. 75-6, 79-82. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, pp. 172-3. E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* I, p. 110, J. M. Rist, *Eros and Psyche*, University of Toronto Press, Toronto 1964, p. 40. J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Felix Meiner-Verlag, Leipzig 1928, p. 247. P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, Walter de Gruyter und Co., Berlin und Leipzig 1930, p. 493. I. N. Théodoracopoulos, *Le Phèdre de Platon*, Athènes 1968, Introduction, pp. 118-32.

38. Platon, énumérant dans le *Phèdre*, les formes du délire divin, se réfère à la découverte de ces initiations et de ces rites purificateurs, dont l'effet est pour l'homme de se racheter de la peine collective qui pèse sur toute la race en punition de quelque faute ancienne commise par un individu de cette race — il s'agit ici du délire prophétique (Platon, *Phèdre* 244 d-e. Voir aussi la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. LXXV-VI.

39. Platon, *Phèdre* 247 b-254 b: «αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247 c 1-2), θεατὴ νῶ (247 c 8), θεωροῦσα τάληθῆ (247 d 4). Καθορᾶ (ὁ νοῦς) μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην (247 d 6-7), τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένα (247 e 4), καθορῶσα τὰ ὄντα (248 a 4-5), τῆς τοῦ ὄντος θεας (248 b 5), τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον (248 b 7), ἄν... κατίδη τι τῶν ἀληθῶν (248 c 4), τὴν μὲν ἰδοῦσαν (248 d 2), ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν (249 b 6), ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ (249 c 2), ὑπεριδοῦσα (249 c 3), τελέους αἰε τελετὰς τελούμενος (249 c 8), ἐνθουσιάζων (249 d 2), αὕτη (ἡ ἐρωτικὴ μανία) πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη (249 e 1-2), τεθέαται τὰ ὄντα (249 e 6), ὧν τότε εἶδον ἱερῶν (250 a 4), ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν (250 a 6), φέγγος (250 b 3), θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος (250 b 5-6). Κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν (250 b 6), μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεάν (250 b 7), εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην ἦν ὠργιάζομεν...» (250 b-c) — les mots «ὠργιάζω < ὄργιον» étaient des termes qu'on utilisait pour les fêtes de Dionysos, du dieu suprême des Mystères— «ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουόμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθορᾶ καθαροὶ ὄντες (250 c), ἔλαμπεν ὄν (τὸ κάλλος) (250 d 1), στίλβον ἐναργέστατα (250 d 3), θεώμενος (250 e 2), ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ... (251 a 2-3), προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται (251 a 5). Ἰδόντα δέ... (251 a 7), βλέπουσα (ἡ ψυχῆ) πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος (251 c 6), ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος (251 e 2). Ἰδοῦσα δέ... (251 e 3), καὶ τελετή... οὕτω καλή τε καὶ εὐδαιμονική... (253 c 3-4), ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα (253 e 5-6), εἶδον τὴν



au discours de Diotime dans le *Banquet*⁴⁰.

Bien que ni Socrate dans le *Phèdre*, ni Diotime dans le *Banquet* parlent clairement des Mystères d'Agrai et d'Éleusis, c'est certain qu'ils se réfèrent à ceux-ci quand ils parlent des mystères de la vie spirituelle qu'il faut commencer par le niveau de l'amour physique pour aboutir à la grande vision des Idées. Dans les deux dialogues les allusions aux cérémonies sont figuratives, mais le ton original des rites est fidèlement reproduit (le ton d'Agrai et de μύησις est plus physique, celui d'Éleusis et d'ἐποπτεία plus spirituel). En tout cas il est certain que les rites physiques étaient une préparation pour les rites spirituels⁴¹.

Voilà donc le mystère auquel Diotime initie Socrate: il y a une échelle mystique qui va de la terre au ciel, de l'homme au Dieu. L'amour la fait voir et la beauté en constitue les degrés. Pour s'y élever il faut qu'on suive une méthode: on monte degré par degré, et après des stations suffisamment prolongées à chacun d'eux⁴².

Le premier est formé par la beauté du corps. Quand l'initié s'est familiarisé avec la beauté sensible c'est le moment pour lui de passer au second degré, celui où nous avons affaire à la beauté des âmes et des actions (d'une oeuvre d'art, d'une institution politique ou sociale, d'un système de lois). Il montera ensuite à un troisième degré, plus difficile encore: il découvrira la beauté des sciences. Il monte ainsi toujours vers ce qui est plus immatériel.

ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. Ἰδόντος δὲ τοῦ ἠνιόχου... (254 b 5-6), εἶδεν αὐτὴν (τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) (254 b 8), ἰδοῦσα δὲ... (254 b 9)».

Comme on peut aisément remarquer le rôle le plus important dans les mystères ainsi que dans la spéculation platonicienne, est joué par la vision. Voir aussi: A. Diès, *Autour de Platon*, pp. 435-6. L. Paquet, *Platon, la médiation du regard*, Leiden, E. J. Brill, 1973, pp. 296 sq., 333 sq.

40. Platon, *Le Banquet* 210 c-212 a: «θεάσασθαι (210 c 3), ἵνα ἴδῃ (210 c 7), βλέπων (210 c 8), θεωρῶν (210 d 5), ἕως ἄν... κατίδη (210 d7), κατόψεται (210 e 4), ἐπαναβασμοῖς χρώμενον (211 c 3), θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν (211 d 2-3). Ὅ ἐάν ποτε ἴδῃς (211 d 3), τὸ καλὸν ἰδεῖν (211 e 1), βλέποντος (212 a 1), θεωμένου (212 a 2), ὀρῶντι (212 a 3)».

41. C. Kerényi, *Eleusis*, pp. 46-7. En expliquant la nature de l'amour à Socrate, Diotime distingue la sphère physique de la sphère spirituelle. Elle lui dit qu'il peut probablement être initié aux choses d'amour qui correspondent aux Mystères Mineurs, mais en ce qui concerne l'initiation parfaite des Grands Mystères, elle ne sait pas si elles sont à sa portée. Platon, *Le Banquet* 209 e-210 a: «Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά' ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἂν σὺ μνηθεῖης· τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά (μυστήρια) ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἄν εἴης». C. Kerényi, *Eleusis*, p. 45. Diotime révèle ainsi à Socrate une interprétation mystique de l'élan de l'âme vers le Beau. Voir la Notice au *Banquet* de Platon, *Platon, Oeuvres Complètes*, tome IV, 2e partie, texte établi et traduit par L. Robin, onzième tirage, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1981, pp. XXIII-IV.

42. Platon, *Le Banquet* 211 c: «ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον...»



Au sommet de l'échelle lui est réservé un spectacle merveilleux de la beauté éternelle, incréée et impérissable, exempte d'accroissement et de diminution, un spectacle qui peut seul donner du prix à cette vie⁴³.

L'amour nous conduit ainsi par une série d'étapes, dans chacune desquelles l'Intelligence a sa place, jusqu'à la contemplation pleinement intellectuelle de l'Idée du Beau. C'est une révélation soudaine au contraire de ce qui se passe pendant l'initiation qui est graduelle exactement comme dans les Mystères. Elle se présente donc sous l'aspect d'une véritable méthode, d'un chemin qui monte jusqu'au sommet qu'il s'agit d'atteindre, d'une série d'échelons, sur chacun desquels s'opère l'unification de la multiplicité, la formation d'un concept dans lequel se trouve toujours la Beauté sous la diversité de ses manifestations⁴⁴.

Or l'amour, discipliné par la philosophie, intellectualisé par la suite des désindividualisations, aboutit enfin à l'Intelligible et l'atteint par un acte de

43. Platon, *Le Banquet* 210 a-212 a. A. Valensin, Platon et la théorie de l'amour, *Études*, 1954 (281), pp. 41-3. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., Paris 1964, pp. 16-19, 174. La Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, p. CXXXVI. La Notice au *Banquet* par L. Robin, pp. XCII-IV. M. Vanhoutte, La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon, *Revue philosophique de Louvain*, 1949 (47), pp. 311-3. D. Levy, The definition of love in Plato's *Symposium*, *J. Hist. Ideas*, 1979 (40), p. 288. G. Rodis-Lewis, L'articulation des thèmes du *Phèdre*, *Rev. Philos. France Etrang.*, 1975 (100), p. 18: «la contemplation du Beau fait le prix de la vie humaine». A. Diès, *Autour de Platon*, p. 435. N. J. Boussoulas, Extase, initiation et vision - contemplation suprême dans le *Banquet* de Platon (II), *Φιλοσοφία*, 1975-6 (5-6), pp. 200-5. A. Nygren, *Érôs et agapè*, pp. 191-2. M.-H.-E. Meier et L.-R. De Poge-Castries, *Histoire de l'amour grec dans l'antiquité*, Stendhal et Compagnie, Paris, 1930, p. 135 sq. J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, F. Alcan, Paris 1919, pp. 113-4. J. M. Rist, *Eros and Psyche*, pp. 26-7. I. Sycoutris, *Le Banquet de Platon*, Athènes 1982 (7ème édition) pp. 221-4. J.-M. Paisse, Le thème de la réminiscence dans les dialogues de Platon, *Et. class.*, 1965 (33), pp. 377-8.

44. L'initiation à un mystère est comme une route, avec des étapes réglées. Au terme, un rideau tombe qui cachait une sorte de Saint de Saints. C'est le moment où l'initié contemple et adore. Voir: Platon, *Le Banquet*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», tome IV, 2e partie, onzième tirage, texte établi et traduit par L. Robin, Paris 1981, pp. 67-8, note 4; p. 69, note 2. Voir aussi: la Notice au *Banquet* de Platon, pp. XCII, XCIV; la Notice au *Phèdre* de Platon, par L. Robin, pp. XCIV, CXXXVI. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, pp. 41, 150; Platon, p. 77. C. Lefèvre, La personne comme être en relation chez Platon et Aristote, *Mél. Sc. relig.*, 1973 (30), p. 166. M. Vanhoutte, *La méthode intuitive...* pp. 307-8. L. Paquet, *Platon, la médiation du regard*, p. 329. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Hachette, Paris 1971, p. 172. J. Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité*, «Les Belles Lettres», Paris 1978, p. 192. I. Sycoutris, *Le Banquet de Platon*, pp. 224-5. P. Kucharski, *La spéculation platonicienne*, Paris, Béatrice - Nauwelaerts 1971, p. 294: «Diotime dans la dernière partie de son discours assimile l'acte de connaissance de la Beauté absolue à l'époptie».

connaissance intuitive⁴⁵. Il constitue le mouvement spirituel qui entraîne l'individu dans la voie du salut en le purifiant et le faisant participer à la vie immortelle et divine⁴⁶.

Pour que l'initié puisse arriver au terme de l'initiation, il lui faut pourtant un guide. L'initiateur-Maître purifie l'âme de son disciple, toujours prête à s'élever vers la perfection du mystère, avant de la conduire au spectacle suprême de la Beauté absolue. Mais ce dernier est aussi l'idole qui éveille dans le souvenir du philosophe la réalité resplendissante, jadis entrevue, du Beau en soi. C'est pourquoi son amant le vénère à l'égal d'un dieu: «εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται»⁴⁷.

Certaines âmes sont cependant incapables de retrouver dans l'Amour l'occasion de se ressouvenir les Idées, parce qu'elles ont oublié les visions idéales, tandis que celles qui ont été réfractaires à la corruption ont gardé la fraîcheur de l'initiation prégénétique⁴⁸. Seuls les inspirés, les philosophes,

45. Voir: la Notice au *Banquet* de Platon, *Platon, Oeuvres Complètes*, Tome IV-2e partie, texte établi et traduit par L. Robin, onzième tirage, Paris 1981, Société d'Édition «Les Belles Lettres», p. XCV. E. Jung, Directions de recherche sur l'inconscient chez Platon, *Bull. Assoc. G. Budé*, 1971 (30), n. 4, p. 620.

46. Platon, *Le Banquet*, 212 a: «τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ εἰπὲρ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ, καὶ ἐκείνῳ». *Phèdre* 249 c-d, 252 c-253 c. Voir aussi: la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. CX-CXI. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, pp. 43, 127, 141-2. J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, Paris 1979, pp. 108, 110. C. Lefèvre, La personne comme être en relation,... pp. 168-9. J.-C. Fraisse, Ascétisme et valeur de la vie chez Platon, *Rev. philos. France Etrang.*, 1959 (84), p. 104. L'amour prend dans le *Phèdre* la forme d'un délire religieux. C'est comme l'initiation, une sorte d'inspiration divine, un privilège que nous accorde la divinité. L'âme humaine est dans un état d'enthousiasme (c.à d. possédée par le démon Amour et hors d'elle-même), devenant ainsi un être intermédiaire entre le mortel et l'immortel (Platon, *Phèdre* 249 c-d: «ἐνθουσιάζων δὲ ὁ ἐρῶν» λέληθε τοὺς πολλούς»; 249 e: «ὡς ἄρα αὕτη ἡ ἐρωτικὴ μανία» πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη τε». Voir aussi: la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. LXXVI-VII. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 22. En outre l'amour platonicien est une figure divine presque équivalente à celle de Déméter, de la déesse de procréation et de fécondité qu'on célébrait aux Mystères d'Éleusis.

47. Platon, *Phèdre*, 251 a. Voir aussi: *ibid.* 250 b-c, 254 b. Le bien-aimé est ici une réplique de l'apparition de l'idole au terme du mystère. (La Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. XCV-XCVII. *Le Banquet*, pp. 67-8, note 4).

48. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, p.174. La même chose arrive aussi pendant l'initiation aux mystères. Seulement les élus, les vrais initiés arrivaient jusqu'au terme. Voir aussi: le *Banquet* 210 a: «Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἄν σὺ μυηθεῖης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ἕαν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης».

les hommes divins ont la capacité de prendre sur l'amour le point de vue qu'il faut⁴⁹.

C'est pour eux qu'il constitue le grand mystère de l'existence en qui s'opère une syntèse. Syntèse des éléments opposés qui composent l'âme humaine, de la nature sensible et de la nature intelligible, de l'empirique et de l'idéal, syntèse mystérieuse de mortel et d'immortel, de deux mondes radicalement distincts, syntèse enfin incessamment renouvelée de contraires, réglée en vue du Beau, du Vrai et du Bien, et refaisant l'unité du Tout⁵⁰.

Ο ΕΡΩΤΑΣ, ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΜΥΗΣΗΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Περίληψη

Ἡ μύηση ἦταν τὸ πρῶτο στάδιο τῶν ἀρχαίων μυστηρίων, μὲ τὰ ὅποια τιμοῦσαν τὴ Δῆμητρα, τὴ θεὰ τῆς Γῆς καὶ τὴν Κόρη της ποὺ γρήγορα ταυτίστηκε μὲ μιὰ προ-ελληνικὴ θεότητα τοῦ κάτω κόσμου, τὴν Περσεφόνη ἢ Φερσέφασα. Ἀκολουθοῦσε ἡ ἐποπτεία, κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ὁποίας οἱ πιστοὶ βλέπανε ἓνα ὄραμα τῆς θεᾶς τοῦ Ἄδη, ἐπιτυγχάνοντας τελικὰ τὴν ταύτισή τους μὲ κείνη καὶ φτάνοντας ἔτσι στὴν ὑψηλότερη μορφή εὐδαιμονίας.

Ἡ πλατωνικὴ σκέψη παρουσιάζοντας μεγάλη συγγένεια μὲ τὴν ὀρφικὴ διδασκαλία, ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ὁποίας ἀποτελοῦσαν τὰ Ἐλευσίνια μυστήρια, θεωρεῖ τὸν ἔρωτα ἀντικείμενο μύησης καὶ ἓνα ἀπὸ τὰ μεγαλύτερα μυστήρια τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης.

Ὁ Πλάτωνας χρησιμοποιεῖ τόσο στὸ *Φαῖδρο* ὅσο καὶ στὸ *Συμπόσιο*,

49. Voir: la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin p. CXXXVI. I. N. Théodoracopoulos, *Le Phèdre de Platon*, Introduction, p. 175 sq.

50. *Ibid.*, pp. CXXXV, CXXXVII. Platon, *Le Banquet* 203 b-204 c, où Diotime montre comment naît l'amour de ce jeu rythmé des contraires (de ce qu'il y a en nous d'indigent et de borné et de l'inépuisable richesse de nos ressources inventives). L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, pp. 101, 107-8, 167, 170, 173-4, 188-9; Platon, pp. 75, 77, 79. J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, p. 111: «Le retour à l'unité originaire passe donc par l'éros». M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, pp. 258-9: «l'âme qui était un composé de plusieurs devient un tout qui est un» (p. 259). Ici il faut ajouter que l'amour n'est pas la seule idée qui devient objet d'initiation. Le «Λόγος» d'Héraclite ou le «Ἀριθμὸς» des Pythagoriciens étaient aussi atteints par une sorte d'initiation.

ἐκφράσεις πού προέρχονται ἀπ' εὐθείας ἀπὸ τὸ λεξιλόγιο τῶν Μυστηρίων. Ἄν καὶ οὔτε ὁ Σωκράτης στὸ *Φαῖδρο*, οὔτε ἡ Διοτίμα στὸ *Συμπόσιο* μιλάνε καθαρά γιὰ τὶς μυστηριακὲς τελετές, εἶναι βέβαιο ὅτι ἀναφέρονται σ' αὐτὲς ὅταν ἐκθέτουν τὰ μυστήρια τῆς πνευματικῆς ζωῆς, πού πρέπει ν' ἀρχίσει ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τοῦ φυσικοῦ ἔρωτα γιὰ νὰ καταλήξει στὴ θέαση τῶν Ἰδεῶν. Τὸ μυστήριον, στὸ ὁποῖο ἡ Διοτίμα μυεῖ τὸ Σωκράτη εἶναι τὸ ἀκόλουθο: ὑπάρχει μιὰ μυστικὴ σκάλα πού ὁδηγεῖ ἀπὸ τὴ γῆ στὸν οὐρανό, ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο στὸ Θεό. Ὁ ἔρωτας τὴν κάνει ὄρατὴ καὶ τὰ διάφορα εἶδη τῆς ὁμορφιάς ἀποτελοῦν τὰ σκαλοπάτια τῆς. Γιὰ νὰ ἀνέλθει κανεὶς πρέπει νὰ ἀκολουθήσει μιὰ μέθοδο· ἡ ἀνάβαση εἶναι βαθμιαία καὶ ἡ παραμονὴ σὲ κάθε σταθμὸ ἀρκετὰ μακρόχρονη. Ἔτσι ὁ Ἔρωτας, πειθαρχημένος ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, πνευματοποιημένος ἀπὸ τὶς συνεχεῖς ἀπο-ατομικεύσεις, καταλήγει στὸ Νοητὸ καὶ τὸ συλλαμβάνει μὲ μιὰ γνώση ἐνορατικὴ, συνιστώντας τὴν πνευματικὴ ἐκείνη διαδικασία πού εἰσάγει τὸ ἄτομον στὸ δρόμον τῆς σωτηρίας, καθαίροντάς το καὶ κάνοντάς το νὰ μετέχει στὸ θεῖον.

Ἄθῆνα

Ε. Μαραγγιανοῦ

