

Euangelia MARANGIANOU | LJUBEZEN PRI PLATONU KOT PREDMET INICIACIJE

Izvleček

Platon ustvari izvirno teorijo ljubezni pod vplivom mističnega – v glavnem orfičnega – nauka o nesmrtnosti in božjem poreklu duše, o njenem padcu v telo, ki predstavlja njen grob, o njenem povratku v nebesno domovino, potem ko je konec življenja, polnega napreznja ter skrbi za vrlino in filozofijo, pa tudi o posmrtni sreči za pravične v nasprotju s kaznijo za krivične. Za Platona torej filozofska ljubezen predstavlja predmet iniciacije, v katerega vstopamo postopoma preko vrste stopenj (ljubezen do lepih teles, do lepih duš, do lepih dejanj in do znanosti), da bi nenadoma prispeli do konca potovanja, kjer nas čaka končno razkritje ideje Lepega.

Abstract

Influenced by the mystic – mainly Orphic – doctrine, Plato advances an original theory of love. It shares the mystic notions of the immortality and divine provenance of the soul, of its fall into the body as its grave, of its return to the heavenly fatherland after a life full of exercise, purification, and struggle for virtue and philosophy, as well as of the otherworldly happiness of the just in contrast to the punishment of the unjust. According to Plato, philosophical love represents an object of initiation which is approached gradually, by a series of stages (love of beautiful bodies, souls, actions, and of knowledge), with the journey suddenly culminating in a final revelation of the idea of Beauty.

1. Pomen iniciacije v starogrških misterijih

Ko govorimo o starogrških misterijih,¹ imamo v mislih zlasti elevzinske misterije, ki izhajajo iz predgrškega poljedelskega praznika plodnosti in očiščevanja. Z njim so častili Demetro, boginjo zemlje ($\Delta\eta\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho = \Delta\eta$ ali $\Delta\alpha + \mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$),² in njeno skrivnostno hčer Koro, ki so jo hitro poistovetili s predgrškim božanstvom podzemlja, Perzefono ali Persefaso.³

Kljub temu, da so obredi misterijev dobili mitološko in fantastično podobo, so predstavljali izraz najbistvenejših religioznih doživetij

¹ Glagol $\mu\omega\tilde{\omega}$ pomeni »uvesti v misterij«. Glej Kerényi (1976), 46.

² V mikenski grščini se zlog » $\Delta\alpha$ « verjetno uporablja za zaznamovanje utežne mere za žito. Kerényi (1976), 29, 46.

³ Nilsson (1952), 211–2. Chaix Ruy (1966), 141.

starega Grka.⁴ Sestavljeni so bili iz dveh stopenj. Prva je bila stopnja iniciacije (μύηση), ki je predstavljala vpeljavo v najvišjo versko skrivnost, druga pa je bila stopnja gledanja (ἐποπτεία), kjer so bili posvečeni deležni sreče *hic et nunc*.⁵ Obstajali so torej mali misteriji v Agrah (Ἀγραί) in veliki elevzinski misteriji. Nihče ni mogel prestopiti meja, ki so mu dovoljevale udeležbo v elevzinskih obredih, če se ni predhodno udeležil misterijev v Agrah.⁶

Mali misteriji so se odvijali februarja (Ἀνθεστηρίων), in sicer potem, ko so predhodno opravili določena očiščevalna dejanja, kot je kopanje v reki Ilissos, obdobje postenja, pitna darovanja in žrtvovanja živali; vse te predpriprave so se ponovile v Elevzini, (le da so se tu tisti, ki so bili uvajani v misterije, morali okopati v morju).⁷ Takorekoč nihče ni o iniciaciji nič vedel. Razglasili so samo kraj in čas prvega obreda. Edini podatek, ki ga imamo, je, da so bili v klasični dobi udeleženci misterijev v Agrah obveščeni o poroki Perzefone in Dioniza.⁸ Z isto boginjo, imenovano tudi »ἄρρητος Κούρα«, je bila povezana tudi elevzinska skrivnost. Slednjo je spremljala vrsta drugih manj pomembnih skrivnosti, o katerih je bilo prepovedano govoriti in so bile vključene v okvir mitoloških zgodb, ki so veljale za pripravo na misterije.⁹

Prvi dan praznika – meseca septembra – je procesija zapustila mesto skozi Vrata (Πύλαι) in po Sveti cesti nadaljevala pot v Elevzino. Na čelu so se nahajali hierofant (Ἱεροφάντης), daduh (Δαδοῦχος), hierokeriki (Ἱεροκήρυκες) in svečenice, ki so nosili svete predmete, mirto, bakle in kip boga Iakha, ki so mu med potjo vzklikali. Ženske so držale posode napolnjene s kikeonom (κυκεών), moški pa posode za vodo, okrašene s podobami Herakla, Hermesa in bogov agrskih misterijev. Na mostu je sprevod pričakala ženska ali v žensko preoblečen moški, ki je uprizarjala nenavadne igrice in norčije (t. i. γεφυρισμοί). Nato so prispeli do drugega mostu, kjer so svečeniki na desno roko in na levo nogo tistih, ki so jih uvajali v misterije, privezali vrvico in jim povedali geslo, brez katerega v velike misterije niso mogli biti sprejeti. Ko je sprevod prispel do preddverja elevzinskega svetišča, se je pričela sveta noč. Verniki so pred Demetro polagali po dva snopiča mirte in posebne slaščice. Nato

⁴ Nilsson (1952), 215, 218, 223.

⁵ Kerenyi (1976), 47, 95. Sofokles, fr. 119. Pindar, *Žalostinka* 6 (Puech).

⁶ Ibidem 48, 50.

⁷ Žrtvovanja so simbolizirala smrt starega jaza osebe, ki je bila uvajana v misterij. Ta je tako po zaslugi nove osebnosti, ki jo je dobila, postala čista kot novorojeno dete. Glej Kerenyi (1976), 53–7, 60–2. Platon, *Država* 378a.

⁸ Kerenyi (1976), 47, 52.

⁹ Vendar pa teh zgodb niso uprizarjali v gledališču. Dejansko se nobena drama ne dogaja v Elevzini. Zato tu ni nobenega gledališču podobnega objekta. Glej Kerenyi 26–7.

so skozi »Plutonij« – jamo, ki je označevala prehod v onstranstvo – šli v »Telesterij«, kamor so vstopali samo posvečeni. Prvi je stopal daduh, ki je držal dve bakli. Hierofant, ki je sedel na tronu poleg ognja, pa je izrekal določene stvari o Brimo.¹⁰ Govoril je, da je kraljica mrtvih v ognju rodila čudovitega sina (verjetno je šlo za Dioniza).¹¹ Nato je z udarjanjem po gongu – vrsti bobna z gromkim zvokom – klical Koro. Začelo se je gledanje (ἐποπτεία). Ljudje so tedaj videli stvari, o katerih je bilo prepovedano govoriti: podobo boginje onstranstva ali figuro, ki se je dvigovala nad zemljo. Med eno od drugih faz je hierofant molče pokazal seme požetega pšeničnega klasa. Posvečeni so se tako iz drugega življenja spet vračali v svet zaznavnega. Pšenični klas jim je predstavljal hrano in blaginjo, ki jo ljudem daje Demetra, hkrati pa je simboliziral rojstvo Perzefoninega sina pod zemljo.¹²

Tako so skupaj z Materjo (Demetro) trpeli in se veselili med iskanjem hčerke, ki jo je ugrabil gospodar spodnjega sveta (Pluton ali Had). Verjeli so, da bodo po smrti in če bodo živeli pobožno, na Perzefoninih travnikih plesali iste plesne in tako nadaljevali z izvajanjem misterijev ter dosegli poistovetenje z boginjo žalovanja.¹³

2. Povezave med Platonovo mislijo in orfičnim naukom

Orfizem je najpomembnejše mistično gibanje arhaične dobe.¹⁴ Orfiki so predstavljali sekto, ki jo je, kot pravi izročilo, ustanovil Orfej, in gojili obliko čaščenja, ki je uradna vera ni sprejemala.¹⁵ Bogovi orfične teogonije niso več Homerjevi bogovi. Najvišji bog je Dioniz, gospodar življenja in smrti, medtem ko Zevs, potem ko požre druge bogove, postane začetek, sredina in konec sveta. Izolirana oblika božanskega se tu umakne, da bi se združila z drugimi bogovi¹⁶ in se razkrojila v Celoti. Človek in bog postaneta eno.¹⁷

¹⁰ Brimo je bil vzdevek Demetre, Kore in Hekate, ženskih božanstev spodnjega sveta. To skrivnostno božanstvo je rodilo ogenj in v svoje prebivališče jemalo mrtvece, ki so jih sežgali poleg njenega svetišča.

¹¹ Rojstvo iz smrti je bilo torej mogoče, če so ljudje vanj verjeli (ogelj tu pomeni sežig mrtvih).

¹² Kerenyi (1967), 63–94

¹³ Nilsson (1952), 213. Kerenyi (1967), 33. Chaix-Ruy (1966), 679.

¹⁴ Nilsson (1955), 679

¹⁵ Rohde (1955), 103–4

¹⁶ Ibidem, 103, 114–5. Guthrie (1977), 202. Guthrie (1952), 41–44. Kern (1963), 136

¹⁷ Jaeger (1967), 71–2. Guthrie (1977), 316–7. Po orfikih vse stvari izhajajo iz najvišjega Enega in se v njem tudi končajo: ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτόν πάλιν ἀναλύεσθαι (Mousaios ap. Diogen. Laert., *Uvod* 3).

Po orfičnem mitu o izvoru človeka je človekova duša nastala iz pepela Titanov, ki so pred tem raztrgali Dioniza Zagrevsa, sina Perzefone in Zevsa in bodočega vladarja sveta. Atena kljub temu reši njegovo srce in ga prinese Zevsu, ki ga poje, in rodi se novi Dioniz, Semelin sin. V nadaljevanju krivce zadane s strelo in jih uniči v pepel, iz katerega je nastal človek. Ta je tako sestavljen iz božjega elementa, ki prihaja od Dioniza, in iz zemeljskega, ki prihaja od Titanov. Človek ima torej dvojno naravo: dobro in slabo.¹⁸ Njegova duša je nesmrtna in je pred rojstvom živela stanju sreče.¹⁹ Telo ni nič drugega kot njen grob.²⁰ Vanj vstopa kot piš vetra²¹ in se po smrti spusti v Had, kjer z naslednjimi besedami terja priznavanje svojega božanskega porekla: Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον... »Sem otrok Zemlje in zvezdnega Neba, torej je moj rod nebeški...«²² To je ura njene sodbe in prihoda na kraj sreče ali kazni. Njeno bivanje tam je le začasno. Po poteku tisočih let je pripravljena, da še enkrat zaživi na zemlji. Popije vodo pozabe in se ponovno rodi v smrtnem telesu, ki lahko pripada človeku ali živali. Ena duša mora ponavadi ta krog desetkrat skleniti, preden se lahko osvobodi.²³ Tedaj prispe na svoj cilj, postane bog: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου »iz človeka si postal bog«. ²⁴

Krog rojstev torej ni večni: obstaja konec, ko je šel človek, ki je živel pravično, skozi dovolj preizkušenj. Da bi do tega trenutka hitro prispeli, se moramo celo življenje pripravljati na kraj smrti, odstraniti moramo torej titanske elemente naše duše, kar dosežemo z očiščevanjem.²⁵

¹⁸ O. Kern, *Test II* 210, str. 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... οὗ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμέν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα γευσάμενων τῶν σαρκῶν τούτου. (Olimpiodor, Πλάτωνος Φαίδων, 61). *Test. II* 303. Pavzanija VIII 37, 5. Proklos, fr. 195, 198, 199. Rohde (1925) 116, 117, 119, 121. Guthrie (1977), 320. Linforth (1973), 232. *Mytographi Vaticani III* 12, 5 (Fr. 213). Nilsson (1952), 216–7.

¹⁹ Rohde (1925), 130–4. Guthrie (1977), 116. Kerényi (1967), 98–99.

²⁰ Rohde (1925), 127, 133. Platon, *Kratil* 400b–c.

²¹ Aristotel, *O duši* A 5, 410 B 22: φησὶ γὰρ (οἱ Ὀρφικοὶ) τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσεῖναι ἀναπνεόντων, φερομένων ὑπὸ τῶν ἀνέμων.

²² VS, B 17. Orfiki so tako kot pitagorejci verjeli, da jaz ohranja identiteto tako pred smrtjo kot po njej. Jaeger (1967), 85. Rohde (1925), 122–3.

²³ Guthrie (1977), 323

²⁴ VS, B 20. V tem prepričanju o koncu peripetij, ki jih je doživela duša, se teorija o preseljevanju duš povezuje z idejo o kraljestvu srečnih. Gl. Nilsson (1955), 217, 221–2.

²⁵ Posvečeni v elevzinske misterije in tudi orfiki so na drugem svetu pričakovali srečnejše življenje. Gre za idejo, ki je utemeljena v verovanju, da je posmrtno

Orfična religioznost je tako dobila obliko določenega načina življenja, ki je zahtevalo pogosto udeležbo pri obredih, izganjanje duhov in očiščevanje. Opraviti imamo s težnjo po tipizaciji in s kompleksnimi pravili, ki se jih je bilo treba vedno držati. Šlo je tako za magične tehnike kot za prakticiranje posta (vzdržnost od mesa): οὐδὲ βροῶς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πελανοὶ δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνά θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἷματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχομένου. »Niti govedine niso upali poskusiti in bogovom niso dajali živalskih žrtev, temveč zdrob, med in olje ter plodove v medu in druge podobne čiste žrtve, medtem ko so se mesu izogibali, ker da ni sveto jesti meso ali s krvjo mazati božje oltarje; pač pa so naši predniki živeli nek tako imenovani orfičen način življenja in se omejevali na vse neživo, vsemu živemu pa so se, nasprotno, izogibali.«²⁶

V tem okviru lahko obrede misterijev povežemo orfičnimi nauki. Saj je Orfej ustanovitelj orfične sekte in – kot pravi izročilo – pesnik svete zgodovine elevzinskih misterijev (to je ugrabitve Perzefone) ter tisti, ki jih je iz Egipta prinesel v Atene.²⁷

K orfičnim obredom so se zatekali ne le posamezniki, ki so se hoteli ozdraviti telesnih ali duševnih bolezni, temveč tudi države, zato da bi se očistile greha, ki ga je zagrešil eden ali več njihovih prebivalcev. To pomeni, da je njihovo vrednost priznavalo celotno ljudstvo. Tako orfizem preseže ozke meje sekte in postane izraz religioznega instinkta

življenje ponovitev našega zemeljskega življenja. Tako so obrednemu dodali etični element. S tem, ko so orfiki živeli asketsko življenje, se jim je zdelo, da niso le bolj pobožni, ampak tudi bolj pravični kot drugi ljudje. Njihovo zahtevo po obredni čistosti je spremljala zahteva po etični neomadeževanosti. Posledično so na drugem svetu pričakovali kazen tako za obredno nečiste kot za tiste, ki so bili etično omadeževani. V kolikor povračilo ni mogoče v času trajanja tega življenja, bo do njega moralo priti v kakem od prihodnjih življenj. In ker je blagostanje krivičnih vsakdanji pojav, je zahteva po pravičnosti po svoje prispevala k videnju onstranstva kot kraja kaznovanja. Glej Nilsson (1952), 213, 217–8, 220–2. Guthrie (1977), 320, (1952), 207.

²⁶ Platon, *Zakoni* VI 782c. Jaeger (1967), 58. Linforth (1973), 99–100. Magične tehnike ter pojma ekstaze in navdahnjenosti (ἐνθουσιασμός < ἐνθουσιάζω < ἔνθεος), to je prevzetosti od boga, so elementi, ki si jih je orfični nauk izposodil pri tračanski religiji.

²⁷ Kern, *Test* 96, 103, 108, 126, 161, 171, 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. (Klemen Aleksandrijski, *Protreptik* II 20, 1–21). Nilsson (1955), 213. Linforth (1973), 171, 192–5, 206–7, 288–9. Harisson (1960), 539ss.

starih Grkov.²⁸ Čeprav so se globoke resnice, ki so se nahajale v njegovih idejah, včasih izražale v groteskni obliki, so bile sposobne zase pridobiti največje duhove svojega časa, na primer Pindarja ali Platona.²⁹

Platon govori jezik, ki se le malo razlikuje od jezika misticizma. Želja po smrti spominja na izgubo posameznikove zavesti v niču mistikov, ljubezen do idej na hrepenenje po mistični združitvi, dobro, ki se istoveti z enim, na večno monado, gledanje idej na neposredno uvidenje ali nenadno razsvetljenje. Platonova filozofija je torej zlitje znanosti in misticizma. Predstavlja sintezo logike, ki skuša razumeti ustroj objektivne stvarnosti, in notranjega gledanja, ki preoblikuje čutne podatke in pride do zaključka, da je vsaka mnogoterost vključena v edino stvarnost transcendentnega enega.

Platon v svojo filozofijo ne prenese le mističnih terminov, ampak tudi doktrino. Pri njem se vse iz misterijev izposojene metafore stekajo v Ideji: vsi upi posvečenih postanejo vera v nesmrtnost duše. In njeno nebeško potovanje, katerega videnje so imeli udeleženci pri obredih, je tukaj njen prihod v Had po smrti telesa.³⁰

Tako v Platonovih dialogih naletimo na temeljne ideje orfične tradicije: nesmrtnost in božanski izvor duše (»ψυχή πᾶσα ἀθάνατος« Fajdros 245c) ter njeno »titansko« naravo;³¹ njeno gledanje idej pred rojstvom v stanju sreče (»ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλὰ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μνόμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ...«);³² njen padec v zemeljsko telo, ki predstavlja njen grob (σῶμα – σῆμα): »ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ὀστρέου τρόπον δεδευσμευμένοι«;³³

²⁸ Linforth (1973), 99–100. Guthrie (1952), 204–5.

²⁹ Nilsson (1955), 215, 222.

³⁰ Brommer (1984), 833. Vanhoutte (1949), 301–333. Nygren (1944), 181s, ki navaja, da je Platon udejanil sintezo »grškega racionalizma in vzhodnjaškega misticizma« (str. 181). Nasploh pri Platonu naletimo na mističen pogled na življenje. (Veillard – Baron (1977), 401. Valensin (1954), 38). Gl. tudi Paquet (1973), 297ss, 341s, 348–352. Diès (1972), 444–445. Guérault (1926), 469: »Metoda iniciacije... se torej Platonu na splošno vsiljuje iz takorekoč metafizične potrebe.« Norvin (1968) AVII 10, 43: Πῶς ἄρα οὐ τὰ Ὀρφικά ἐκεῖνα παρωδεῖ νῦν ὁ Πλάτων... Chaix-Ruy (1966), 143–145.

³¹ Platon, *Fajdros* 230a, 245c ss, *Fajdon* 71a ss.

³² Platon, *Fajdros* 250c ss. Glej tudi ibidem 247b–250d, kjer je prizor, ki ga vidi duša, prikazan kot neke vrste gledanje (ἐποπτεία). Uvodne besede k izdaji Platonovega *Fajdra* (éd. Robin, Paris 1972), op. I. Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin, Paris 1981), str. 64, op. 4. Flacelière (1971), 173. Diès (1972), 445, ki navaja, da je v *Fajdru* gledanje miselno zaznavnega »opisano v podobah in formi prizorov iniciacije v elevzinske misterije: blažen ples duš, ki mu ustreza sprevod posvečenih, popolno gledanje v čisti luči, ki spomni na prikazovanje gibljivih podob bogov ali herojev na premičnem odru v igri svetlobe in sence...« Glej tudi Foucart (1895), 42–51.

³³ Platon, *Fajdros* 248 e. Glej tudi ibidem 250a (»αἱ ψυχαὶ δεῦρο πεσοῦσαι«): 248c:

pričakovanje boljše usode na drugem svetu, povezano z idejo o kraljestvu srečnih ter z idejo o poplačilu oziroma kazni za naša dejanja v tem življenju;³⁴ vero v preseljevanje duš ali v krog rojstev;³⁵ videnje življenja kot pripravo na smrt, se pravi kot poskus ločitve duše od telesa (človekovo očiščevanje);³⁶ elemente ekstaze in navdahnjenosti (»božanska manija«);³⁷ in končno verovanje, da se z verskimi obredi lahko očistijo celo države.³⁸

3. Platonska ljubezen: veliki misterij človekovega bivanja

Platonska ljubezen, ki ima vse elemente arhaičnega misticizma, tako v *Simpoziju* kot v *Fajdru* dobi jasno obliko iniciacije.

Platon uporablja izraze, ki izhajajo neposredno iz besedišča misterijev. Sokrat v *Fajdru* samo v svojem drugem, resnem govoru, uporablja

»...ὄταν δὲ... βαρυνθεῖσα (ἡ ψυχὴ) πτερορροήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, ...«; 246c–250a. Uvodne besede k Platonovemu *Fajdru* (éd. Robin), XCVII; *Fajdon* 75c, 76c – d; *Gorgias* 493a; *Kratylos* 400c; Robin (1964), 119.

³⁴ Platon, *Fajdros*, 248e. Glej tudi *Sokratova Apologija* 40e–41d; *Gorgias* 523a–526c; *Kratil* 403d–404a; *Država* VI 498c, VII 540b, X 614c–621b; *Žakoni* IX 870d, 881a, X905a–b, XI 927a–b, XII 959b; *Epinomis* 973c, 992b–c; *Pisma*, VII, 335a: » ... ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δίκας τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆ τοῦ σώματος«. Rodis-Lewis (1975), 17–8.

³⁵ Platon, *Fajdon* 71a–72a; *Simpozij* 207a ss. *Fajdon*, ki sprejema orfični nauk o krogu rojstev, skuša utemeljiti filozofovo upanje na nesmrtnost duše. Življenje obstaja po zaslugi nepretrganega ciklusa: rojstvo, smrt, ponovno rojstvo... V *Simpoziju* se poučimo – a tokrat na drugačen način – o ohranjanju biti smrtne narave s pomočjo ljubezni (želja po nesmrtnosti). Glej Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin), str. LXXXVII; *Fajdros* 248 c–249c; *Menon* 81b–d; *Timaj* 42b–d; *Žakoni* IX 872a–873a, X 904e. Hackforth (1950), 43–45; Vanhoutte (1949), 315; Robin (1964), 16–17.

³⁶ Platon, *Fajdon* 64e–67e, kjer navaja, da je filozofija v pravem pomenu besede to, da se učiš umirati (67d–e): »μελέτη θανάτου«. Vanhoutte (1949), 314: »Ali ni očiščevanje ...kar se da popolno ločevanje duše od telesa?« (Fajdon, 67c). Za Platona so torej tako kot za orfike telo in njegove želje izvir zla (ibid. 66b); Fraisse (1959), 104; Moreau (1978), 32–34; Epp (1974), 174–178.

³⁷ Platon, *Fajdros* 244a–c, 249d ss; Rodis-Lewis (1975), 13–14; Robin (1968), 77; Diès (1972), 444; Verdenius (1962), 137; Boussoulas (1974), 190; Ficin (1956), 258–9; Jaspers (1966), 89; Uvod v Platonov *Fajdros* (éd. Robin), str. LV, LXXXV; Sinaiko (1965), 75–6, 79–82; Flacelière (1971), 172–3; Bréhier (1951), 110; Rist (1964), 40; Stenzel (1928), 247; Friedländer (1930), 493; Hegel (1976), 41, 81; Theodorakopoulou (1968), 118–132.

³⁸ Ko Platon v *Fajdru* našteva oblike božanske manije, omenja odkritje očiščevalnih obredov, ki rešujejo pred skupinsko kaznijo, kakršna celotnemu rodu preti zaradi kake stare napake, ki jo je zagrešila ena sama oseba iz tega rodu (govora je o preroški maniji): Platon, *Fajdros* 244d–e. Glej tudi Uvod k Platonovemu *Fajdru* (éd. Robin), str. LXXV–VI.

termine, ki se nanašajo na dve stopnji misterijev (inicijacija – gledanje).³⁹ Podobni termini se uporabljajo tudi v Diotiminem govoru v *Simpoziju*.⁴⁰ Čeprav niti Sokrat v Fajdru niti Diotima v *Simpoziju* ne govorita izrecno o misterijih v Agrah ali v Elevzini, je gotovo, da jih imata v mislih, ko govorita o misterijih duhovnega življenja, ki se mora začeti na stopnji telesne ljubezni, da bi končalo v gledanju idej. Omembe obredov so v obeh dialogih simbolične, vendar pa se zvesto ponazarja osnovno vzdušje pri njih (vzdušje pri misterijih v Agrah in pri inicijaciji je bolj telesne narave, vzdušje Elevzine in gledanja je bolj duhovno). Kakorkoli že, gotovo je, da so bili telesni obredi priprava za duhovne.⁴¹

To je torej misterij, v katerega Diotima posveti Sokrata: obstaja

³⁹ Platon, *Fajdros* 247b – 254b: αἰ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247C1–2), θεατῆρ νῶ (247 C8), θεωροῦσα τάληθῆ (247D4), Καθορᾶ (ὁ νοῦς) μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην (247D6–7), τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη (247E4), καθορῶσα τὰ ὄντα (248A4–5), τῆς τοῦ ὄντος θέας (248B5), τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον (248B7), ἄν ...κατίδη τι τῶν ἀληθῶν (248C4), τὴν μὲν ἰδοῦσαν (248D2), ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν (249B6), ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ (249C2), ὑπεριδοῦσα (249C3), τελέους ἀεὶ τελετάς τελούμενος (249D2), ἐνθουσιάζων (249D2), αὕτη (ἢ ἐρωτικὴ μανία) πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη (249E1–2), τεθέαται τὰ ὄντα (249E6), ὧν τότε εἶδον ἱερῶν (250A4), ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν (250A6), φέγγος (250B6), θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος (250B5–6), Κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρῶν (250B6), μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν (250 B7), εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην· ἦν ὀργιάζομεν (250B–C) – besedi ὀργιάζω in ὀργιον sta bila izraza, ki sta se uporabljala v zvezi s prazniki Dioniza, najvišjega boga misterijev – ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλά καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μύομενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾶ καθαροὶ ὄντες (250C), ἔλαμπεν ὄν (τὸ κάλλος) (250D1), στίλβον ἐναργέστατα (250D3), θεώμενος (250E2), ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδῆς πρόσωπον ἴδῃ (251 A2–3), προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται (251 A5), Ἰδόντα δὲ (251 A7), βλέπουσα (ἢ ψυχῆ) πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος (251 C6), ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος (251 E5), Ἰδοῦσα δὲ (251 E3), καὶ τελετὴ ...οὕτω καλῆ τε καὶ εὐδαιμονικῆ (253C3–4), ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα (253E5–6), εἶδον τὴν ὄψιν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσιν. Ἰδόντος δὲ τοῦ ἡμιόχου (254B5–6), εἶδεν αὐτὴν (τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) (254B8), ἰδοῦσα δὲ (254B9).

Kot se zlahka opazi, zaseda vid tako v misterijih kot v Platonovih pogledih glavno vlogo. Glej tudi Diès (1972), 435–6; Paquet (1973), 296ss, 333ss.

⁴⁰ Platon, *Simpozij* 210C–212A: θεάσασθαι (210C3), ἵνα ἴδῃ (210C7), βλέπων (210C7), θεωρῶν (210D5), ἔως ἄν ...κατίδη (210D7), κατόψεσθαι (210E4), ἐπαναβασμοῖς χρώμενον (211C3), θεωμένω αὐτὸ τὸ καλὸν (211D2–3), Ὅ ἐάν ποτε ἴδῃς (211D3), τὸ καλὸν ἰδεῖν (211E1), βλέποντος (212A1), θεωμένου (212A2), ὀρῶντι (212A3).

⁴¹ Kerenyi (1967), 45–7. Ko Diotima Sokratu razlaga naravo ljubezni, razločuje med telesno in duhovno sfero. Pove mu, da bi bil mogoče lahko posvečen v male misterije ljubezni, ne ve pa, ali je sposoben sprejeti popolno inicijacijo v velike misterije. (Platon, *Simpozij* 209e–210a: Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὧ Σώκρατες, κἄν σὺ μνηθεῖης· τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικὰ (μυστήρια) ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης.) Diotima

mistična lestev, ki gre od zemlje k nebu, od človeka k bogu. Ljubezen jo dela vidno, različne vrste lepote pa predstavljajo njene stopnje. Kdor se hoče povzpeti, se mora držati metode: vzpon je postopen in možen le preko postankov, ki na vsaki stopnji trajajo precej časa.⁴² Prvo stopnjo predstavlja telesna lepota. Potem ko se človek, ki je uvajan v misterij, spozna s telesno lepoto, lahko preide na drugo stopnjo, to je tisto, kjer imamo opraviti z lepoto duš in dejanj (umetniškega dela, politične ali družbene ureditve, kakega zakonskega sistema). Nato se bo povzdignil na tretjo stopnjo, ki je še težja: odkril bo lepoto znanosti. Tako se veskozi dviguje proti vse manj snovnemu. Na vrhu lestve ga čaka čudovit pogled: večna lepota, ki se ni rodila in ne bo minila in ki ne pozna premen: absolutna ideja, ki edina lahko daje vrednost temu življenju.⁴³

Ljubezen nas tako preko vrste stopenj, na vsaki izmed katerih ima mišljenje svoje mesto, vodi do popolnoma miselnega gledanja ideje lepega. Gre za nenadno razkritje, kar je v nasprotju z dogajanjem med iniciacijo, ki je postopna, natančno tako kot v misterijih. Iniciacija se pri Platonu pojavlja v obliki resnične metode, to je poti, ki se vzpenja k vrhu, kamor imamo priti, v obliki vrste stopenj, na vsaki izmed katerih pride do poenotenja mnogoterosti, do izoblikovanja pojma, znotraj katerega je v pisanosti njenih različnih pojavnih oblik vsebovana Lepota.⁴⁴

Tako ljubezen, ki si jo je pokorila filozofija in jo poduhovilo zaporedje raz-osebljenj, pristane v miselnem in ga dojame z dejanjem intuitivnega spoznanja.⁴⁵ Slednje predstavlja tisto dejanje, ki osebo

tako Sokratu razkrije mistično interpretacijo želje, zaradi katere duša hoče doseči Lepo. Glej Uvod k Platonovem *Simpoziju* (éd. Robin), str. XXIII–IV.

⁴² Platon, *Simpozij* 211c: ὡς περ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον...

⁴³ Valensin (1954), 41–43; Platon, *Simpozij* 210a–212a; Robin (1964), 16–19, 174; Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. CXXXVI; Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin), str. XCII–IV; Vanhoutte (1949), 311–3; Levy (1979), 288; Rodis-Lewis (1975), 18: »Gledanje Lepega daje vrednost človekovemu življenju.« Diès (1972), 435; Boussoulas (1975), 200–5; Nygren (1944), 191–2; Meier/De Pogey-Castries (1930), 135ss; Souilhé (1919), 113–4; Rist (1964), 26–7; Sykoutri (1982), 221–4; Paisse (1965), 377–8.

⁴⁴ Iniciacija v misterij je kot pot z vnaprej določenimi postajami. Na koncu pade zavesa, ki je skrivala neke vrste sveto svetega. Je trenutek, ko posvečeni gleda in časti. Glej Platon, *Simpozij* (éd. Robin, Paris 1981), str. 67–8, op. 4; str. 69, op. 2. Glej tudi Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin), str. XCII, XCIV; Robin (1964), 41, 150; Lefevre (1973), 166; Vanhoutte (1949), 307–8; Paquet (1973), 329; Flacelière (1971), 172; Laborderie (1978), 192; Sykoutri (1982), 224–5; Kucharski (1971), 294: »Diotima v zadnjem delu svojega govora primerja poznavanje lepote z gledanjem (ἐποπτεία).«

⁴⁵ Glej Uvod v Platonov *Simpozij* (ed. Robin), str. XCV; Jung (1971), 620.

uvede na pot rešitve, ki jo očisti in pripravi, da je deležna božanskega življenja.⁴⁶

A da bi oseba, ki je uvajana v misterij, prispela do cilja, potrebuje vodnika. Iniciator – učitelj za roko vodi dušo ljubljenega, ki je vsak hip pripravljen povzpeti se do najvišjega misterija večne lepote. Učenec pa po drugi strani predstavlja podobo, ki v spominu filozofa – vodnika prebujajo spominjanje na bleščavo realnost absolutne lepote, nad katero je nekoč ostrmel. Tudi zato ljubimec spoštuje svojega ljubljenega kot boga: εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται.⁴⁷

Nekatere duše kljub temu v ljubezni niso sposobne najti ponovne priložnosti za to, da bi se spomnile idej, kajti pozabile so na tiste daljne podobe, ki so jih gledale, preden so dobile človeško podobo.⁴⁸ Ta privilegij imajo samo navdahnjeni, filozofi.⁴⁹ Njim predstavlja ljubezen veliki misterij bivanja, v katerem prihaja do sinteze; sinteze nasprotujočih si sil človeške duše, zaznavnega in miselnega, skrivnostne sinteze smrtne in nesmrtnega, dveh korenito nasprotujočih si svetov, in končno tudi sinteze, ki se nenehno obnavlja in se prerazporeja po osi Lepega, Resničnega, Dobrega in ki vzpostavlja enotnost celote.⁵⁰

⁴⁶ Platon, *Simpozij* 212a: τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ εἰπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ. Fajdros, 249c–252c–253c. Glej tudi Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. CX–CXI; Robin (1964), 43, 127, 141–2; Veillard-Baron (1979), 108, 110; Lefevre (1973), 168, 9; Fraisse (1959), 104. V *Fajdru* dobi ljubezen obliko religiozne manije. Tako kot iniciacija je oblika božanske navdahnjenosti, privilegij, ki nam ga omogoča božanskost. Človekova duša se nahaja v stanju navdahnjenosti, obvladuje jo torej bog Eros, in prestopa svoje meje. (Platon, *Fajdros* 249c–d: ...ἐνθουσιάζων δὲ (ὁ ἔρῳν) λέληθε τοὺς πολλοὺς; 249e: ὡς ἄρα αὕτη (ἡ ἐρωτικὴ μανία) πασῶν τῶν ἐνθουσιάζεων ἀρίστη τε). Glej tudi Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. LXXVI–VII; Robin (1964), 22, 77. Poleg tega platoniska ljubezen predstavlja božanski lik, ki približno ustreza Demetri, boginji ustvarjalnosti in plodnosti, ki so jo častili v elevzinskih misterijih.

⁴⁷ Platon, *Fajdros* 251a. Glej tudi 250b–c, 254b. Ljubljeni tukaj nadmešča božjo podobo, ki se pojavi na koncu misterijev. (Glej tudi Uvod k Platonovem *Fajdru* (éd. Robin, str. XCV–XCVII. *Simpozij*, str. 67–8, op. 4.)

⁴⁸ Robin (1964), 174. Do istega pride v času iniciacije v misterije. Samo izbrani, resnični posvečenci prispejo do konca. Glej tudi *Simpozij*, 210a.

⁴⁹ Glej Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. CXXXVI; Theodorakopoulou (1968), Uvod, str. 175ss.

⁵⁰ *Ibid.*, str. CXXXV, CXXXVII; Platon, *Simpozij* 203b–204c, kjer Diotima pokaže, kako se v tej igri razporejanja nasprotij (pomankljivega in omejenega, ki obstaja v naši duši, v kombinaciji z neizčrpnim bogastvom naših inventivnih sposobnosti) rojeva ljubezen. Robin (1964), 101, 107–8, 167, 170, 173–4, 188–9. *Id.* (1968), 75, 77, 79; Veillard-Baron (1979), 111: Povratek v prvotno enost poteka torej preko ljubezni. Ficini (1956), 258–9: Duša, ki je bila sestavljena iz mnogoterih elementov, sedaj postane celota (str. 259).

Tu moramo dodati, da ljubezen ni edini pojem, ki postane predmet iniciacije.

BIBLIOGRAFIJA

- BROMMER, P.: La philosophie de Platon, science ou mystique?, v: *Proceedings 10. Congress of philosophy*, Amsterdam 1984.
- BOUSSOULAS, N. J.: Extase, initiation et vision – contemplation suprême dans le *Banquet* de Platon, v: *Φιλοσοφία* 1974 (4).
- BRÉHIER, E.: *Histoire de la philosophie I*, 1955.
- CHAIX RUY, J.: *La pensée de Platon*, Paris, 1966.
- DIÈS, A.: *Autour de Platon*, Paris 1972.
- EPP, R. H.: Katharsis and the platonic reconstruction of mystical terminology, v: *Φιλοσοφία* 1974 (4).
- FICIN, M.: *Commentaire sur le Banquet de Platon*, présenté et traduit par R. Marcel, Paris 1956.
- FLACELIÈRE, R.: *L' amour en Grèce*, Paris 1971.
- FOUCART, P.: *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d' Eleusis*, Paris 1895.
- FRIEDLÄNDER, P.: *Die platonischen Schriften*, Berlin und Leipzig 1930.
- GUÉROULT, M.: La méditation de l' âme sur l' âme dans le «Phédon», v: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1926 (33).
- FRAISSE, J. C.: Ascétisme et valeur de la vie chez Platon, v: *Rev. Philos. France Etrang.* 1959 (84)
- GUTHRIE, W. K. C.: *Orpheus and Greek Religion*, London 1952².
- GUTHRIE, W. K. C.: *The Greeks and their Gods*, London 1977².
- HACKFORTH, R.: *Immortality in Plato's Symposium*, v: *Class. Rev.* 1950 (64).
- HARISSON, J.: *Prolegomena to the study of Greek Religion*, New York 1960.
- HEGEL, G. W. F.: *Leçons sur Platon*, prés. et trad. J. – L. Vieillard-Baron, Paris 1976.
- JAEGER, W.: *The Theology and the Early Greek Philosophers*, transl. E. Robinson, London 1967.
- JASPERS, K.: *Les grandes philosophes II*, trad. Par G. Floquet, J. Hersch, Paris 1966.
- JUNG, E.: *Directions de recherches sur l'inconscient chez Platon*, Paris 1971.
- KERENYI, C.: *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, transl. R. Manheim Routledge and P. Kegan, London 1967.
- KERN, O.: *Die Religion der Griechen II*, Berlin 1963².
- KUCHARSKI, P.: *La spéculation platonicienne*, Paris 1971.
- LABORDERIE, J.: *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris 1978.
- LEFEVRE, C.: La personne comme être en relation chez Platon et Aristote, v: *Mel. Sc. Relig.* Paris 1973 (30).
- LEVY, D.: The definition of love in Plato's *Symposium*, v: *Ĵ. Hist. Ideas* 1979 (40).
- LINFORTH, I. M.: *The Arts of Orpheus*, New York 1973².
- MEIER, M.-H.- E./DE POGY-CASTRIES, L.-R.: *Histoire de l' amour grec dans l'antiquité*, Paris 1930.

Tudi Heraklitov logos ali pitagorejsko število se dojameta po poti iniciacije in intuitivnega spoznanja.

- MOREAEU, J.: La leçon du Phédon, v: *Archives de Philosophie* 1978 (41).
- NILSSON, M.: *A History of Greek Religion*, transl. F. J. Fielden, Oxford 1952².
- NILSSON, M.: *Geschichte der griechischen Religion I*, München 1955².
- NORVIN, W. (ur.): *In Platonis Phaedonem Commentaria*, Hildesheim in Leipzig 1968.
- NYGREN, A.: *Éros et agapè, La notion chrétienne de l' amour et ses transformations*, Paris 1944.
- PAISSE, J.-M.: Le thème de la réminiscence dans les dialogues de Platon, v: *Ét. Class.* 1965 (33).
- PAQUET, L.: *Platon, la méditation du regard*, Leiden 1973.
- RIST, J. M.: *Eros and Psyche*, Toronto 1964.
- ROBIN, L.: *Platon*, Paris 1968².
- ROBIN, L.: *La théorie platonicienne de l' amour*, Paris 1964.
- RODIS-LEWIS, G.: L' articulation des thèmes du «Phédre», v: *Rev. Philos. France Etrang.* 1975 (100).
- ROHDE, E.: *Psyche*, München 1929.
- SINAIKO, H.: *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, Chicago and London 1965.
- SOUILHÉ, J.: *La notion platonicienne d'intermédiaire*, Paris 1919.
- STENZEL, J.: *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928.
- SYKOUTRI, I.: *Platonos Symposium*, Athina 1982⁷.
- THEODORAKOPOULOU, P.: *Platonos Phaidros*, Athina 1968.
- VALENSIN, A.: Platon et la théorie de l' Amour, v: *Etudes*, 1954 (281).
- VANHOUTTE, M.: La méthode intuitive dans le dialogues de la maturité de Platon, v: *Revue philosophique de Louvain* 1949 (47).
- VIEILLARD-BARON, J. L.: D' une Weltseele (1789) à l' autre (1806) ou du kantisme à l' ésoterisme dans la conception schellingienne de la nature, v: *Studi Urbinati* 1–2, 1977.
- VIEILLARD-BARON, J.L.: *Platon et l'idéalisme allemand (1770–1830)*, Paris 1979.
- VERDENIUS, W. J.: Der Begriff der Mania in Platons *Phaidros*, v: *Arch. Gesch. Philos.* 1962 (44).

Love as an Object of Initiation in Plato's Philosophy

Summary

Initiation (μύηση) was the first stage of the ancient mysteries celebrating Demeter, the earth-goddess, and her daughter Kore, soon identified with Persephone or Persephasa, a pre-Greek deity of the underworld. Next came the stage of contemplation (ἐποπτεία), at which worshippers were shown a vision of the goddess of Hades. This led them to identify themselves with her, thus reaching the highest form of happiness.

The Eleusinian Mysteries were inseparably linked to the Orphic

doctrine, which in its turn influenced the thought of Plato. Plato sees love as an object of initiation and as one of the greatest mysteries of human existence.

Plato's dialogues, *Phaedrus* and *Symposium*, contain expressions borrowed directly from the vocabulary of the Mysteries. Although neither Socrates in *Phaedrus* nor Diotima in *Symposium* make any explicit reference to the mystic ceremonies, it is certain that both allude to them in expounding the mysteries of spiritual life. The latter has to start at the stage of physical love in order to end up in the contemplation of Ideas. The mystery into which Socrates is initiated by Diotima is the following: there is a mystic stairway leading from the earth to the sky, from man to God. It is made visible by Love, and its steps are represented by different kinds of beauty. The ascent is a gradual one, with a long stop at each of the stages. In this way Love, disciplined by philosophy and spiritualised by increasing de-personalisation, ends up in the Intellectual, conceiving the latter with an intuitive insight. By this spiritual process, one is purified, led to the road of salvation and enabled to participate in the Divine.

Prevod Jerneja Kavčič

Naslov:

*Prof. Evangelia Marangianou, Department of Philosophy, University of Athens, Panepistimiopolis, Ilissia
157 84 Athens, Greece
e-mail: emar317@ppp.uoa.gr*