

2011.3014.7

Université de Montréal

L'influence de la mythologie orphique sur la conception
de l'immortalité de l'âme chez Platon

Par
Martin Forget

Département de philosophie, Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

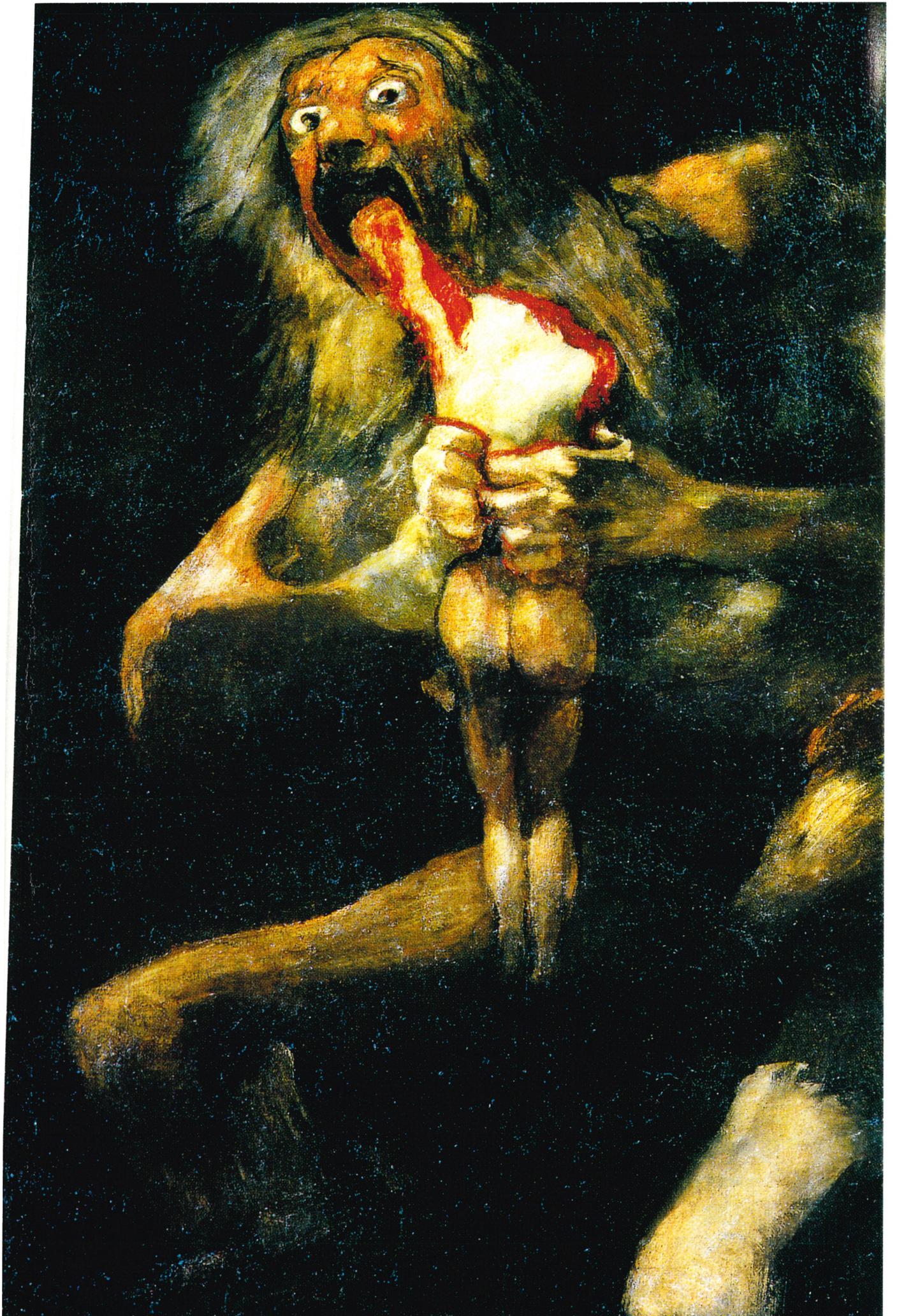
Mémoire présentée à la Faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie

Mars, 2002

© Martin Forget, 2002



B
2.9
454
2002
V.011



Francisco Goya (1746-1828)
Saturne dévorant l'un de ses fils

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
L'influence de la mythologie orphique sur la conception
de l'immortalité de l'âme chez Platon

Présenté par :
Martin Forget

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Richard Bodéüs
Président-rapporteur

Louis-André Dorion
Directeur de recherche

.....
Codirecteur

Fabienne Pironet
Membre du jury

Le mémoire accepté le 4 juin 2002

SOMMAIRE

Nul ne saurait discourir convenablement sur un sujet sans l'avoir au préalable défini. Toutefois, l'Orphisme est un sujet d'études qui ne se laisse pas saisir de manière claire et distincte. La première partie du mémoire retrace ce que pouvait représenter Orphée pour les Grecs et explique comment différents textes et différentes idées en sont venus à faire parti du corpus orphique. Le deuxième chapitre traite de la figure de Dionysos et de ses rapports avec l'Orphisme, notamment à l'occasion d'une analyse du mythe du démembrement de Dionysos, qui serait à l'origine de la nature duale de l'homme. Ces deux chapitres démontrent que ce que nous nommons l'Orphisme fut un courant d'idées très disparates où chacun des adeptes trouvait sa propre interprétation.

La première partie du travail, qui souligne certaines pratiques relatives à l'Orphisme, permet d'apprécier l'adaptation platonicienne des doctrines reliées au mouvement. C'est de cette adaptation, entre autres, qu'il est question dans le troisième chapitre; elle est à la fois éthique et épistémologique. Deux doctrines attribuées à l'Orphisme, celle du corps-prison et celle du corps-tombeau, y sont discutées. Pour ce faire, plusieurs passages sont traités simultanément par association d'idées, car il y a effectivement des recoupements dans plusieurs dialogues de Platon, notamment le *Cratyle*, le *Phédon*, le *Gorgias*, la *République* et le *Phèdre*. L'analyse, en plus de permettre de comprendre en quel sens Platon adapte l'Orphisme à ses fins, démontre que les deux doctrines se ressemblent et qu'elles ont pu être acceptées par des adeptes de l'Orphisme ancien.

Mots clés :

Philosophie, Platon, Orphée, Orphisme, Dionysos, immortalité, dualisme.

ABSTRACT

No one could ever talk seriously about a subject without having clearly define it first. However, Orphism his one of those subject where a clear and distinct definition is quite impossible to make up. The first part of this memoire trace back what Orpheus could represent for the Greeks and it explain how different texts and ideas came to constitute the orphic corpus. The second chapter treat of Dionysus and its relation to the movement. It also analyse a specific question concerning the relation of the dual nature of man whit the myth of Dionysus. Those chapters let us see why it is so difficult to define the movement precisely. The reason hold, in part, in the fact that the movement was an amalgam of ideas that each of the adepts could interpret freely.

That first part, that highlights some practice link to Orphism, allow us to appreciate the platonic adaptation of some doctrines related to the movement. That adaptation, who is in part ethical and epistemological, is treated in the third chapter. Two doctrines often linked to Orphism are also discusses: the doctrine of the body as a tomb and the doctrine of the body as an enclosure. To treat the question fair and clearly a range of texts from different dialogues are discusses together. In fact those texts taken (for example) in the *Cratylus*, the *Pheado*, the *Gorgias*, the *Republic* and the *Phaedrus* share the same views taken and adapted from those orphic doctrines. The analysis, that enable us to understand in witch way Plato adapt Orphism to his means, also show that the two doctrines are far from unconnected and that they were probably shared together by adepts of ancient Orphism.

Key words: Philosophy, Orphism, Orpheus, Dionysus, immortality, dualism.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

- L'influence orphique selon différents interprètes.....1

DÉVELOPPEMENT

I. ORPHÉE ET L'ORPHISME.....5

- Qui était Orphée?.....5
- L'origine d'une « légende ».....7
- Quelques exploits.....8
- Voyage au pays des morts.....10
- La mort d'un chantre.....12
- Le début des écrits dits « orphiques ».....16
- Des écrits « orphico-pythagoriciens ».....18
- L'ancienne théogonie orphique et le papyrus de Derveni.....21

II. DIONYSOS ET LES CULTES À MYSTÈRES.....24

- Les rhapsodies orphiques.....24
- La religion chez les Grecs.....27
- Éleusis et cultes à mystères.....29
- Orphée: instaurateur de mystère?.....31
- Le culte de Dionysos.....35
- Un Dionysos hétéroclite.....38
- L'union de l'Orphisme et des cultes bachiques.....41
- Le mythe du démembrement et l'hypothèse de Nilsson.....44
- L'héritage de notre nature duale.....46
- Un témoignage de Plutarque pouvant remonter à l'époque classique.....48
- Un fragment de Pindare.....50
- Les lamelles d'or et l'eschatologie.....53
- Ce qu'était l'Orphisme ancien selon les critères externes à l'oeuvre de Platon.....56

TABLE DES MATIÈRES (suite)

III. PLATON ET L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.....	60
- L'attitude du philosophe envers les cultes.....	60
- L'attitude de Platon envers Orphée.....	64
- L'attitude de Platon envers l'Orphisme.....	69
- La question de l'éthique orphique.....	74
-Le corps: prison ou tombeau de l'âme.....	85
- L'intégration de l'Orphisme dans la philosophie de la connaissance platonicienne.....	94
- Réincarnation et réminiscence.....	97
- La chute de l'âme.....	104
- Les mythes eschatologiques.....	107
- La source des mythes eschatologiques du <i>Gorgias</i> et du <i>Phédon</i> selon Kingsley.....	111

CONCLUSION

- L'Orphisme: un courant d'idées hétérogènes dans un milieu libéral.....	122
--	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	IX
--------------------	----

ANNEXE A.....	XIII
---------------	------

ANNEXE B.....	XIV
---------------	-----

À la mémoire de
Patrick Desjardins

Que Perséphone t'accueil en tant que fils
de la terre et du ciel étoilé.

Remerciements.

Je tiens à remercier mes parents: Nicole Normand et Yvon Forget pour leur support financier ainsi que pour leurs encouragements tout comme ma sœur Nathalie et ma copine Marie-Ève Piché. Je remercie également les lecteurs et spécialement les correcteurs. Je remercie particulièrement Louis-André Dorion pour le temps qu'il m'a accordé, pour ses précieux conseils et les nombreuses corrections qu'il a apportées à ce texte.

Qui n'a jamais été interpellé, lors d'une stimulante lecture de l'un des dialogues platoniciens, par une note de bas de page mentionnant tout simplement, pour l'endroit indiqué, « une influence orphique ». Plus on porte attention à ces notes de bas de page, notamment dans les dialogues traitant de l'immortalité de l'âme, plus ce que l'on nomme communément l'Orphisme semble nous apparaître comme un mouvement ou une religion d'une grande envergure, qui aurait été un trait caractéristique de la civilisation grecque de l'époque de Platon et qui aurait incontestablement influencé ce dernier eu égard à différents aspects de sa pensée, notamment le contenu des mythes. Bref, l'influence orphique, au premier abord, nous paraît omniprésente dans certains dialogues platoniciens. Pourtant, tout étudiant qui se penche davantage sur ce thème qu'est l'Orphisme, s'aperçoit rapidement que c'est là un sujet des plus nébuleux. Certains auteurs ont bien vu la difficulté de discourir précisément sur ce sujet et ont préféré n'avancer que des conjectures d'ordre psychologique (Dodds); ou tout simplement, des hypothèses prudentes dans un tout structuré qui fait sens dans la mesure où l'on accepte provisoirement ces conjectures faute de preuves suffisantes (Guthrie). D'autres auteurs, devant le peu de documents directs traitant de l'Orphisme, ont préféré assimiler ce mouvement à des doctrines similaires, telles que le Pythagorisme, faisant ainsi place à ce qu'ils appellent communément l'Orphico-pythagorisme. D'autres, encore plus sceptiques, ont préféré traiter des cultes à mystères indépendamment de l'Orphisme et cela même si, d'une certaine manière, le mouvement se rattache à ces cultes et particulièrement à Dionysos-Bacchus (Festugière).

Plusieurs facteurs expliquent le fait que les avis des auteurs soient aussi divergents. Tout d'abord, nos sources directes relevant de l'Orphisme tiennent à très peu de choses et le contenu de celles-ci, hautement métaphorique, laisse place à de nombreuses interprétations possibles; ce qui, d'emblée,

divise les érudits. D'autre part, les auteurs de l'Antiquité démontrent déjà des divergences d'interprétations au sujet de certaines caractéristiques de l'Orphisme, sur Orphée lui-même (le fondateur supposé de l'Orphisme) et sur sa relation avec les doctrines arborant fièrement son nom. De plus, puisqu'Orphée est un personnage ancien par rapport à l'époque classique, ces mêmes auteurs sont déjà sceptiques quant à l'authenticité des écrits orphiques. En d'autres termes, certains ne croient pas que ces écrits proviennent directement de la main d'Orphée et, pour comble, des écrits orphiques sur tablettes relèvent déjà, à l'époque de Platon, du oui-dire. Une autre difficulté de premier ordre provient du phénomène du syncrétisme. D'une part, il est déjà présent avant l'époque de Platon; les Grecs ont toujours su manier avec aisance leur mythologie afin d'intégrer certains éléments qui n'y figuraient pas à l'origine. Nos dieux orphiques s'insèrent dans un tel cadre, d'où la difficulté de retracer l'Orphisme ancien, son cheminement et ses modifications à travers la culture grecque de l'époque d'avant Platon. Mais encore, tout le monde s'entend pour dire que, de tout temps, l'Orphisme a exercé un attrait considérable sur l'esprit des hommes; ce qui sous-entend que plusieurs ont élaboré, d'une manière toute personnelle, sur ce qu'ils croyaient être l'Orphisme. Les témoignages d'après Platon ne correspondent donc pas nécessairement à la réalité prévalant à son époque et toutes avancées s'appuyant sur ces témoignages restent donc probables et ne peuvent être considérées comme des preuves inébranlables. De plus, toujours en tenant compte du syncrétisme, l'apport de Platon dans l'interprétation de l'Orphisme ne doit pas être négligé. Notamment, les Néoplatoniciens interprètent le mouvement à volonté par l'intermédiaire des écrits de Platon. Pourtant, nous devons être conscients du génie platonicien. En effet, ce dernier a élaboré des mythes que l'on pourrait associer à l'Orphisme, comme l'ont fait certains Néoplatoniciens, mais ce serait là sous-estimer l'imagination créatrice de Platon et sa capacité à incorporer sous une même rubrique

plusieurs courants de pensée. D'ailleurs, lors de l'introduction d'une doctrine, Platon utilise plus souvent des allusions indirectes qu'une mention explicite d'Orphée et les Néoplatoniciens regroupent sans scrupule ces allusions avec ledit mouvement; ce qui ajoute à la confusion. Il est à noter que, dès lors, l'influence se fait autant dans le sens inverse, c'est-à-dire que, dans cette optique, l'influence de Platon sur l'Orphisme est aussi, sinon plus, importante que l'influence de l'Orphisme sur Platon.¹ Puisque c'est de cette dernière forme d'influence que nous voulons traiter dans ce mémoire, nous nous abstenons autant que possible de ces témoignages tardifs, ou du moins, nous les utiliserons avec parcimonie.

Tout en étant prudents face à ces difficultés, nous devons être conscients qu'une influence comporte plusieurs dimensions, ou encore, qu'elle peut se faire de diverses manières. Permettons-nous, ici, d'en énumérer quelques-unes afin que la « qualité » ou la « valeur » de l'influence nous soit perceptible dans les prochaines pages. Idéalement, pour notre recherche, une influence claire et incontestable consisterait dans l'identification d'un élément tout à fait original à l'Orphisme et que l'on retrouverait dans les écrits de Platon. Mais puisque Orphée était déjà un personnage ancien à l'époque de Platon, il se peut également que le mouvement qui lui est rattaché ait modifié ou apporté quelques traits caractéristiques à la culture grecque, « traits » dont Platon aurait une certaine opinion. Dans ce cas, l'influence ne serait plus aussi directe que le premier cas.² Évidemment, l'influence, ou encore l'opinion de Platon sur ces caractéristiques, peut toujours être positive ou négative. D'autre part, il se peut également qu'un élément que l'on retrouve dans l'Orphisme puisse se retrouver ailleurs dans d'autres doctrines existant à l'époque classique. À ce

¹ C'est ce que Luc Brisson démontre judicieusement dans la plupart de ses articles sur l'Orphisme tardif.

² Je pense, ici, à l'influence de la figure d'Orphée sur les cultes à mystères, telle que présentée par Boyancé.

moment, l'influence ne serait plus proprement orphique, quoique toujours possible dans la mesure où Platon eut connaissance de la similitude et de l'existence dudit élément dans l'Orphisme.

Puisque le but de ce mémoire est de vérifier l'influence possible de l'Orphisme sur la pensée de Platon, et plus précisément sur les dialogues traitant de l'immortalité de l'âme, je crois bon et utile d'essayer, dans la mesure du possible, de clarifier, dans un premier temps, ce que pouvait être l'Orphisme d'avant Platon et de tenter de le définir minimalement par un noyau d'arguments qui pourraient convenir aux plus sceptiques des spécialistes. Si cette tâche s'avère décevante, voire impossible, nous aurons au moins relevé les difficultés majeures et les points de dissension possibles; ce qui nous permettra par la suite d'identifier, avec prudence, l'influence possible de certains éléments orphiques sur la pensée de Platon. Cette démarche vise à éviter d'élaborer dogmatiquement sur une dimension de la pensée de Platon qui serait le résultat d'une influence d'un élément orphique alors que cet élément même est sujet à controverses.³ Par ailleurs, puisque nous voulons vérifier ce que l'Orphisme pouvait bien avoir d'original par rapport aux autres auteurs « pédagogues » de la Grèce d'avant Platon, nous aborderons, de manière générale, les us et coutumes des Grecs et quelques-uns de leurs principaux maîtres à penser. C'est alors que devraient se dégager quelques éléments spécifiques à l'Orphisme ou à la culture grecque relevant de ce mouvement. Nous serons alors en mesure, dans un deuxième temps, de faire l'étude des principaux passages platoniciens et de vérifier l'attitude de Platon face à cet état de choses.

³ Des auteurs avancent souvent des propos visant à démontrer l'influence orphique sur une partie de la pensée de Platon alors qu'ils n'ont même pas cherché préalablement à définir ce qu'ils entendent par « Orphisme ». Pour le lecteur averti, ces arguments laissent plutôt indifférent puisqu'ils reposent sur des bases très mal établies.

Orphée et l'Orphisme

Qui était Orphée?

Tout d'abord, il tombe sous le sens que l'Orphisme a été, à quelque moment de son histoire, ne serait-ce que par son étymologie, lié au personnage fictif ou réel que fut Orphée. Si cette figure a marqué l'imaginaire des hommes, et cela, jusqu'à nos jours, qu'en était-il au temps de Platon et à l'époque classique? Pour une fois, nous avons une piste claire attestée par un fragment du poète Ibykos datant du VI^e siècle avant J.-C. Ce fragment nous révèle qu'Orphée était fort bien connu à cette époque, puisque nous pouvons y lire : « Orphée au nom fameux » (*Onomakluton Orphen*).¹ Mais qui était-il au juste, ou plutôt, comment se présentait-il à l'imaginaire grec de l'époque? Certains commentateurs se sont plutôt posé la question en énonçant ce qu'il nous est permis de croire et de ne pas croire sur son compte. Toutefois, puisque le personnage était déjà fort connu au VI^e siècle avant J.-C., à l'orée de l'histoire écrite des Hellènes, c'est qu'il a appartenu à cet âge où l'information se transmettait oralement, permettant ainsi de nombreuses transformations de l'information. Le mieux, pour nous et notre sujet, consiste plutôt à nous demander non pas ce qu'il fut véritablement, mais sous quels aspects les Grecs se le sont représenté, ce qu'il était pour l'imaginaire collectif, et cela jusqu'à Platon.

¹ Guthrie (1956) p.11.

Pour Pindare, Orphée était le père des chants, pour un historien de l'antiquité, l'ancêtre d'Homère de plusieurs générations (Kern, test 769)², d'autres affirment qu'il inventa l'écriture, même si Hérodote (II 53) refuse de lui accorder cette antériorité sur Homère et Hésiode. Quoiqu'il en soit, le personnage remonte au moins à cette époque des aèdes, des poètes musiciens chantant des louanges aux dieux, ou encore certaines histoires ou légendes, comme ce fut le cas pour les poètes dits homériques. Non seulement il appartient à cette époque, mais nous savons avec certitude qu'il était, dans l'esprit des Grecs, un musicien exceptionnel. Eschyle nous apprend « qu'il charmait la nature entière par ses chants » (*Agam.* v.1629). Ce charme avait une espèce d'envoûtement sur nombre d'animaux, sur les hommes et même sur des guerriers. À cet effet, nous possédons un miroir en bronze, dont le style nous indique qu'il date du V^e siècle av. J.-C., sur lequel est représenté Orphée jouant de la lyre entouré d'animaux.³ Euripide, dans l'*Alceste* (v.578), abonde en ce sens en affirmant que la musique d'Apollon lui attirait les bêtes sauvages. Plus tard, de nombreux artefacts mettront en scène Orphée en compagnie d'animaux et, encore là, le charme se fait sentir même en présence d'animaux aussi sauvages que le lion, qui, par surcroît, se trouve en compagnie d'un agneau. Retenons, de cette courte sélection de témoignages, qu'Orphée était non seulement un poète et un musicien aux talents exceptionnels, mais que ses chants et sa musique avaient valeur de charme et, par extension, une certaine force magique.⁴ De manière surprenante, il semble également avoir été un individu dépourvu de toutes qualités guerrières; ce qui devait être le propre de son époque. Il est plutôt le porteur d'un gage de paix. Simone Jacquemard remarque, non sans raison, que c'est peut-être parce qu'il rappelait et appelait

² Les différents fragments et témoignages reliés à l'Orphisme ont été regroupés par Kern, au début du siècle, dans un recueil rédigé en latin. Les fragments portent la mention O.F. (pour *Orphicorum Fragmentae*) et la mention test. renvoie aux témoignages (*testamonia*). cf. Kern (1922).

³ Un artefact datant du VII^e siècle av. J.-C. pourrait bien représenter la même scène, mais je suis sceptique quant à la représentation d'Orphée. Cf. Boyancé (1937) p.34 note 2.

cet âge d'or perdu que la figure d'Orphée eut un attrait si important parmi les Hellènes et les Grecs de l'âge classique.⁵ Il est aussi à noter que ce qui colore ce personnage relève davantage des attributs apolliniens que dionysiaques, chose importante pour notre sujet sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

L'origine d'une « légende »

En outre, bien que peu de gens aient pu véritablement connaître les parents de notre personnage, la légende, provenant de témoignages plutôt tardifs, lui attribue Apollon pour géniteur. Mais, le plus souvent, Orphée est le fils d'Oeagre, le dieu d'un fleuve thrace, et le fils d'une muse, Calliope, la fille de Zeus et de Mnémosyne. Pour ce qui est de la figure de Musée, que Platon mentionne dans la *République* (363c, 364e), selon différents témoignages, il fut soit son fils ou son disciple. Bien que la grande majorité des témoignages lui donnent pour lieu d'origine la Thrace, ou le versant nord du mont Olympe, on ne peut, en toute certitude, lui attribuer la Thrace pour patrie. La raison en est que certains vases ont représenté Orphée parmi les Thraces dans des habits attiques; ce qui jette un certain doute sur la certitude de cette origine thrace. Toutefois, des spécialistes tels que W.C.K. Guthrie et K. Robert affirment que c'était là la croyance habituelle des Grecs, et cela, dès le V^e siècle avant J.-C., que de faire de la Thrace le lieu d'origine d'Orphée.⁶

⁴ Ce caractère magique apparaîtra avec plus de précisions dans les prochaines pages. Notons également, avec Guthrie et Boyancé, que les Grecs alliaient de près magie et musique. Cf. Guthrie (1956) p.51.

⁵ S. Jacquemard (1997) p.102.

⁶ Guthrie (1956) p.37.

Pour ce qui est des événements associés à sa vie, nous nous retrouvons, encore une fois, devant peu de documentation. Les trois événements de sa vie les plus connus « du grand public » sont généralement: sa descente aux enfers pour aller récupérer sa fiancée Eurydice, son expédition avec les argonautes et sa mort tragique dont on connaît plusieurs versions. À nouveau, tentons d'éclairer ce qui en était de ces événements dans l'antiquité afin d'appréhender ce que Platon pouvait connaître de ceux-ci; ce qui nous permettra subséquemment d'avoir une vision plus synthétique de ce que pouvaient représenter, pour Platon, un tel personnage et ses doctrines.

Quelques exploits

Amorçons cette courte description des événements de la vie d'Orphée par son implication dans le fameux voyage des Argonautes qui avait pour but de rapporter la toison d'or sous le commandement de Jason, puisque ce récit corrobore ce que nous avons dit, jusqu'ici, du caractère du poète. Sans que le nom d'Orphée soit mentionné, nous retrouvons quelques renvois à cet épisode chez Homère et Hésiode.⁷ Le premier récit agencé de cette expédition navale, dans lequel le nom d'Orphée est explicitement mentionné, nous provient de la main de Pindare. Nous possédons également, sculptée sur une métope du trésor de Sicyone provenant de Delphes et datant du VI^e siècle avant J.-C., une représentation certaine d'Orphée (puisque son nom, *Orphas*, est gravé au-dessus de sa tête) se tenant près du navire des Argonautes.⁸ Malheureusement, le prochain récit de cette expédition, mentionnant plus en détail le rôle d'Orphée, date de 240 avant J.-C. et fut écrit par Apollonios de Rhode. Dans celui-ci, Orphée apparaît, encore une fois, comme

⁷ Ma source principale pour les événements de la vie d'Orphée est l'ouvrage de Guthrie (1956), cf. pp.38-50.

un pacificateur puisque, dès le début de l'expédition, il fait cesser une rixe entre matelots qui oublient immédiatement leur colère en écoutant les chants merveilleux du poète (*Arg.* I 492). Cette mise en scène porte à penser qu'une partie non négligeable du rôle d'Orphée, lors de cette expédition, fut de préserver l'ordre parmi des matelots dont les passions soumises à diverses épreuves risquaient de se dérégler. Il est à noter que le récit mentionne explicitement que le sujet de ces chants était l'origine de toutes choses, la naissance du monde et celle des Dieux. Valérius Flaccus, un auteur du premier siècle après J.-C., a également conté ces aventures dans les *Argonautiques orphiques* en insistant davantage, je dirais même de manière tendancieuse, sur le rôle et les exploits d'Orphée dans cette expédition. Les pouvoirs magiques d'Orphée apparaissent clairement dans ce récit puisqu'il a pouvoir sur des objets inanimés (*O.A.* 245, 680) et qu'il endort le dragon gardien de la toison d'or (*O.A.* 991). Philostrate nous apprend également qu'il calma la mer (*Im.* II 15) et Diodore ajoute qu'il sauva les Argonautes parce qu'il était le seul initié aux mystères des Dioscures: dieux des navigateurs (IV 43,1). Bien que ce soient là des témoignages postérieurs à Platon, il est à noter qu'Apollonios se représentait déjà Orphée, à peine un siècle après Platon, comme un poète mythographe chantant des mythes d'origine, des mythes cosmogoniques, théogoniques et peut-être même des mythes anthropogoniques puisqu'il chantait l'origine de « toutes » choses. Quoiqu'il y ait un certain risque d'erreur rétrospective, il est légitime de croire que c'était probablement, en partie, de cette manière que l'on se représentait Orphée, un siècle plus tôt, à l'époque de Platon.

⁸ Guthrie (1956) p.32.

Voyage au pays des morts

Pour ce qui est de l'apparition du poète dans le monde souterrain, l'autre des morts pour les Grecs, nous n'avons que quelques allusions partielles qui nous apprennent très peu sur ce que dut être sa relation avec l'au-delà.⁹ À cet effet, nous possédons quelques vases provenant d'Italie, dont les plus anciens sont à figures noires (V^e siècle av. J.-C.) illustrant Orphée jouant de la lyre dans l'Hadès devant des divinités chthoniennes.¹⁰ Toutefois, la première mention explicite d'Orphée, dans ce curieux endroit, nous provient de la description faite par Pausanias de la fresque de Polygnote: *Le monde des morts*, qu'il exécuta au portique des Cnydiens à Delphes durant le premier quart du V^e siècle av. J.-C. Suivant cette description, nous savons qu'Orphée y figurait, mais seul, sans son épouse. Il existerait également une copie d'un relief datant d'environ 400 ans avant J.-C., mettant en scène Orphée se séparant d'Eurydice, dont la main droite serait tenue par Hermès, le guide des âmes aux enfers.¹¹ Outre cet artefact, nous devons attendre le premier siècle après J.-C. pour retrouver le nom d'Eurydice expressément mentionné, plus précisément chez Virgile et Ovide qui font le récit de la descente d'Orphée aux enfers pour y chercher Eurydice.¹²

Toutefois, Euripide (*Alceste* 357) et Platon (*Banquet* 179d) font mention de la descente d'Orphée aux enfers pour y chercher son épouse, sans pour autant qu'ils mentionnent son nom. Il est intéressant de noter que, dans ce passage, c'est Phèdre qui décrit sa conception de ce que doit être l'amour. Il avance que l'amour de l'amant, pour l'aimé, doit être doublé d'un courage, que

⁹ Je tiens à noter, d'emblée, que malgré le fait que les Grecs croyaient à un endroit où séjournèrent des âmes après leur mort, il ne faut pas croire qu'ils croyaient que toutes les âmes avaient une vie après la mort. Ce lieu était plutôt réservé à quelques héros. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

¹⁰ C. Picard. *Revue archéologique* (1936) II, p. 224.

¹¹ Guthrie (1956) p.32.

¹² Cf. Virgile, *Les Géorgiques* IV 457-527; Ovide, *Les métamorphoses* X 1-85.

c'est par l'union de l'amour et du courage que l'on voit poindre les actions vertueuses visant à préserver l'honneur, actions qui semblent trouver leur apogée dans la mort de l'amant pour l'aimé, puisque les dieux gratifient particulièrement ces actions. Or, c'est pour cette raison qu'il déplore le manque de courage d'Orphée, puisque, « n'étant qu'un joueur de cithare », il tenta d'accéder vivant dans le royaume de l'Hadès au lieu de mourir courageusement pour sa bien-aimée. Étonnamment, si Eurydice mourut piquée par un serpent, comme le rapportent les poètes latins, il est bien difficile de voir ce qu'aurait pu être une action héroïque de la part d'Orphée dans un tel contexte: un suicide peut-être! Or, l'on sait que pour Socrate, et peut-être même pour les Orphiques, un tel geste irait à l'encontre de ce que les dieux ont établi pour nous.¹³ De plus, les excès de courage sont décriés plus loin dans le discours d'Aristophane. Puisque nous n'attribuerons pas les propos de cet Aristophane à Platon, ne lui attribuons pas non plus, tels quels, les propos de Phèdre. Il arrive souvent que des auteurs arrachent de leur contexte un bout de phrase et l'attribuent à Platon pour démontrer son attitude envers Orphée ou ce qui se rattache à l'orphisme. En ce qui me concerne, je crois que c'est là un exercice extrêmement imprudent, voire malhonnête. S'il y a quelque chose à tirer de ce passage, c'est encore une fois le manque d'attributs guerriers d'Orphée. Dans le même passage, Phèdre poursuit en affirmant que c'est en raison de ce manque de courage, qu'il identifie à une espèce de vertu guerrière¹⁴, que les dieux firent périr Orphée par l'entremise de femmes.

¹³ Cf. *Phédon* 62b sq. et infra. pp.91-92.

La mort d'un chantre

Bien que nous ayons différentes versions de la mort d'Orphée, sa mort aux mains de femmes constitue la version la plus classique. Mais, tout d'abord, il n'est pas vain de mentionner que Diogène Laërce cite une épigramme attestant qu'Orphée périt victime de la foudre de Zeus (I 5). Nous retrouvons le deuxième tiers de ce vers sous la main d'Alcidamas (IV^e s. av. J.-C.). Le *Péplos*, qui fut autrefois attribué à Aristote, mentionne également deux vers provenant d'une supposée tombe d'Orphée dont le premier vers évoque sensiblement la même chose que celui de Diogène.¹⁵ Il est donc probable qu'il dut déjà y avoir plusieurs variantes de cet épisode de la vie d'Orphée à l'époque de Platon, selon différentes régions données de la Grèce. Mais, il semble que l'Attique a entretenu principalement la version où Orphée périt par les mains de femmes thraces, bien que différentes raisons étaient évoquées pour expliquer ce geste.¹⁶ Nous connaissons déjà celle émise par Phèdre, dans le *Banquet*, mais Platon connaissait peut-être les raisons émises par l'un des grands tragiques de son époque: Eschyle. Celui-ci, dans *Les Bassarides*, nous apprend que notre personnage s'adonnait pieusement à l'adoration du dieu soleil Apollon et, pour ce faire, il avait, semble-t-il, l'habitude de gravir le mont Pangée, tôt le matin, pour révéler l'astre du jour.¹⁷ Ce serait en raison de cette inclination qu'Orphée s'attira la colère de Dionysos qui était alors en

¹⁴ Conception du courage plutôt minimale et éloignée de ce que Platon met de l'avant dans d'autres dialogues.

¹⁵ Cf. Guthrie (1956) note 11 page 80.

¹⁶ Il existe également d'autres raisons pour lesquelles les femmes thraces donnèrent la mort à Orphée. Entre autres, son indifférence auprès d'elles après la mort de son épouse. Voir à ce sujet, Guthrie (1956) pp.44-45, vous y retrouverez, notamment, deux illustrés de vases à figures rouges mettant en scène la mort d'Orphée.

¹⁷ Kern (1922) test. 113.

voie de convertir la Thrace entière à son propre culte farouche. Dans sa colère, Dionysos ordonna à ses Ménades, de furieuses adeptes, de le mettre en pièces et ainsi périt Orphée.¹⁸

Il existe également plusieurs versions de ce qui advint des morceaux du corps d'Orphée. Selon Pausanias, la tombe du poète se trouvait initialement sur l'Olympe, près de la ville de Libertha, mais la recommandation, provenant d'un oracle de Dionysos, d'empêcher le soleil de poindre sur les restes du poète ne fut pas respectée et la ville fut alors détruite par un torrent. Par la suite, les habitants d'une ville voisine, Dion, récupérèrent les restes et lui refirent une sépulture. D'ailleurs, Pausanias donne des indications pour des voyageurs qui voudraient apercevoir la sépulture en question.¹⁹ On remarquera, cependant, que même s'il existait un lieu physique précis à l'époque de Pausanias, et peut-être bien avant lui, il se peut fort bien que ce ne soit là qu'une légende visant à donner un certain prestige au lieu en question. D'ailleurs, les insulaires de Lesbos affirmaient que la tête et la lyre d'Orphée leur étaient parvenues par la voie des eaux et qu'ils ensevelirent sur leur sol la tête qui chantait encore. Il est intéressant de noter que, selon la tradition, la lyre fut entreposée dans le temple d'Apollon et que, au temps de Lucien (II^e siècle ap. J.-C.), le temple de Bacchus, qui se trouvait sur l'île de Lesbos, passait pour avoir été érigé sur les lieux où fut enterrée la tête du musicien. L'intérêt de cette remarque vient, d'une part, du fait qu'Orphée fut identifié à des dieux dont la nature semble s'entrechoquer au premier regard, mais aussi du fait qu'il fut relié au culte d'un Dieu qui, selon certaines versions, était en partie responsable de la mort du poète. Très tôt, il fut identifié à Apollon et cela, naturellement, puisque les deux possèdent certains attributs communs, mais de plus, selon les dires d'Eschyle, le poète était

¹⁸ Cette version est à mettre en parallèle avec *Les Bacchantes* d'Euripide, où Dionysos rencontre également quelques résistances à l'instauration de son culte en milieu hellénique, bien que, cette fois-ci, ce soit le roi Penthée qui subit les contrecoups des Ménades.

vraisemblablement un dévot de ce dieu. Il reste à savoir dans quelle mesure et à quelle époque son nom fut associé à celui de Dionysos. Pour l'instant, je laisse cette remarque en suspens puisque nous y accorderons subséquemment une attention toute particulière.

En outre, nous possédons également quelques vases à figures rouges remontant au V^e siècle av. J.-C. mettant en scène l'attentat d'Orphée par quelques femmes armées de haches, de lances et de pierres. De plus, il existe plusieurs oeuvres d'art où l'on voit la tête d'Orphée, vestige d'une décollation, prophétisant des oracles à des scribes. L'une de ces pièces les plus instructives est un Kylix à figures rouges du V^e siècle av. J.-C.²⁰ Sur l'une des faces nous pouvons observer trois personnages, bien que l'un de ces personnages ne possède plus que sa tête. C'est celle d'Orphée, elle se situe au centre des deux autres personnages. Cette tête est tournée vers le personnage de gauche, qui semble écrire sur une tablette ce que la tête lui dicte. Le personnage de droite tient un thyrsos, instrument utilisé lors des processions de cultes à mystères, et tend la main vers le scribe. Selon Guthrie, le personnage de droite est Apollon et le geste qu'il pose à l'endroit du scribe serait, selon son interprétation, un geste de réprobation, comme s'il voulait que les deux personnages cessent de se mêler des choses qui lui sont dévolues.²¹ En effet, au V^e siècle, Apollon était le grand responsable de la divination et le célèbre oracle de Delphes était sous son patronage. Mais si Guthrie opte pour cette interprétation, c'est qu'il le fait sans doute à la lumière des écrits de Philostrate, un auteur du III^e siècle de notre ère, qui rapporte que, selon la légende, le dieu Apollon aurait mis fin aux oracles de la tête loquace par ces mots: « Cesse de te mêler de ce qui

¹⁹ Pausanias Livre IX, ch.30. ou encore Kern (1922) Test. 129,123,120.

²⁰ G. Minervini, *Bull. Arch. Nap.*, vol 6, pl. 4. Reproduit in Guthrie (1956) p.49.

²¹ Cf. Guthrie (1956) pp.49-50. Vous y retrouverez la reproduction du *Kylix*.

m'est dévolu, j'en ai déjà supporté suffisamment à cause de ton chant ». ²² Pour l'instant, remarquons que, dès le V^e siècle avant J.-C., il semble y avoir eu des écrits relevant plus ou moins directement de la personne d'Orphée. Il est judicieux de remarquer que la légende de la tête prophétisante était peut-être une façon de justifier l'existence d'écrits ne pouvant remonter directement à un personnage appartenant à la préhistoire. De plus, c'était probablement une façon de donner du prestige à des écrits se revendiquant d'Orphée.

De tout cela, il découle qu'Orphée était associé, très tôt, avant même la naissance de Platon, à un personnage révéral Apollon, qui dut rendre certains oracles ou certains préceptes qui, plus tard, à partir du VI^e siècle av. J.-C., furent systématisés par certains scribes ou encore par certains prêtres cherchant à « rendre raison des objets concernant leur ministère » à une époque où la raison devenait de plus en plus prééminente dans l'explication du monde en général. Ce pourrait bien être là ce à quoi Platon fait allusion dans le passage 80e du *Ménon*. À tout le moins, Guthrie croit que c'est là l'un des traits caractéristiques de ce que dut être la formation de l'Orphisme. En d'autres termes, il avance qu'Orphée fut un prophète et probablement un personnage historique et que bon nombre d'individus, par la suite, se trouvant certaines affinités avec le personnage ou ses doctrines, se sont identifiés à lui et ont tenté de systématiser des doctrines en préservant un certain accord avec la psychologie du personnage ou certains de ces préceptes. Il en découle évidemment que le mouvement « orphique » ne peut être un tout homogène, puisque plusieurs personnes ont certainement participé à l'élaboration de cette littérature, tout au long de la période qui nous intéresse, c'est-à-dire, du VI^e siècle av. J.-C. jusqu'au temps de Platon.

²² Kern test.130, cité in Guthrie (1956) p.47.

Le début des écrits dits « orphiques »

Même si des spécialistes tels que Guthrie se sont intéressés à la question de l'existence d'Orphée, les auteurs de l'époque classique, eux, ne s'y sont que très peu intéressés. Ni Euripide ni Platon ne s'intéressent de près à la question. Peut-être que, comme nous, ils étaient plus préoccupés par ce que cette figure pouvait représenter pour les gens. Et encore, Aristote aurait déclaré, dit-on, que le personnage en question n'avait jamais existé. Cependant, s'il affirmait une telle chose c'était sans doute qu'il croyait, non sans raison, qu'un faussaire du nom d'Onomacrite, qui vécut sous la cour de Pisistrate (première moitié du VI^e siècle av. J.-C.), était le principal auteur des oeuvres qui lui parvinrent sous le nom d'Orphée.²³ Si je dis: « non sans raison », c'est que les témoignages se référant à des écrits orphiques remontent rarement plus loin que cette date. En effet, certains témoignages affirment qu'Onomacrite fut chargé de transcrire les oeuvres d'Orphée et qu'il apporta certains éléments de son propre cru. Il se peut également qu'il rassembla divers enseignements, qui n'étaient pas forcément reliés au nom d'Orphée, et qu'il en fit un tout qu'il mit sous le nom d'Orphée afin de donner de l'importance à son système. Est-ce Onomacrite qui, le premier, instaura ce que plus tard l'on connut sous le nom d'Orphisme, ou encore, peut-être fut-il le premier à mettre par écrit une tradition qui était jusque-là demeurée orale? Ce sont là des hypothèses probables.

²³ Ces informations proviennent d'un témoignage de Philopon (fragm. 7 Rose). Quoique le fragment indique clairement qu'Aristote doutait de l'authenticité des écrits orphiques, le fragment n'indique pas clairement si c'est Aristote ou Philopon qui attribue les écrits à Onomacrite. Cf. Brunschwig (1963) p.180 et la note 4. La même théorie fut soutenue par des auteurs des premiers siècles après J.-C., tels que: Tatien, Eusèbe, Suidias dans son *Lexique* et Pausanias. Cf. Kern (1922) test. 183 et suiv.

Pourtant, un commentateur d'Euripide cite Héraclide le Pontique, un contemporain de Platon, qui assurait que « selon des témoignages, il existe véritablement sur le mont Haimos certaines oeuvres d'Orphée qui sont inscrites sur des tablettes ».²⁴ Et encore, au V^e siècle, dans un passage de l'*Alceste* d'Euripide, le chœur déplore contre le destin que « rien n'est efficace, pas même l'un de ces sortilèges que le mélodieux Orphée a gravés sur les tablettes trouvées en Thrace ».²⁵ Une autre référence intéressante pour notre sujet se trouve dans un passage d'un dialogue apocryphe de Platon: l'*Axiochos*, en 371a (II^e siècle ap. J.C.).²⁶ Quoique Guthrie nous invite à nous remémorer les deux citations précédentes lorsque nous lisons ce passage, il n'est pas certain, cette fois-ci, que les tablettes en question soient proprement orphiques. En effet, ce passage indique que « le sort des âmes dans l'Hadès fait l'objet d'une discussion inscrite sur des tablettes de bronze que deux mages venant du pays des Hyperboréens avaient apportées à Délos ». Bref, en ce qui concerne l'origine des écrits orphiques, nous devons nous contenter d'hypothèses puisque, dans les temps anciens, c'était déjà là une question qui divisait les auteurs.

D'autre part, Euripide semble nous indiquer qu'une partie non négligeable des écrits orphiques consistait en des incantations magiques. Par exemple, dans l'*Alceste*, au vers 963, il nous apprend que l'on connaissait des incantations médicales d'Orphée.²⁷ Dans une autre de ses pièces, *Le Cyclope*, un satyre légèrement paresseux et peureux, qui devait tuer le cyclope en question, cherche à réciter une incantation orphique pour qu'un pieu enflammé aille, par lui-même, s'enfoncer dans l'oeil du cyclope (v.646). Il se peut donc fort bien que de nombreux écrits de l'époque classique aient revêtu un caractère de sortilège. Si des gens composèrent de tels écrits

²⁴ Guthrie (1956) p.23.

²⁵ *Alceste* v.965. Trad Kern (1922) test. 82.

²⁶ La date de ce dialogue est sujet à controverse.

sous le nom d'Orphée, c'est simplement parce que la magie, avant d'être écrite et avant même d'être récitée (les ethnologues l'attestent, selon Boyancé), était chantée.²⁸ L'étymologie du mot incantation (*epôdê*), qui signifiait globalement pour les Grecs, un chant, une parole magique et/ou un charme visant particulièrement à guérir une blessure ou à soulager une souffrance, est également révélatrice et vient mettre en évidence ce que nous disions plus tôt sur ce que pouvait représenter Orphée pour les Grecs. Il était donc naturel, à cette époque, d'associer Orphée, le premier des *épodes*, à un fabricant d'incantations.²⁹

Des écrits « orphico-pythagoriciens »

D'autres écrits orphiques existant à l'époque classique provenaient probablement de la main de certains Pythagoriciens. En effet, Ion de Chios, qui vécut au V^e siècle av. J.-C., affirmait que les Pythagoriciens avaient composé des poèmes sous le nom d'Orphée.³⁰ D'autre part, Épigène, un spécialiste du sujet, attribuait quatre poèmes orphiques à des Pythagoriciens qu'il nommait par leurs noms.³¹ Nous savons que les Pythagoriciens entretenaient des croyances relatives à la transmigration de l'âme, mais nous pouvons difficilement savoir si, au VI^e siècle, l'Orphisme véhiculait déjà ce type de croyance. Nous sommes alors en droit de nous demander si les poèmes que les Pythagoriciens mirent sous l'égide d'Orphée touchaient à ce sujet. Quoi qu'il en soit, nous voyons ainsi les difficultés qui nous arrêtent et l'on comprend pourquoi certains auteurs ont

²⁷ Passage à mettre en relation avec le *Charmide* de Platon (155c-157b).

²⁸ P. Boyancé (1937) p.41.

²⁹ Je tenterai de démontrer, subséquentement, l'influence de ses incantations sur la conception de l'immortalité de l'âme chez Platon et comment ce dernier adapta, d'une manière qui lui est propre, la portée de ce terme.

³⁰ Cf. Kern (1922) test. 222-248.

préférentiellement utiliser le terme plus commode d'Orphico-pythagorisme. Dodds a, pour sa part, utilisé le terme de « psychologie puritaine » pour englober tant les croyances pythagoriciennes qu'orphiques au sujet de l'âme par opposition aux croyances grecques traditionnelles.³²

Par ailleurs, Hérodote nous apprend dans son *Enquête* (II 81), en parlant des coutumes égyptiennes, que la religion reliée à ces coutumes interdit d'ensevelir les morts dans des vêtements de laine et que cela « est conforme aux cérémonies orphiques et bachiques, qui sont en réalité égyptiennes et pythagoriciennes. »³³ Il ajoute: «En effet, il n'est pas permis d'ensevelir dans un vêtement de laine quelqu'un qui a participé à ces mystères ». C'est là un témoignage important puisqu'il date d'avant Platon et que celui-ci a certainement dû en prendre connaissance, à condition que le passage en question soit authentique. De plus, Hérodote établit une certaine correspondance entre les cultes à mystères et des préceptes égyptiens et/ou pythagoriciens et, par ailleurs, il associe « les cérémonies » bachiques à l'Orphisme.³⁴

Même si l'on a des raisons de douter de l'authenticité d'une partie de ce passage, il nous est tout de même possible d'établir une correspondance entre certains préceptes orphiques et pythagoriciens.³⁵ En effet, Platon lui-même, dans les *Lois* (782c), affirme explicitement, pour une rare fois, que « les Orphiques s'abstenaient de tous les aliments qui ont eu vie ». Ce passage est à mettre en relation avec le vers 1032 des *Grenouilles* d'Aristophane où il est dit « qu'Orphée nous

³¹ Cf. Diogène Laërce VIII 8. Pour Linforth, Épigène était un membre de l'entourage de Socrate. Dodds croit plutôt qu'il était un Alexandrin, cf. Dodds (1977) p.172 note 96.

³² Cf. Dodds (1977) p.153.

³³ Trad. Larcher (1980) p.98.

³⁴ Toutefois, Jeanmaire (1951) nous indique, sans les mentionner, qu'il y a des raisons sérieuses de douter que la mention de *bacchia* ait figuré dans la rédaction originale et authentique de ce passage. Cf. p.397. Cependant, si l'on assimile ce passage avec le paragraphe 123 du livre II, il me semble que le doute doit se dissiper quelque peu.

a appris à nous abstenir de meurtres », et c'est là un trait tout à fait en accord avec ce que nous avons peint de la personnalité d'Orphée depuis le début de ce travail. Pour terminer l'énumération des rares témoignages faisant allusion à des préceptes orphiques, nous ne pouvons passer sous silence un passage d'Euripide tiré de sa pièce *Hippolyte*. Thésée, le père d'Hippolyte, lui faisant certaines remontrances, suite à une tragédie complotée par Aphrodite, nous rend sa vision bien critique des Orphiques et nous révèle le même précepte que nous avons énoncé dans le passage de Platon:

« Te voilà donc, un homme au-dessus du commun, qui fréquente les dieux? Toi, vertueux? Toi, pur de tout péché? [...] Continue donc à t'exhiber, à célébrer le pain que tu manges, toi qui ne touches à rien qui ait vécu. Avec Orphée pour maître donne-toi pour initié. Vénère les obscurités des livres. [...] Les gens de cette espèce, [...] fuyez-les, quand ils vous poursuivent de beaux discours au service de plan infâmes. » (952 sq.)³⁶

Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage, mais le but était, ici, d'énumérer les passages mentionnant quelques préceptes orphiques pouvant être mis en parallèle avec le Pythagorisme. Nous aurons l'occasion de revenir sur des points se rattachant à cet extrait et sur d'autres préceptes pouvant être reliés à l'Orphisme. Pour l'instant, poursuivons l'énumération des différents types d'écrits orphiques.

³⁵ Je fais ici référence à la doctrine pythagoricienne de la métempsycose qui implique des règles de végétarisme puisqu'il est possible, dans la perspective de cette doctrine, de se réincarner sous la forme d'un animal.

L'ancienne théogonie orphique et le papyrus de Derveni

Outre ces quelques thèmes qui devaient être abordés par la littérature orphique à l'époque classique, nous savons avec certitude que celle-ci comprenait une théogonie et une cosmogonie.³⁷ C'est Aristophane qui, le premier, nous indique cet état de fait dans les *Oiseaux* en parodiant légèrement une théogonie que les érudits attribuent, généralement, à l'Orphisme. Notre connaissance de la théogonie orphique est également rendue possible par une découverte archéologique importante effectuée à Derveni en 1962. L'on y découvrit, près de la tombe d'un soldat, les restes d'un papyrus carbonisé. C'est grâce à cette carbonisation qu'une partie du document put se conserver et que l'on put, d'une part, déchiffrer quelques colonnes de textes et, d'autre part, dater la carbonisation de 300 av. J.-C. Bien que le papyrus ait été brûlé à cette date, les spécialistes croient que sa rédaction se situe au milieu du IV^e siècle ou, tout au plus, au début du IV^e.³⁸ Mais encore, l'auteur du texte qui, dans un commentaire capital pour notre sujet, affirme qu'il n'utilise le texte orphique que pour illustrer des idées qu'il fait siennes, a, par conséquent, utilisé une théogonie orphique qui pourrait remonter avant l'époque de Platon et qui s'apparentait peut-être à une théogonie qui lui était connue.

La théogonie orphique, s'apparentant à celle décrite par Aristophane, devait comporter cinq ou six générations, selon l'aveu même de Platon (*Philèbe* 66c 8-9). La nuit présidait au début de cette

³⁶ Trad. Delcourt (1962) *Hippolyte* p.252.

³⁷ Il serait peut-être préférable de parler, ici, de théogonies orphiques au pluriel, car, encore une fois, il est fort probable que plusieurs personnes aient de leur cru modifié ou créé des théogonies qu'ils ont reliées à l'Orphisme. Si j'emploie néanmoins le singulier, c'est que ces diverses théogonies ont une certaine ligne directrice commune. D'autre part, je dit théogonie et cosmogonie puisque dans certaines de ces versions, une part de cosmogonie est établie par l'entremise même de cette théogonie. Je pense, ici, à la création du ciel et de la terre par l'intermédiaire des restants de la coquille de l'oeuf « primitif et/ou originel ».

³⁸ Brisson, Luc. (1985) p.398. On trouvera la traduction d'une partie du papyrus à la fin de cet article. Cf. Laks et Most (1997) pp.9-22 pour la traduction complète.

génération et d'un oeuf sans germe fut engendré le premier des dieux, Eros. Aristophane nous apprend que l'oeuf était « un oeuf de vent » (*upenemion*); outre l'effet comique, car l'épithète réfère évidemment à un oeuf vide, cela nous apprend que le principe de vie, ici en cause, est lui-même composé de vent ou d'une substance analogue. D'ailleurs, l'étymologie du mot grec *psyché* signifie « souffle ». C'était une croyance commune à l'époque que l'âme était composée d'air insufflé du dehors. Non seulement la théogonie orphique reprend cette croyance, mais elle l'utilise pour justifier la naissance d'un dieu qui ne pouvait être engendré puisqu'il était le premier.³⁹ Bref, on explique ainsi une parthénogenèse par le vent.

Maintenant, si l'on se rapporte au papyrus, une idée nouvelle se détache de la théogonie traditionnelle d'Hésiode. En effet, le rôle de Zeus dans la théogonie d'Hésiode n'est pas, foncièrement, celui d'un créateur. Or, dans la théogonie orphique, Zeus, appartenant à la cinquième génération⁴⁰, s'approprie ce rôle en avalant « le glorieux daimon » devenant ainsi, le premier (la tête), le milieu et la fin. Zeus « à la foudre éclatante » devient ainsi « le principe de tous les êtres », puis ramène à l'être ce qui avait déjà été.⁴¹ Selon Guthrie, l'idée visant à assimiler le créateur et la création dans un même corps, celui de Zeus en l'occurrence, répondait à une question qui préoccupait les Grecs de l'époque classique: « comment se fera la fusion et cependant la distinction des parties ».⁴² En évoquant cette question, il nous vient immédiatement à l'esprit les

³⁹ Notre « certitude » provient ici d'un passage d'Aristote qui attribue aux « soi-disant poèmes orphiques » la croyance selon laquelle « l'âme s'introduit de l'univers extérieur dans les êtres en train de respirer, portée sur l'aile des vents » (cf. *De an.*, I 5, 410b28 et *Hist. anim.*, VI 2, 560a6).

⁴⁰ Si nous prenons Euphrônê (la nuit) comme point de départ de « l'engendrement », c'est donc dire qu'elle est la première génération. Vient ensuite le glorieux daimon, l'équivalent d'Eros-Protogonos-Phanès (et encore Métis-Ériképaïos) qui engendre la terre et le ciel (Gaïa et Ouranos), donc la troisième génération. De ceux-ci découlent Kronos et les autres Titans et de Kronos (et vraisemblablement Rhéa) naquit Zeus, soit la cinquième génération. Notez que de Gaïa à Zeus, c'est sensiblement la même théogonie que celle d'Hésiode. Pour un débat à savoir si la sixième génération est celle de Dionysos ou non, cf. Linforth (1973) pp.149-150.

⁴¹ Brisson (1985) pp.418-419.

⁴² Guthrie (1956), p.122. Même si Guthrie ne possédait pas le papyrus à l'époque où il rédigea son célèbre ouvrage, il basait son raisonnement sur les versions plus tardives des théogonies orphiques. Si son raisonnement était alors

différentes solutions des Présocratiques qui cherchaient dans un élément physique leur premier principe. Mais l'on se rappellera également la monade des Pythagoriciens d'où naissaient tous les nombres s'apparentant que l'on retrouve dans le monde. On peut même se demander si les écrits orphiques, que l'on attribuait aux Pythagoriciens, n'étaient pas, en partie, une théogonie orphique plus mythique complétant ainsi leur théorie de la monade qui elle était plus « scientifique ». Quoiqu'il en soit, retenons que la théogonie orphique innovait, en sa manière, pour expliquer l'unité du monde.

Avant d'aborder la question de l'anthropologie orphique, mentionnons, en terminant, qu'il existe également deux autres « types » d'écrits orphiques qu'il est possible de rencontrer en poussant davantage les études sur l'Orphisme, ce sont: les *Hiéroï Logoi (Discours sacrés)* et *Les Hymnes Orphiques*. Tout d'abord, les *Hiéroï Logoi* ne sont pas spécifiquement orphiques. Il est vrai que certains discours sacrés ont été reliés, à un moment de l'histoire, à la figure d'Orphée, mais il est difficile de savoir quels étaient les *Hiéroï Logoi* attribuables à l'Orphisme avant l'époque de Platon, puisque la plupart des sanctuaires de l'époque classique ont dû posséder leurs propres écrits sacrés sur la divinité qu'ils honoraient. D'autre part, les *Hymnes Orphiques* sont des litanies en l'honneur des principales divinités orphiques. Elles pourraient remonter aux II^e et III^e siècles de notre ère. Nous en possédons près de 90 et elles sont toutes, à peu près, structurées de la même façon. Bien que cette forme de récit ait pu exister dès l'époque classique, il est bien difficile, voire impossible, d'identifier les différents éléments de ces hymnes qui auraient pu appartenir à cette époque.

rétrospectif, et donc hypothétique, il semble que la nouvelle découverte doit le rendre beaucoup plus probable. Vous retrouverez le noyau de ce raisonnement dans les pages 120 à 124.

Dionysos et les cultes à mystères

Les rhapsodies orphiques

Nous possédons, en effet, deux autres versions des théogonies orphiques. D'une part, *Les discours sacrés en 24 rhapsodies* et, d'autre part, une autre version portant le même titre attribué par Damascius à Hiéronymos ou Hellanikos « à moins que ce ne soit là le même personnage », selon ses propres dires. Bien que ces théogonies puissent posséder des éléments anciens, elles ont probablement été écrites entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le II^e siècle apr. J.-C. et nous sont connues principalement par des témoignages néoplatoniciens. C'est dans ces versions que l'on retrouve l'épisode du démembrement et de la manducation de Dionysos par les Titans et de la sévère répression provenant de la foudre de Zeus.

En effet, la décision de Zeus de remettre le pouvoir (le sceptre de la souveraineté) aux mains du jeune Dionysos, son fils, fit des jaloux. Ce serait Héra qui aurait incité les Titans à tendre un guet-apens au jeune promu. Dans cette version, les Titans attirent le jeune dieu par des jouets et, une fois ce dernier occupé au jeu, ils le démembrèrent puis, après l'avoir cuit et fait bouillir, ce qui renverse l'ordre de préparation des mets dans la Grèce classique, ils le mangèrent. Heureusement, Athéna réussit à sauver le cœur de Dionysos et l'apporte à Zeus qui lui redonne vie et ordonne à Apollon d'ensevelir les restes de la victime sur le mont Parnasse (Kern O.F.188, 207-211, 214).⁴³ Zeus, alors en colère, punit les Titans en les foudroyant.

⁴³ Notez le sort très similaire de Dionysos et d'Orphée.

C'est par ce foudroiement que Proclus et Damascius ont interprété le sort de l'être humain. Selon eux, de ce foudroiement, des cendres sont tombées sur terre créant ainsi le genre humain. Ils laissent également entendre que les chairs des Titans étaient elles-mêmes gorgées des chairs de Dionysos lorsqu'ils furent foudroyés. C'est à partir de cet épisode qu'ils déduisent la constitution double de l'être humain. En effet, les cendres proviennent d'un produit constitué à la fois d'un principe « mauvais »: les Titans, et d'un principe « divin » provenant de Dionysos. Il semble que c'est à partir de cette idée, que les Néoplatoniciens en question ont développé une doctrine très élaborée impliquant, notamment, la métempsycose où l'âme peut passer dans plusieurs corps d'êtres humains, voire d'animaux. Dans cette perspective, l'élément dionysiaque permet la remontée de l'âme vers le divin et l'élément titanesque attire l'âme vers la matière.⁴⁴

Olympiodore, pour sa part, propose une interprétation différente de l'épisode du foudroiement. Selon ce dernier, les hommes ne proviennent pas des cendres des Titans, mais d'un sublimé résultant d'émanations des corps des Titans également gorgés des chairs de Dionysos. Cet auteur va jusqu'à incorporer le principe divin de l'être humain, non pas spécifiquement à l'âme comme les autres Néoplatoniciens avant lui, mais directement au corps de l'être humain. S'il fait un tel tour de force, c'est, entre autres, pour expliquer un passage difficile de Platon où ce dernier interdit de se faire violence en se suicidant. Une chose est certaine, c'est que l'interprétation des textes orphiques est une activité qui est chère aux Néoplatoniciens. Selon l'avis de Linforth, il se pourrait bien que les premiers Néoplatoniciens aient ajouté des interprétations, souvent allégoriques, des textes orphiques et que les générations suivantes, de cette même école, ont cru que ces interprétations étaient elles-mêmes orphiques en raison de leur substance. C'est là, selon lui, une

⁴⁴ Brisson, Luc. (1993) p.168.

raison d'être prudent lorsque ces auteurs « citent » un texte orphique. Évidemment, il devient alors difficile de reconnaître ce qui est proprement orphique, ou encore, ce qui appartenait à l'Orphisme ancien.⁴⁵ Toujours selon l'avis de Linforth, l'interprétation des textes orphiques fut certainement quelque chose de présent depuis des temps très reculés. Il y a de bonnes raisons de croire que ces interprétations, après quelques années, se sont fait attribuer la mention de « textes orphiques ». De toute manière, il est évident que les textes orphiques donnaient matière à réflexion à ceux qui s'y intéressaient et cela dès le milieu du IV^e siècle av. J.-C. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le commentaire de l'auteur du papyrus de Derveni.⁴⁶

D'autre part, nous savons que l'exégèse des Néoplatoniciens s'est faite dans le but d'harmoniser les écrits orphiques aux doctrines platoniciennes. En harmonisant ainsi ce qui représentait la plus haute théologie avec la plus ancienne révélation, les Néoplatoniciens se trouvaient en possession d'une arme pour combattre la montée du Christianisme.⁴⁷ Nous ne pouvons donc nous appuyer, comme certains commentateurs modernes ont tendance à le faire, uniquement sur ces témoignages pour démontrer, non seulement l'ancienneté du mythe du démembrement, mais l'héritage de la nature duale de l'être humain à partir de cet épisode. De toute façon, on comprendra aisément que l'erreur rétrospective serait trop importante. Certains auteurs suspectent même un ajout tardif de cet épisode à la littérature orphique. Mais avant de faire le recensement des autres témoignages de ce mythe, nous devons absolument aborder, dans la mesure où il nous est possible de le faire dans le cadre restreint d'un mémoire, quelques traits caractéristiques de l'esprit grec se rattachant à leur religion et aux mythes qu'ils entretenaient.

⁴⁵ Linforth (1973) p.319.

⁴⁶ Nous discuterons ce texte subséquent. Cf. Laks et Most (1997) pp.9-22.

⁴⁷ En ce qui concerne cet effort d'harmonisation, voir Brisson (1993) pp.177-179.

La religion chez les Grecs

Tout d'abord, il est important de souligner, pour notre sujet, que dans l'esprit traditionnel des Grecs, celui relié à la tradition d'Homère et d'Hésiode, le monde des dieux, avec les privilèges qui s'y rattachent, dont l'immortalité, est foncièrement dissocié du monde des hommes. Le hiatus, entre les hommes et les dieux, ne pouvait être franchi, en partie, que par des héros.⁴⁸ L'étudiant versé dans la philosophie conviendra, sans hésitation, que la personne qui s'arrogeait un aspect ou une qualité propre aux dieux avait de grande chance de paraître, aux yeux de la populace, comme un individu ayant un orgueil démesuré (*hubris*). On a soutenu au début du siècle que les Grecs croyaient, de manière générale, à l'immortalité de l'âme. Cette confusion est attribuable à une interprétation forte de certains passages d'Homère où il est indiqué, qu'au moment de la mort, un souffle s'échappe de la bouche du mourant. De tels passages couplés à des passages qui indiquent que l'âme peut parfois voguer dans l'Hadès après la mort peuvent, en effet, laisser croire que la tradition grecque entretenait une croyance en l'immortalité de l'âme. Toutefois, les spécialistes contemporains s'entendent généralement pour affirmer que le souffle en question est un principe de vie qui quitte le corps. Les craintes évoquées par Simmias dans le *Phédon*, lesquelles laissent transparaître un scepticisme quant à la survie individuelle de l'âme, sont probablement attribuables à ce fond de croyance. Ainsi, une fois le principe de vie ayant quitté le corps, il ne reste plus, pour l'individu, que le néant. Ou encore, s'il demeure quelque chose de l'individu, car, en effet, certains voguent dans l'Hadès, ce n'est qu'une pâle copie d'eux-mêmes, une image sans pouvoir, un fantôme végétatif. C'est ce que le mot *eidolon* exprime chez Homère.⁴⁹ Nous voyons, dès lors,

⁴⁸ Cf. Sorel (1995) pp.3-5.

⁴⁹ À cet effet, Sorel (1995) p.5 note 2 et 3 cite les passages suivants *Odyssée*. X 521,536; XI 49,491.

que s'il y avait une certaine croyance en une survie de l'individu, cela ne pouvait revêtir le sens que Platon, ou les cultes à mystères, accordaient au concept d'immortalité.

En outre, nous ne devons pas croire que la religion grecque imposait un « carcan » culturel. Au contraire, elle permettait une grande liberté à ses pratiquants, ne serait-ce que par son caractère polythéiste. Nous ne devons pas penser non plus que le culte devait être unique, rien n'interdisait de faire révérence à plusieurs dieux. Toutefois, puisque chaque divinité possédait des attributs propres, il est fort probable que les gens d'un domaine déterminé étaient plus enclins à révéler le dieu qui leur était associé. Par exemple, dans le cas d'Orphée, notre musicien par excellence, il était tout à fait normal qu'il rendit hommage à Apollon: patron des arts de la divination et de l'intelligence. Autre exemple, les forgerons honoraient certainement davantage Héphaïstos le dieu du feu et de la forge. Ainsi donc, à l'intérieur même d'un schéma déterminé, soit: le panthéon des dieux Olympiens, les Grecs avaient une grande liberté de culte. Mais nous devons également reconnaître que les Grecs accordaient une grande valeur à la liberté elle-même et que c'est en ce sens qu'ils permettaient à des prêtres étrangers d'importer en Grèce leurs cultes particuliers.⁵⁰ Il n'y avait donc rien, dans la religion traditionnelle des Grecs, qui pouvait conduire à un esprit sectaire. C'est plutôt le propre des religions monothéistes que de s'exclure mutuellement et il n'y avait pas, en général, cette donnée chez les Grecs, mis à part la fierté d'un conglomérat commun donné, en grande partie, par la tradition d'Homère et d'Hésiode.

⁵⁰ Sur l'importation des cultes étrangers en Grèce, voir Festugière (1935).

Éleusis et cultes à mystères

C'est dans un contexte comme celui-là que des cultes à mystères ont, de plus en plus, fleuri sur le sol grec. Il ne serait question de démontrer dans le détail comment cela s'est produit, mais il semble que cette expansion, qui plongeait fort probablement ses racines dans différents cultes archaïques, est devenue de plus en plus prééminente à partir du VI^e siècle av. J.-C., du moins, nos sources écrites nous renvoient à cette époque en ce qui concerne les mystères d'Éleusis.⁵¹ Cette expansion correspond avec la montée de l'individualisme, elle-même conditionnée par la valorisation de la liberté comme nous venons de l'indiquer ci-dessus.⁵² Si ces mystères relevaient davantage d'une pratique votive que la religion traditionnelle, c'est que contrairement aux dieux olympiens, garants d'un ordre social et cosmique, les dieux chthoniens étaient plutôt des dispensateurs de biens particuliers et il était possible, cette fois, d'obtenir des faveurs plus pragmatiques de la part de ces dieux. À Éleusis, il y avait, semble-t-il, deux dons qui étaient accordés, tout d'abord, le don de céréales ou de « richesses » au sens plus fondamental.⁵³ C'est pourquoi « *Ploutos* » était le fils de Déméter. Celle-ci était la divinité en honneur à Éleusis avec sa fille Perséphone. Il y avait donc un aspect pratique à ce mystère qui consistait à approvisionner le sanctuaire de céréales. Ainsi, des gens du reste de la région méditerranéenne venaient porter des « offrandes céréalières » en échange de l'autre don qui y était accordé: celui d'une vie privilégiée dans l'au-delà.⁵⁴ Burkert affirme que ce privilège fut un trait constant de ce mystère car on le

⁵¹ Ce site fut un lieu de culte, ou du moins un lieu saint, entre 1400 et 1100 av. J.-C. Le téléstèrion fut probablement construit sous l'archontat de Solon à la fin du VI^e siècle av. J.-C. cf. Delcourt (1989).

⁵² Burkert (1992) p.22. Le livre de Dodds: *Les Grecs et l'irrationnel*, est consacré en grande partie à l'évolution des traits psychologiques des Grecs. Ce qui donne un bon aperçu des conséquences de la montée de l'esprit libéral et individualiste chez les Grecs au point de vue de la religion.

⁵³ Cette épithète de « donneur de richesses » était également attribuée à Dionysos dans les *Grenouilles* d'Aristophane.

⁵⁴ Burkert (1992) p.31.

retrouve dépeint dans des épitaphes de hiérophantes du II^e siècle ap. J.-C., mais également dans l'ancien texte de *l'hymne homérique à Déméter*.⁵⁵ Puisque ce mythe semble être relié de quelque façon à l'Orphisme et aux mystères de Dionysos, il n'est pas vain de se le rappeler en consultant l'hymne en question.⁵⁶

Non seulement ce mythe explique l'origine de l'agriculture, mais nous pouvons y déceler comment une conception de l'immortalité a pu s'y rattacher et comment cela pouvait être relié à certaines pratiques cultuelles. Il n'est pas surprenant que des sociétés agraires aient pu entretenir des conceptions de mort et de résurrection; la seule observation des processus naturels invitait à l'élaboration de telles histoires.⁵⁷ Ce qui surprend davantage, c'est le fort attachement des Grecs à la tradition homérique et hésiodique et l'athéisme ou le scepticisme que certaines personnes éprouvaient à l'époque de Platon. Nous n'avons qu'à penser au livre I de la *République* où Socrate est confronté à un esprit résolument critique face à la religion, voire athée. D'autre part, Aristophane ne cessait de se moquer des cultes à mystères et de ceux qui croyaient s'arroger l'immortalité par ce fait. Dans *La Paix*, pour ne prendre qu'un seul exemple, Hermès annonce au héros Trygée qu'il doit mourir. Voyant qu'il doit absolument mourir, Trygée lui demande trois drachmes pour qu'il puisse s'acheter un cochon, car il veut être initié avant de mourir. (I 372) Le

⁵⁵ L'on date ce texte du tournant du VII^e et VI^e siècle av. J.-C. Nous pouvons y lire: «Heureux celui qui a eu la vision des mystères; il recevra la richesse dans sa demeure; celui qui n'a pas participé aux saints rites n'aura pas une destinée égale, même mort et descendu vers les ténèbres moisies ». Sophocle ferait également allusion à cette même eschatologie. Cf. note 51.

⁵⁶ Cf. Foley (1993) pp.2-27, pour le texte grec et sa traduction. Richardson (1974) est aussi une référence incontournable pour le sujet. Cet hymne raconte le rapt de Perséphone par Hadès et la quête éperdue de sa mère Déméter voulant la retrouver.

⁵⁷ Festugière (1935) démontre que des conceptions d'immortalité de l'âme pouvaient surgir des pratiques cultuelles attachées à la visite des cavernes. En effet, les Grecs croyaient que certaines cavernes étaient des entrées vers le monde des morts.

cochon était l'animal sacrifié à Déméter à la fin des mystères.⁵⁸ Platon se trouvait donc dans un contexte où il n'y avait pas de commun accord sur la conception de l'au-delà. D'autre part, il est important de souligner que des mythes furent certainement élaborés à l'occasion pour expliquer des pratiques culturelles archaïques dont le sens, ou la signification profonde, avait échappé aux hommes. Pour Jeanmaire, le processus est évident dans la formation des histoires reliées aux pratiques entourant les cultes de Dionysos.

Orphée: instaurateur de mystères?

Mais ce qui est étonnant pour notre sujet, c'est que de l'avis d'un ancien comme Euripide, il semble que la figure d'Orphée ait été reliée d'une certaine manière aux mystères d'Éleusis. Si cela est étonnant, c'est qu'il semble, comme nous venons de l'indiquer, que le sacrifice d'un animal ne pouvait être conciliable avec l'un des préceptes orphiques que nous avons mentionnés précédemment. Peut-être que la personne qui prenait Orphée pour maître remplaçait le sacrifice par une simple libation ou un autre don.⁵⁹ S'il y a quelque chose que nous souhaitons mettre en lumière, c'est que le grand esprit libéral des Grecs de l'époque classique ne pouvait faire place à une religion déterminée comme nous le concevons dans notre esprit catholique. Et cela est tout aussi vrai pour les gens qui se donnaient Orphée pour maître, chacun d'eux avait certainement une

⁵⁸ Il semblerait que les privilèges de l'au-delà étaient accordés par le seul fait d'assister aux mystères. C'est ce que les vers suivant de Sophocle exprimeraient: « Trois fois heureux sont les mortels qui contemplent ces mystères avant leur départ pour l'Hadès; car à eux seulement, il est donné de goûter la vraie vie de l'autre côté; quant aux autres, le mal seul les attend ». Il semble donc qu'aucune règle éthique n'était associée à ces mystères. Ce à quoi Diogène le Cynique aurait rétorqué: « Quoi! Patéchion le voleur doit-il donc avoir, après la mort, un sort meilleur qu'Épaminondas, seulement parce qu'il a été initié? ». Cité par Plutarque in *De aud. poet.* 21.

conception particulière de ce qu'était « l'Orphisme », ne serait-ce que par la diversité des écrits. C'est ce qui explique qu'il put y avoir des vendeurs de sortilèges se revendiquant des enseignements d'Orphée (*Rép.* 364sq.) et aussi des prêtres, qui ont pu mettre leurs écrits sous le nom d'Orphée, voulant rendre compte de leur ministère (*Mén.* 81b) ou des cultes qui étaient à l'oeuvre sous leurs yeux, comme il est indiqué dans le *Rhésos* d'Euripide.⁶⁰

À la fin de cette pièce, après la mort de Rhésos, une muse, qui fut sa nourrice, après avoir rappelé les circonstances particulières de son enfance et quelques événements de sa vie, entreprend de révéler le mystère de la mort de son fils et les responsables. Bien que l'auteur ait pu imputer le blâme de la mort de Rhésos à Ulysse et Diomède, il choisit plutôt, par l'entremise de la muse, de blâmer Athéna, montrant ainsi la proximité des muses et de leur art avec la grande ville. C'est dans cette optique qu'il introduit la figure d'Orphée et de Musée. Voici ce qui y est affirmé:

« De son malheur, c'est toi, Athéna, qui es cause. Ulysse et le fils de Tydée ne furent que tes instruments. Ne te figure pas que j'en sois dupe. Pourtant, nous honorons ta cité entre toutes, mes soeurs les Muses et moi-même, et nous aimons y séjourner. Celui qui alluma les torches pour **les mystères ineffables**, Orphée, était le cousin de celui que tu viens de tuer. Musée, de tous vos citoyens le plus auguste, celui qui s'éleva aux plus hautes visées, fut instruit par Phoibos et par nous, les neuf soeurs. Et quel est mon salaire? J'emporte dans mes bras mon enfant mort et je vais le pleurer. [...] Il ne descendra pas dans les abîmes de la terre tant j'aurai su prier l'épouse du dieu infernal, la fille de Déméter qui fait mûrir les fruits, afin qu'elle renvoie son âme. Elle se doit en effet de prouver son respect pour les parents d'Orphée. Pour moi pourtant, mon enfant sera désormais comme s'il était mort, [...] caché dans les cavernes de la terre veinée d'argent, il y reposera vivant, homme et dieu tout ensemble, comme un prophète de Bacchos logé au mont Pangée, dieu vénéré de ceux qui ont le savoir en partage. » (v. 938 sq.)⁶¹

⁵⁹ À tous le moins, c'est ce que le passage 782c des *Lois* laisse entendre: «[...] les animaux ne servaient pas de victimes, tandis que les seules offrandes sacrificielles pures étaient des gâteaux et des fruits arrosés de miel [...] ce qui s'appelle une façon orphique de vivre ». Cf. Robin (1950) p.856 pour la traduction complète du passage.

⁶⁰ Les spécialistes ne s'entendent pas quant à l'attribution de cette pièce à Euripide, mais le style en fait certainement une pièce ancienne. cf. Linforth (1973) p.60.

⁶¹ Trad. Delcourt-Cuvers (1962) pp.1419-1420. Cf. Linforth (1973) pp.61-67, pour le texte grec et son interprétation.

Burkert nous apprend que deux adjectifs, pratiquement interchangeables, étaient utilisés pour décrire les mystères: *aporrhèta* (« interdit ») et *arrhèta* (« indicible »). Ces qualificatifs faisaient probablement référence au caractère spécial des mystères. Tout d'abord, l'on sait que certains interdits étaient rattachés à ces mystères, mais d'autre part, la signification du mystère ne pouvait être complètement éprouvée que par la participation au mystère. Ainsi, le mystère révélé en public apparaissait sans grande signification. Cela dit, Burkert ajoute que les mystères d'Éleusis étaient parfois appelés « *arrhètos télète* » (les mystères ineffables) mais également « *ta mysteria* », les mystères tout court.⁶² Selon Linforth, nous avons une synecdoque de ce genre dans l'extrait qui nous intéresse. De plus, l'allusion aux mystères ineffables, puisque ceux-ci sont présentés comme ayant été bénéfiques aux Athéniens, doit se rapporter à des mystères auxquels les Athéniens accordaient une grande importance et qui leur appartenaient en propre.⁶³ Cette allusion, couplée au passage où il est fait référence à Perséphone, devrait nous laisser croire que ce sont, ici, les mystères d'Éleusis qui sont visés. De plus, toujours selon cet auteur, il est clair que ce qu'Orphée a fait pour cette déesse est d'avoir instauré les mystères en son honneur à Athènes.⁶⁴ Pourtant, je tiens à noter que dans la version du mythe d'Éleusis, c'était Déméter elle-même qui demandait l'instauration des mystères. Peut-être que le rôle « d'Orphée » ne fut que de rappeler aux gens ce mythe oublié. En ce qui concerne la dernière proposition de l'extrait cité, Linforth croit que « le prophète de Bacchos » est, dans le cas présent, Rhésos. D'autres voient là une allusion à Orphée.⁶⁵

⁶² Burkert (1992) p.20.

⁶³ Je tiens à noter que les spécialistes ne s'entendent pas tous sur cette interprétation même si elle semble la plus plausible. I.e. Lobeck (in *Aglaophamus*, I 239) attribue l'allusion aux mystères en général.

⁶⁴ Athènes était intimement reliée à Éleusis en ce qui concerne ces mystères. Par exemple, le 13 du mois de boèdromion (sept-oct), l'on transférait des objets sacrés d'Éleusis à l'Éleusinion d'Athènes. Ensuite, à la grande procession, l'on renvoyait ces objets sacrés à Éleusis par la voie sacrée en compagnie, entre autres, des nouveaux initiés.

⁶⁵ Pour les différentes interprétations et les sources: cf. Linforth (1973) pp.64-66.

Mais l'important, pour notre sujet, consistait avant tout à démontrer que la figure d'Orphée n'était pas associée à un culte en particulier et que, d'une manière plus générale, on l'associait à un instaurateur de mystères.⁶⁶ Ce seul fait pourrait nous permettre de croire que des individus se sont réclamés des enseignements d'Orphée tout en s'adonnant à différents mystères.⁶⁷ En ce sens, cela serait suffisant pour relier la figure d'Orphée aux fameuses lamelles d'or dont nous savons maintenant qu'elles appartiennent aux cultes à mystères et plus particulièrement à certains cultes bachiques. De plus, nous ne devrions pas être surpris de la relation d'Orphée aux mystères, puisque nous avons déjà mentionné qu'il était associé à cette ancienne génération de poètes qui possédaient des connaissances spéciales sur l'origine de diverses choses. Peut-être lui attribuait-on la connaissance de la signification profonde de certains rituels dont la signification échappait à certains, ou encore, voulait-on relier, d'une manière spécifique, des rituels dont la signification n'avait pas, à prime abord, de connivences avec l'Orphisme. Après tout, on ne peut écarter que des *hiéroï logoi* aient été écrits pour donner un sens particulier à des mystères et que ces écrits aient été mis sous le nom d'Orphée. Mais la conclusion qui s'impose, ici, est que l'Orphisme ne peut être considéré comme une religion homogène. On le voit très bien par l'extrait que nous venons de citer, son nom était associé à divers mystères. Nous pourrions toujours soutenir que le nom d'Orphée était relié à ce conglomérat de dieux chthoniens propres aux mystères et que, dans cette perspective, ces différents dieux étaient reliés d'une certaine façon. Mais, nous avons suffisamment démontré l'apport, au corpus orphique, de différents personnages qui n'avaient

⁶⁶ Aristophane lui attribue également cette qualité d'instaurateur de mystères dans les *Grenouilles* 1032. Dans le passage tant commenté de la *République* 364sq. nous y apprenons que « les prêtres mendiants » produisaient une foule de livres (*biblion omadon*) de Musée et d'Orphée descendant des Muses et qu'ils réglèrent leurs sacrifices à partir de ces livres voulant ainsi persuader des particuliers et des cités entières que l'on pouvait influencer les dieux afin d'être absous de ces péchés.

⁶⁷ Nous ne devons pas croire pour autant que le fait d'associer Orphée à un instaurateur de mystères, comme ceux d'Éleusis, faisait ainsi de tous les initiés des « Orphiques », ceux-ci pouvaient bien se réclamer uniquement des mystères d'Éleusis, point à la ligne.

certainement pas tous la même conception de ce que devait être l'Orphisme. Il me semble que le mieux est d'abandonner cette propension qu'ont certains spécialistes à faire de l'Orphisme une théorie unique et homogène ou du moins d'être conscient que de telles élaborations ne peuvent être que des reconstructions. Certes, dans l'esprit d'un individu en particulier, comme celui de Platon par exemple, le mouvement devait certainement revêtir certaines caractéristiques particulières, et c'est ce que nous tenterons de définir dans la deuxième partie de ce travail, mais au point de vue des critères externes le mouvement a revêtu, très tôt, un caractère hétéroclite. S'il y a eu des communautés orphiques, elles furent spécifiques à un endroit donné et à une période donnée et il est impossible pour nous d'en savoir très long sur les préceptes et pratiques qu'entretenaient les adhérents dans une perspective aussi restreinte.

Le culte de Dionysos

Par ailleurs, nous avons entrevu que les mystères reliés à la figure de Dionysos furent, d'une certaine manière et à un certain moment de l'histoire, reliés à l'Orphisme, du moins, cela est évident lorsque l'on considère les témoignages des Néoplatoniciens. La question est de savoir à quel moment et de quelle façon cette fusion s'est effectuée et c'est là l'une des questions les plus controversées. Mais avant d'aborder le Dionysos orphique, nous devons mentionner que la figure de Dionysos résulte d'un fort syncrétisme, que les éléments qui ont servi à sa constitution sur le sol athénien sont hétéroclites et proviennent de différents milieux. Contrairement aux mystères éleusiniens, les mystères bachiques n'ont jamais eu d'unité conceptuelle et se sont développés à

plusieurs endroits simultanément.⁶⁸ Contrairement au Dionysos orphique, le Dionysos « traditionnel » était né de l'union de Sémélé, une mortelle, et de Zeus s'étant préalablement métamorphosé en mortel pour ne pas terroriser la concubine. Toutefois, la jalouse Héra, déguisée en vieille femme, persuada Sémélé de demander à son amant de se présenter tel qu'il était dans toute sa gloire. Zeus céda malgré lui à la demande, devinant que son apparition sur son char céleste, au milieu de foudres et d'éclairs, serait insupportable à une mortelle. C'est ce qui arriva, Sémélé fut réduite en cendres mais Zeus parvint à sauver le fœtus de Dionysos qu'il mit à l'intérieur de sa cuisse afin d'achever sa maturation. Vraisemblablement, cette dernière partie de l'histoire visait à établir une consubstantialité entre le père et le fils, lui attribuant ainsi le statut de dieu immortel, puisque habituellement, l'union d'un dieu et d'une mortelle ne conférait pas l'immortalité au demi-dieu.⁶⁹ Dionysos, semble-t-il, serait par la suite descendu dans l'Hadès pour conférer l'immortalité à sa mère. Aristophane dans *Les Grenouilles* le fait également descendre en enfer pour d'autres raisons. Notons que si la version orphique de la naissance de Dionysos diffère, c'est qu'il était impossible d'attribuer à une mortelle la naissance de Dionysos si l'épisode de l'anthropogonie lui était associé. En d'autres termes, il aurait été contradictoire de faire naître le genre mortel de Dionysos lui-même issu d'une mortelle.⁷⁰

D'autre part, toujours selon l'avis de Jeanmaire, il semble que la figure de Dionysos s'est graduellement implantée sur le territoire grec à l'orée de l'époque classique. La raison en est que l'on ne retrouve guère la mention de Dionysos dans les écrits homériques. Les trois mentions de

⁶⁸ Graf, Fritz. (1991) p.97.

⁶⁹ Jeanmaire, H. (1951) p.337.

⁷⁰ Jeanmaire nous fait remarquer que la prêtraille de Delphes s'en souciait guère puisque « le Dionysos inhumé dans le temple était, comme faisait foi l'inscription du tombeau, le fils de Sémélé. Mais c'était aussi le Dionysos démembré par les Titans ». Jeanmaire (1951) p.408.

son nom, que l'on retrouve dans ces textes, sont considérées aujourd'hui comme des ajouts tardifs (le milieu du VII^e siècle pour la datation la plus reculée).⁷¹ De plus, aucune colonie grecque, lors de la grande colonisation, ne s'est placée sous la protection de ce dieu. Le lecteur pourra rétorquer, avec raison, que ce dieu ne pouvait être un garant de l'ordre social. Par ailleurs, il semble que le dieu en question ne fut pas reçu d'emblée à titre de dieu du vin sur le sol grec.⁷² L'une des raisons évoquées est le manque de correspondance, en Attique, entre les dates où l'on célèbre le dieu et les principales étapes de la vigne. En outre, il n'y a pas de fête de Dionysos au moment de la vendange. Toutefois, dans *Les travaux et les jours*, Hésiode affirme que le vin qui sort du pressoir est le don de Dionysos. Quoique la datation de ce poème soit problématique, Jeanmaire croit que l'association de Dionysos à la vigne en Attique ne peut guère remonter avant le VII^e siècle. Une chose est certaine, c'est qu'au VI^e siècle, Dionysos comptait au nombre des divinités reconnues et recevait des hommages dans plusieurs villes, notamment en Attique, et cela devient encore plus évident sous le règne de Pisistrate qui instaura les grandes fêtes que l'on connaît en l'honneur de Dionysos. Ainsi, Dionysos est arrivé sous d'autres traits en Attique, vraisemblablement à l'orée de l'époque classique, et fut par la suite associé à la vigne qui n'était associée à aucune divinité.

⁷¹ Cf. Jeanmaire (1951) p.67-73.

Un Dionysos hétéroclite

Outre cette dimension agraire, Jeanmaire, ainsi que d'autres spécialistes, associent Dionysos à des éléments que l'on rattache à des cultes entourant l'arbre sacré. Nous savons que des rites, dont l'arbre était l'objet, tenaient une place considérable dans des cultes de la Crète minoenne. Des vestiges de ces rites pourraient être identifiés à la coutume consistant à agiter bien haut des thyrses lors des processions et des danses bachiques. Démosthène décrivait également une petite congrégation de Sabazios, dont le culte était analogue à celui de Dionysos, où les fidèles se paraient de fenouils et de branches de peuplier blanc.⁷³ Nous pourrions également entrevoir certaines pratiques de chasseurs par l'entremise de ces processions nocturnes bruyantes. Un dieu du nom de Zagreus, qui signifie le grand chasseur, est déjà évoqué au VI^e siècle av. J.-C. dans le poème *l'Alcméonide* et Euripide, dans les *Crétois*, croyait qu'il avait existé au temps de Minos.⁷⁴ Une chose est certaine, c'est que dans les *Bacchantes* d'Euripide les ménades ont résolument de nombreux caractères de chasseurs.⁷⁵ Les rituels du *sparagmos* et d'*ômophagie* (le dépècement d'un animal vivant et sa dégustation crue) pourraient bien provenir d'un fond comme celui-là. De plus, des épisodes de démembrement et de résurrection étaient aussi associés à des divinités agraires égyptiennes et l'on sait que des prêtres égyptiens ont apporté leurs cultes en Grèce dès l'époque classique.

⁷² « Les récits légendaires relatifs aux origines du culte de Dionysos ne renferment pas dans leurs formes les plus anciennes d'allusion à l'introduction ou à l'invention du vin à l'exception du Dionysos d'Icaria, un des principaux centres du vignoble de l'Attique. » cf. Jeanmaire (1951) pp.23-24.

⁷³ Jeanmaire (1951) pp.12-19.

⁷⁴ Frag. 472 des *Crétois*. Des témoignages tardifs laissent entendre que Zagreus était le fils de Perséphone et que cette dernière éprouva un certain deuil. Des auteurs, retrouvant cette divinité mentionnée dans des textes anciens ont avancé que Zagreus fut assimilé au Dionysos orphique et que c'est par ce biais qu'il nous est possible d'expliquer l'allusion au deuil de Perséphone dans le fr. 133 de Pindare et dans certaines lamelles d'or. Cette question est très controversée. Cf. Ducharme (1970) pp.32-34. Pour d'autres allusions anciennes à cette divinité, cf. Eschyle: Frag. 5 des *Égyptiens* et le Frag. 228 de *Sisyphe* où il est représenté comme le fils d'Hadès.

Par ailleurs, les rituels entourant les enfants-dieu et les rites de passage sont tout aussi instructifs pour démontrer le développement de notre divinité. Pour ce faire, nous devons au préalable expliquer quelques traits de l'une des fêtes mises sous le patronage de Dionysos, soit les Anthestéries. C'était une fête du printemps d'une durée de trois jours où l'on désacralisait le vin de la récolte de l'automne précédent. La désacralisation consistait, en partie, à offrir une libation à différentes divinités. Cette désacralisation faisait place à des concours de buveurs. C'était le moment où arrivait Dionysos par la voie des mers.⁷⁶ Mais l'on croyait également que c'était le moment où une brèche était ouverte entre le monde des morts, porteur d'une énergie vitale, et le monde du vivant s'appêtant à recevoir cette énergie. Les gens étaient conscients que c'étaient là des jours où il y avait une certaine menace d'impureté qui provenait des morts et de leurs influences maléfiques. Les gens prenaient donc certaines précautions. Ce séjour, où le surnaturel côtoyait le vivant, a donné cours à cette idée de souillure et d'un besoin de purification. Pour Jeanmaire, c'est encore là un exemple de fusion d'une vieille coutume (celle où l'on fêtait les morts) à la personne de Dionysos.⁷⁷

C'est en des jours similaires à ceux des Anthestéries, où le monde terrestre communique avec le monde souterrain, que des femmes ont cru propice de s'approprier un bébé-dieu qui venait de naître. Durant la nuit, on feignait plus ou moins de rechercher l'enfant, puis lorsque l'on croyait être sur le point de le saisir, il s'échappait pour aller se réfugier chez les Nymphes, les Muses ou

⁷⁵ Jeanmaire (1951) p.272.

⁷⁶ Des vases à figures noires représentent cette arrivée de Dionysos et un poème d'Hermippos datant du V^e siècle av. J.-C. évoque l'arrivée de la divinité par la mer au même moment où il apporte ses bienfaits. cf. Jeanmaire (1951) p.49.

⁷⁷ Jeanmaire (1951) p.56.

les Néréïdes. Ces femmes occupaient ensuite le reste de leur soirée par un repas, des devinettes et des plaisanteries. Ces soirées, les *pannychies*, de l'aveu de Jeanmaire, faisaient partie de fêtes antérieures à Dionysos, mais sont devenues propres à son culte. À cet égard, Plutarque nous révèle l'usage des *Agrionies* béotiennes où, de la même façon, les femmes recherchaient le jeune Dionysos pour une partie de la nuit.⁷⁸ D'autres pratiques culturelles, concomitantes ou distinctes des *pannychies*, nous permettent de voir cet accaparement, par la personne de notre divinité, de cultes qui lui étaient fort probablement distincts à l'origine. C'est le cas des rites de passage d'adolescents qui devaient prendre une certaine autonomie vis-à-vis de leurs parents naturels. Dans ces coutumes prenaient place des courses, des poursuites, des bains rituels et même des plongées à la mer; il y avait aussi certains personnages masqués qui exécutaient les poursuites. Ces rituels, semble-t-il, étaient largement répandus et ne pouvaient appartenir spécialement au culte de Dionysos. Toutefois, on lui a rattaché ces pratiques puisque des histoires similaires avaient été annexées à la divinité: c'est-à-dire que Dionysos aussi avait subi des aventures de poursuite. Cette historiette est déjà présente dans les vers apocryphes du chant VI de l'*Iliade* en la personne de Lycurgue. Son nom, dont l'étymologie évoque l'homme-loup, était une figure de prédilection pour effrayer les enfants. D'ailleurs, à un certain moment, on en a fait l'ennemi par excellence de Dionysos. C'est là un indice que le processus, qui consiste à trouver un mythe explicatif à caractère dionysiaque à des pratiques rituelles traditionnelles, était déjà à l'oeuvre au milieu du VII^e siècle avant J.-C. C'est ainsi que notre divinité s'est peu à peu enrichie d'une extension de sens qui allait lui conférer un intérêt non négligeable.

⁷⁸ Op. cit. pp.73-78.

L'union de l'Orphisme et des cultes bachiques

Tout en démontrant comment la figure de Dionysos a pu puiser à diverses sources, lors de l'élaboration de sa légende, mon but était également de faire ressortir quelques éléments qui auraient pu être repris dans la confection du Dionysos orphique. Bref, rappelons que les matériaux, pour l'élaboration d'une telle confection, étaient déjà présents à l'époque classique. C'est, je crois, en grande partie, ce qui fait penser à Jeanmaire que le Dionysos orphique remonte aux plus anciens écrits orphiques. D'autre part, si l'Orphisme et les cultes bachiques furent associés très tôt, c'est probablement parce que la littérature orphique s'est développée dans un milieu où la figure de Dionysos avait déjà trouvé un bon accueil. Nous pouvons penser, ici, à l'Attique de Pisistrate où Dionysos était l'objet de faveurs spéciales de la part du régime, où la religion éleusinienne reflorissait et où des personnages suspects passaient pour avoir émis des écrits orphiques. Bref, la situation recommandait, selon Jeanmaire, une combinaison qui rattachait Dionysos aux déesses des mystères et de l'au-delà funéraire.⁷⁹ Nous pourrions encore appliquer la même argumentation que nous avons évoquée lors de notre explication du passage d'Euripide concernant les mystères d'Éleusis, d'autant plus que la figure de Dionysos connaissait, semble-t-il, un développement considérable. Rien n'empêchait alors d'évoquer le théologien par excellence, j'entends évidemment Orphée, pour expliquer ce que l'on voulait bien expliquer en modifiant, ou en modelant, quelques histoires que l'on reliait à cette divinité.

Par ailleurs, remarquons que le Dionysos traditionnel, bien qu'il ait bénéficié de toutes sortes d'apports accolés à un amalgame de pratiques cultuelles, ne bénéficiait pas d'une dimension

⁷⁹ Op. cit. p.402.

proprement théologique qui lui aurait conféré un rôle important du point de vue cosmogonique et anthropogonique. Évidemment, c'est cette lacune que le Dionysos orphique viendra combler à un certain moment de l'histoire. Pour Jeanmaire, même si les conséquences de cet ajout n'apparaissent que dans les temps helléniques, il n'y a pas de raisons de mettre en doute que l'intégration de Dionysos, avec ses dimensions anthropogoniques et cosmogoniques, dans le système de la théogonie orphique, remonte aux plus anciens des écrits orphiques. Si ces conséquences ne sont pas apparues immédiatement, c'est, de son avis, que les pratiquants du culte de Dionysos étaient avant tout préoccupés de soulager des états nerveux et cherchaient l'exaltation du culte.⁸⁰ Ainsi, tant que le courant, qui portait les individus à s'adonner à la frénésie bachique, conserva sa pleine vigueur, il y a apparence que les facteurs d'ordre sentimental eurent plus d'importance que les mobiles d'ordre intellectuel.⁸¹

Nous savons déjà que la naissance de Dionysos n'était pas la même selon le mythe traditionnel ou celui des Orphiques. Dans cette dernière version, certaines contraintes s'exerçaient du fait, semble-t-il, que Dionysos ne pouvait naître d'une mortelle, puisque c'est de lui-même que le genre humain devait naître.⁸² Nous avons vu que la génération, à partir d'un premier dieu, posait certaines difficultés et que l'on devait, dans cette éventualité, admettre un principe de parthénogenèse. Mais une autre difficulté survient lorsque cette génération se poursuit sans que l'on ait admis un principe pouvant engendrer, extérieur aux dieux, comme les humains par exemple. À ce moment, l'on doit admettre l'inceste. C'est ce que la version Orphique a admis à un certain moment de l'histoire.

⁸⁰ En effet, certains participants des danses bachiques croyaient qu'ils étaient possédés par des esprits malfaisants et que c'était là une occasion de se libérer de ses états déplaisants par l'union avec la divinité qui libère. La dimension cathartique de ces cultes n'était pas négligeable et Platon dans les *Lois* avait fait une place spécifique à cette activité. Cf. Boyancé (1937) sur la question de la catharsis et des incantations.

⁸¹ Jeanmaire (1951) p.401.

⁸² Nous ne nous occupons pas, ici, de la question de l'ancienneté de la version orphique, nous ne faisons que reconstruire l'histoire. Nous nous occuperons des difficultés de datation subséquemment.

Dans cette version, semble-t-il, Zeus éprouve le désir de s'unir à sa mère, celle-ci, pour lui échapper, se transforme en serpent, mais Zeus la repère et prend également cet aspect pour s'unir à elle. De cette union naît Korè-Perséphone à laquelle Zeus s'unira encore une fois pour engendrer Dionysos.⁸³ Il se peut que ce symbolisme, relié aux serpents, fut commandé par un schématisme rituel. Le serpent était probablement un symbole de fertilité et devait être associé aux divinités agraires. Déjà, Démosthène, au IV^e siècle av. J.-C., nous rapporte la manipulation de serpents dans une congrégation de Sabazios. Ce serait également à ces congrégations qu'aurait appartenu la coutume du « dieu dans le giron » qui consistait à établir un contact entre l'adepte et le dieu.⁸⁴ Ce moment de l'initiation passait, semble-t-il, pour commémoratif de l'union de Zeus et de Korè. Jeanmaire ajoute que ce qui est certain, c'est qu'il y avait une anecdote, du vivant d'Alexandre, visant à accréditer la paternité de Zeus Ammon revendiquée par le conquérant, selon laquelle Philippe aurait surpris, peu avant la naissance d'Alexandre, la reine enlacée d'un serpent durant son sommeil.⁸⁵ Je rapporte ici l'étonnante conclusion de Jeanmaire: « On se soustrait difficilement à l'idée que ceux qui mirent en circulation cette fable avaient aussi l'arrière-pensée de justifier, par analogie, l'assimilation de Dionysos et d'Alexandre. On en conclura que la version orphique de la naissance du premier leur était connue ».⁸⁶

⁸³ Certains spécialistes aiment à penser que c'est à ces « bizarreries » que se réfère Euthyphron, dans le dialogue platonicien du même nom, lorsqu'il laisse entendre à Socrate qu'il connaît des mythes qui le laisseraient frappé de stupeur s'il les lui révélait. Du moins, des apologistes chrétiens du début de notre ère, comme Athénagore au II^e siècle par exemple, aimèrent bien dénoncer ces extravagances de l'Orphisme. Cf. Dorion (1997) pp.179-185, où la position de ceux qui veulent voir en Euthyphron un représentant de l'Orphisme est discutée.

⁸⁴ Cf. Jeanmaire (1951) pp.403-404.

⁸⁵ L'on me pardonnera de ne pas être très explicite en ce qui concerne les sources, mais c'est ici une carence du texte même auquel je me rapporte. Je ne pouvais toutefois passer sous silence cette argumentation puisqu'elle fait remonter l'épisode du mythe de Dionysos au III^e siècle. Cf. Jeanmaire (1951) p.404.

⁸⁶ Op. cit.

Le mythe du démembrement et l'hypothèse de Nilsson

Nous avons également mentionné, en passant, que des mythes de démembrements étaient associés à des divinités agraires égyptiennes et il se peut que la mythologie orphique ait puisé dans ces derniers. Mais il existait également d'autres mythes expliquant la naissance des hommes qui ont pu servir de canevas dans l'élaboration de l'épisode anthropogonique de la mythologie orphique. Pour ne prendre qu'un exemple, dans la version babylonienne de la création, qui remonte aussi loin que le II^e millénaire av. J.-C., l'homme avait été créé par le sang du dieu criminel Kingou, châtié par Mardouk.⁸⁷ Bref, les matériaux étaient déjà présents pour construire le mythe qui nous intéresse.

Toutefois, il y a un élément, propre à certaines pratiques bachiques, qui pose problème pour la relation de la mythologie orphique avec ces cultes. Dans plusieurs d'entre eux, il y avait des rites qui consistaient à dépecer un animal vivant (le *sparagmos*) et à déguster ses chairs crues (l'*ômophagie*). Peut-être feignait-on la folie, la possession divine, pour expliquer ces actes qui évoquaient peut-être l'union mystique et corporelle du célébrant avec la divinité dont l'animal sacrifié aurait été l'incarnation. Il n'est pas impossible que l'on ait fait le rapprochement entre le traitement infligé par les Titans à Dionysos et le rite barbare du *sparagmos*. Mais à ce moment, n'y aurait-il pas eu une incohérence évidente?

En effet, si le crime des Titans pèse sur toute l'humanité et que la vie doit être vécue de façon à ce que cette ancienne faute nous soit pardonnée; si l'on se fie aux préceptes que nous avons

⁸⁷ Jeanmaire (1951) p.406.

évoqués antérieurement, ne doit-on pas conclure que les Orphiques, fidèles aux enseignements qui pouvaient correspondre à la personnalité d'Orphée, ont dû nécessairement condamner de telles pratiques qui avaient cours dans certains cultes bachiques? C'est sur cette incompatibilité que table l'argumentation fort connue de M. Nilsson et qui nous permet d'entrevoir comment a pu s'exercer l'union entre les cultes bachiques et l'Orphisme. Nous savons qu'Orphée fut, à un moment de l'histoire, relié à ces cultes. Toutefois, le passage des *Bassarides* d'Eschyle, sur lequel nous nous sommes arrêtés dans les pages précédentes (p.12), et certains traits de la personnalité pacifique d'Orphée, nous permettent de penser que ce dernier ne fut pas, à l'origine, un prophète enthousiaste du culte bachique. Nilsson voit dans cet épisode l'écho d'une résistance envers le mouvement orphique de la part des milieux dionysiaques, non pas pour une question de principe ou pour une hostilité directe, mais simplement parce que des auteurs d'écrits orphiques ont dû condamner certains excès du Dionysisme et, en particulier, les cultes renfermant l'*ômophagie* et le *sparagmos*.

De plus, Nilsson, pour étayer cette hypothèse d'une réprobation orphique envers certains aspects du culte dionysiaque, s'appuie sur une hydrie athénienne du IV^e siècle av. J.-C.⁸⁸ Nous pouvons observer, sur cet artefact, un personnage barbu vêtu d'une longue robe ornée, semble-t-il, de bandes de feuillages de lierre et de vigne, le désignant probablement comme un Thrace, dévorant le cadavre d'un enfant. À la gauche de ce personnage, nous pouvons identifier un Dionysos barbu reconnaissable par ses longs cheveux ondulés surmontés d'une couronne de vigne et du fait qu'il porte un thyrses à la main droite. Selon cette interprétation, reprise par Guthrie, le personnage démontre sa réprobation en raison de son expression et du geste qu'il effectue de sa main gauche.

À la droite du personnage central, un personnage vêtu comme celui du centre s'enfuit horrifié ou indigné. Bref, ce sont là les quelques hypothèses que nous possédons sur la façon dont l'imbrication de l'Orphisme a pu se faire avec le Dionysisme. L'explication de l'évolution de la figure de Dionysos et l'énumération des différents matériaux, qui ont pu servir à sa confection, nous ont permis d'entrevoir que l'intégration d'un Dionysos orphique dans une théogonie déjà existante n'était pas une chose impossible à faire pour l'époque. Pourtant, outre cet artefact, nous aimerions bien retrouver des documents ou des témoignages anciens sur ce Dionysos orphique. Nous serions à même de juger de l'importance de la dimension éthique que les Orphiques pouvaient faire ressortir de l'épisode du démembrement de Dionysos où l'humain aurait hérité de sa nature duale. C'est là, en effet, ce que les commentateurs (et les nombreuses notes en bas de pages des dialogues platoniciens) aiment à rappeler lorsqu'ils croient déceler une influence orphique sur la pensée de Platon.

L'héritage de notre nature duale

Bien que cet épisode soit relaté dans les *Rhapsodies*, les difficultés surgissent lorsque nous voulons relier l'épisode du démembrement à la naissance des hommes et à leur héritage de leur nature double, d'une part « passionnelle » et d'autre part « divine », sur la foi de témoignages antérieurs à ceux des Néoplatoniciens. La principale cause de cette difficulté provient du fait que notre documentation la plus ancienne, portant sur le mythe du démembrement, ne remonte qu'au III^e siècle av J.-C. Cette documentation se résume à trois fragments. Philodème nous cite un

⁸⁸ On trouvera une illustration de cet artefact à la page 149 du livre de Guthrie (1956). De plus, ce dernier adopte la

poème d'Euphorion, datant de cette période, tout comme une scholie de Lycophron. De plus, ce scholiaste nous rapporte que la même information se trouvait dans un poème de Callimaque. D'ailleurs, nous possédons, préservé dans *l'Etymologicum Magnum*, un fragment du poème de Callimaque.⁸⁹ Ces trois fragments nous apprennent que les Titans ont déchiqueté Dionysos en morceaux, qu'ils ont jeté les parties dans un chaudron, qu'ils les ont fait bouillir et, qu'ensuite, Apollon les a recueillis pour les préserver à Delphes. C'est là très peu d'informations. En effet, il n'y est pas explicitement dit que les Titans goûtèrent les chairs, qu'ils furent punis et que de cette punition naquirent les hommes avec leur constitution double. De plus, l'on retrouve de nombreuses variations dans l'explication de cet épisode chez différents auteurs du début de notre ère, ce qui fait croire à Linforth que ce ne fut probablement pas un épisode central des écrits orphiques, contrairement à ce que d'autres auteurs croient dont, notamment, Jeanmaire et Nilsson.

D'autre part, l'idée selon laquelle l'être humain, et en général ce qu'il y a de mauvais en lui, proviendrait des Titans remonte très loin dans l'antiquité et a revêtu plusieurs formes qui ne sont pas spécifiquement orphiques. Cette idée est déjà présente dans *L'hymne homérique à Apollon*⁹⁰ où Héra, défiant Zeus, fait appel à ses grands ennemis, les Titans de la génération précédente, de qui sont nés les hommes et les dieux.⁹¹ Par ailleurs, rappelons que l'histoire relatant la terrible guerre menée par les Titans contre les dieux, qu'ils perdirent et à la suite de laquelle ils furent renvoyés dans le Tartare afin de subir d'interminables supplices, était déjà racontée par Hésiode

même interprétation que Nilsson, cf. p.148.

⁸⁹ Le texte grec de ces trois fragments est retranscrit dans Linforth (1973) pp.309-310.

⁹⁰ Quoique la date de composition de cet hymne soit sujet à discussion, on s'entend généralement pour le dater de la fin du VII^e ou du début du VI^e s. av. J.-C. Cf. Richardson (1974) p.3.

⁹¹ Cf. Linforth (1973) p.331. Toutefois, nous devons savoir que cette version fait probablement allusion au mythe des trois races d'hommes où l'une de ces races était déjà considérée comme immortelle.

dans sa *Théogonie*.⁹² Les Grecs pouvaient donc parler de ce qu'il y a de mauvais en l'homme par analogie à cette histoire racontée par Hésiode, tout comme nous affirmons que des individus « ont le diable au corps » sans pour autant concevoir que nous provenons de Satan. En ce sens, Platon se sert des Titans pour démontrer comment des hommes sans lois adoptent, « par imitation », un comportement tout aussi répréhensible que ces derniers, et cela, sans éprouver la nécessité de faire allusion à une anthropogonie orphique (cf. *Lois* III, 701 b-c).

Un témoignage de Plutarque pouvant remonter à l'époque classique

Vers la fin de son premier essai *Sur la dégustation des chairs*, Plutarque mentionne qu'il avait commenté la condamnation d'un Athénien, par ses compères, pour avoir pelé un bélier vivant lors d'un sacrifice, et cela, dans le cadre d'une discussion portant sur un texte de Xénocrate deux jours auparavant. À ce moment, il mentionna que la torture des animaux n'était pourtant pas plus terrible que de les abattre selon les règles du sacrifice. Il affirme qu'il avait parlé ouvertement pour l'occasion, de manière abordable pour le sens commun, mais que le vrai fondement au fait qu'il est mal de manger de la chair est relié à la nature d'un mystère, connue que de quelques-uns et difficile, pour la plupart, à accepter. Malgré le fait qu'il hésite à aborder le sujet, c'est ce qu'il fait dans les douze dernières lignes de son essai (*De esu carn.* I, 996b-c).

Le passage de Plutarque nous apprend « qu'Empédocle parlait allégoriquement des âmes », dans des vers que nous avons probablement perdus à moins que ce ne soient ceux correspondant à DK

⁹² cf. Hésiode, *Théogonie*, 617-626, 716-735, 813 sq., 851.

31 B 115, « pour dire qu'elles sont enchaînées à des corps morts en châtiment pour meurtre, pour consommation de chair et pour cannibalisme ». Et Plutarque ajoute « qu'il y a des raisons de croire que cette doctrine est plus ancienne », ce qui fait probablement allusion aux doctrines orphiques,⁹³

« car les mythes que l'on raconte sur Dionysos qui fut déchiqueté et sur l'audace des Titans qui s'attaquèrent à lui, sur leur punition, c'est-à-dire sur leur foudroiement après qu'ils eurent dévoré celui dont ils avaient goûté le sang, tout cela est un mythe qui, en son sens caché, évoque la réincarnation. Car ce qu'il y a en nous d'irrationnel, de désordonné, de violent, **ce qui n'est pas divin**, les anciens l'ont appelé « Titans », et cela parce que c'est ce qui a été puni et ce qui a reçu un châtiment... »

Bien que ce passage puisse faire place à des interprétations divergentes et qu'il est très risqué d'en faire une pierre angulaire pour démontrer l'ancienneté du mythe du démembrement (puisque Plutarque vécut au premier siècle après J.-C. et, quoiqu'il ait été un historien préoccupé d'objectivité, il n'en demeure pas moins qu'il put subir, à son insu, certaines distorsions historiques) il me semble que nous pouvons tirer trois choses du témoignage de Plutarque. Tout d'abord, selon son aveu, il semble qu'Empédocle a entretenu une conception de l'immortalité de l'âme se rattachant au mythe du démembrement, ou du moins, une conception où l'âme serait prisonnière du corps en guise de punition. Ensuite, il semble que ces croyances peuvent être reliées au fameux « *sôma sêma* » évoqué par Platon dans le *Cratyle* 400 b-c puisque l'âme est enchaînée à des corps morts en guise de châtiment pour meurtre.⁹⁴ Mentionnons qu'Empédocle était, avec Pythagore, l'un de ces rares personnages de l'antiquité qui entretenait une conception de l'immortalité de l'âme et qu'il n'est pas impossible qu'il se soit inspiré, en partie, d'écrits orphiques.

⁹³ C'est l'avis de Brisson. (1995) p.496 note 68. La traduction du texte de Plutarque est de cet auteur.

⁹⁴ Nous traiterons de ce passage subséquemment. Mentionnons pour l'instant que *sôma sêma* est un jeu de mots signifiant approximativement « le corps est le tombeau de l'âme ».

D'autre part, Plutarque nous annonce que, selon lui, ces croyances sont encore plus anciennes (vraisemblablement orphiques), et que l'épisode que nous avons décrit ci-dessus est un mythe qui évoque par énigme la réincarnation. Finalement, il nous apprend que « les anciens » (sans faire allusion à un auteur précis) ont nommé « titans » ce qu'il y a en nous d'irrationnel, de désordonné, de violent, etc., parce que c'est précisément la partie, en nous, qui a été punie. C'est donc la partie en nous **qui n'est pas divine** qui fut punie. Il semble que Plutarque fait, ici, allusion à la nature duale de l'être humain bien qu'implicitement.⁹⁵ De plus, si sa façon de procéder est curieuse, rappelons-nous que Plutarque hésite longuement avant d'écrire ces quelques lignes. Peut-être avait-il l'intention de préserver certains « interdits » associés aux mystères.

Un fragment de Pindare

L'un de nos derniers indices importants, nous permettant de soupçonner l'existence d'un Dionysos orphique ancien, est un fragment de Pindare que l'on retrouve dans le *Ménon* 81b-c, dans un passage qui introduit la doctrine de la réminiscence, tout juste après la mention de ces prêtres et prêtresses qui ont à coeur de rendre raison de leur ministère. Platon mentionne que ces derniers, et d'autres poètes divins, ont affirmé que « l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle s'échappe, ce qu'on appelle mourir, et tantôt reparaît, mais qu'elle ne périt jamais, et

⁹⁵ Nous pourrions en dire encore beaucoup de ce témoignage, mais je préfère renvoyer à Linforth (1973) pp.334-345 et à Brisson (1995) qui reprend à la lettre la même argumentation. L'un des objectifs de Linforth lors de son analyse du passage est de démontrer que cet extrait ne fait pas allusion à l'héritage de la nature duale de l'être humain et surtout à l'héritage de sa nature divine. Toutefois, lors de la traduction du texte grec, il passe sous silence le « ce qui n'est pas divin » qui se retrouve pourtant dans le texte grec, carence que ne commet pas Brisson. Mais, il me semble qu'une fois cela admis, l'on peut au moins soupçonner que Plutarque ait pu connaître l'épisode de l'héritage dual de l'être humain; ce qui devrait nous interdire de conclure à une négation certaine de cet épisode, dans la littérature orphique, comme le fait Linforth.

que, pour cette raison, il faut mener la vie la plus sainte possible ».⁹⁶ C'est alors qu'il cite le fragment qu'on associe à Pindare:

« car quand Perséphone a reçu des morts la rançon d'une ancienne peine (*poinan palaiou penthos*), elle renvoie leurs âmes vers le soleil d'en haut à la neuvième année. De ces âmes se forment les rois glorieux et les hommes puissants par la force et supérieurs par la sagesse, qui sont à jamais honorés par les hommes comme des héros sans tache ».⁹⁷

La signification générale du fragment est claire: Perséphone retourne les âmes de certains individus, après un certain laps de temps (à la neuvième année), au soleil du monde supérieur; ils renaissent dans ce que Pindare regarde comme une sphère plus élevée de la vie et sont ensuite reconnus comme des héros. La seule difficulté d'interprétation provient des mots que j'ai mis entre parenthèses. Comme Chambry l'a fait dans sa traduction, on a souvent utilisé *penthos* euphémistiquement pour « culpabilité », bien que de l'aveu d'un spécialiste comme Linforth, ce sens pour le mot soit sans rapport.⁹⁸ Il est préférable de rendre à ce mot sa signification première de « peine ». En ce sens, il semble que Perséphone accepte la récompense d'une peine, ou encore, la compensation pour une souffrance ancienne. Nous pourrions entrevoir que la récompense provient des misères que les morts ont subies, lors de leurs existences précédentes, et nous retrouverions ainsi une doctrine similaire à ce qu'Empédocle évoquait dans les fragments 115,133,146 de DK où il représente les réincarnations successives comme une punition pour avoir transgressé quelque chose qu'il ne définit jamais clairement.⁹⁹

⁹⁶ Trad. Chambry (1967) p.343.

⁹⁷ Op. cit. Voir aussi Linforth (1973) pp. 345-346, pour le texte grec. (Frag. 133. Bergk)

⁹⁸ Cf. Linforth (1973) p.347.

⁹⁹ Bien que Plutarque lui accole la croyance du mythe du démembrement, il se peut que ce soit là une initiative personnelle de sa part.

L'interprétation la plus reconnue de ce fragment nous provient de H.J. Rose.¹⁰⁰ Ce dernier propose que la peine n'est pas celle des hommes, ou de Perséphone et des hommes, comme la plupart des interprètes avant lui le croyaient, mais seulement la peine de Perséphone. Il rappelle alors l'histoire de Dionysos, fils de Perséphone, qui fut déchiqueté par les Titans et d'où le genre humain naquit. Il comprend que les hommes sont punis pour les actes de leurs ascendants et que Perséphone est satisfaite de la punition que certains hommes ont payée pour la peine qu'elle dut subir, il y a bien longtemps, en raison de la mort de son fils. Si l'interprétation de Rose est exacte, le mythe du démembrement, incorporant la naissance de l'homme et son héritage coupable en relation à une action terrible de la part des Titans envers Dionysos, a dû être fort connu de Pindare et de ses auditeurs puisque les vers en question ne sont qu'allusifs. Peut-être l'histoire était-elle racontée dans des vers précédant ces derniers, ou encore, était-ce là le sujet raconté lors de certains mystères qui devaient être gardés secrets? Ce qui est certain, c'est qu'il n'y a pas d'autres évidences anciennes concernant ce mythe et c'est là une donnée qui laisse Linforth dans le doute.¹⁰¹ Toutefois, il admet qu'il y a un haut degré de probabilité dans l'interprétation de Rose et que l'on doit reconnaître, au moins, comme une évidence plausible, l'histoire du démembrement incluant: le crime des Titans contre Dionysos, la manducation, la destruction des Titans par la foudre, la naissance des hommes et le corollaire de l'héritage d'une culpabilité et d'une punition.¹⁰²

¹⁰⁰ Cf. Rose (1936) pp.79-96.

¹⁰¹ Linforth souligne que l'héritage **du bien** et du mal ne se rencontre jamais dans la littérature orphique sauf chez Olympiodore. Il surpasse alors son scepticisme (dans le doute, abstiens toi) par la conclusion audacieuse que cet épisode n'a jamais fait partie des écrits orphiques et n'a jamais été attribué à une doctrine orphique. (1973) p.359. Il ajoute –conclusion discutable– qu'il n'est pas surprenant que la profonde doctrine du bien et du mal que l'on associe à l'Orphisme fut complètement omise par Platon (« was totally disregarded by Plato ». p.360).

¹⁰² Linforth (1973) pp.349-350. Personnellement, j'ai beaucoup de difficulté à concevoir que l'on puisse admettre l'épisode de la manducation sans pour autant admettre l'héritage d'une composante divine en l'homme. D'ailleurs, il me semble que Plutarque, avant Olympiodore, concevait cette relation. Je ne dis pas que cela devait nécessairement remonter à l'époque classique, mais il me semble qu'un sceptique comme Linforth n'avait pas à admettre la manducation s'il voulait défendre que le dualisme ne devait pas être présent à cette époque.

Par ailleurs, Linforth ajoute que l'interprétation de Rose, en soi, ne peut être suffisante pour prouver qu'il y avait un traitement orphique de ce mythe, mais que ce fait devient plus probable, si on associe l'interprétation du fragment au passage du *Cratyle* (400c) où l'on apprend, qu'en accord avec des croyances d'individus comme les Orphiques, l'âme est prisonnière du corps. Cette combinaison suggère que la culpabilité de l'âme, pour laquelle elle fut emprisonnée, est due au crime des Titans. De plus, toujours selon l'avis de Linforth, il serait surcritique de maintenir qu'on ne retrouvait pas ailleurs une histoire du mythe de Dionysos. En effet, juste avant le fragment de Pindare dans le *Ménon*, il est indiqué que des prêtres étaient avides de rendre raison de leur ministère. À ce moment, il n'est pas déraisonnable de croire que l'un de ces personnages a pu rédiger un mythe sous le nom d'Orphée traitant de l'épisode en question intégrant le démembrement, la naissance de l'homme et son héritage coupable. Linforth, dans le même ordre d'idées que Jeanmaire, pense que ces gens opéraient probablement à partir d'un rituel archaïque qui impliquait le démembrement d'un dieu désincarné et la dégustation des chairs et à l'étiologie de ce mythe, il ajouta probablement l'idée externe de la provenance humaine et de sa culpabilité.¹⁰³

Les lamelles d'or et l'eschatologie

C'est également, en grande partie, grâce à cette interprétation du fragment de Pindare que l'on relie les lamelles d'or à l'Orphisme. Il y a en effet, dans ces lamelles, une certaine proximité entre Perséphone et Dionysos qui, en outre, agissent en tant que dieux libérateurs.¹⁰⁴ Nous l'avons vu précédemment, il est plus facile d'admettre cette proximité avec Perséphone, par la version que

¹⁰³ Linforth (1973) p.353-355.

l'on associe à l'Orphisme, que par la version traditionnelle où Dionysos serait né de la mortelle Sémélé. Mais nous n'avons, encore une fois, aucune preuve directe que ces lamelles à caractère eschatologique proviennent de textes orphiques, même si bon nombre de spécialistes admettent cette hypothèse. Ce qui est certain, c'est que Guthrie l'admet sans hésitation. Il ne livre pas directement ses raisons, mais il est à noter qu'il déduit, du fait qu'Orphée ait séjourné dans l'Hadès, que ce dernier dut posséder les secrets de ce lieu et

« qu'il pouvait ainsi révéler à ses adeptes quel serait le sort de leur âme et comment ils devaient se conduire. [...] S'il s'était montré capable de toucher les divinités infernales, on pouvait espérer qu'il intercéderait encore en faveur de ses disciples, s'ils menaient une vie pure que recommandaient ses préceptes; c'était là le point important; la raison qui l'avait tout d'abord mené aux enfers devenait secondaire. »¹⁰⁵

De plus, il n'hésite pas à relier ces lamelles à une eschatologie orphique qu'il décèle dans quelques passages de dialogues platoniciens. Selon Guthrie, si nous ne possédons pas le nom d'Orphée dans les documents épigraphiques ou encore sur les lamelles d'or, c'est probablement parce que ce dernier était considéré comme un prophète qui préconisa certaines règles de vie qui furent mises en relation avec des cultes de divinités. Ainsi, il n'est pas surprenant de rencontrer la mention des dieux, sur ces documents, sans pour autant y retrouver la mention d'Orphée. Par analogie, nous avons plus de chance de rencontrer la mention de « Yahvé » sur la tombe d'un adorateur de l'Ancien Testament que le nom du prophète Moïse.¹⁰⁶ Toutefois, trois plaquettes d'os datant du V^e siècle av. J.-C., trouvées récemment à Olbia, pourraient bien palier cette carence puisque, selon l'interprétation de West, nous pouvons y déceler à la fois le nom d'Orphée et celui de Dionysos en

¹⁰⁴ Cf. Brunschwig (1963) pp.171-190, et supra note 179.

¹⁰⁵ Guthrie (1956) p.40.

¹⁰⁶ Guthrie (1956) p.19.

plus des mots *Bios-Thanathos-Bios* (vie-mort-vie), ce qui conférerait un certain caractère eschatologique au culte bachique de cette région.¹⁰⁷

D'autre part, nous savons maintenant, grâce à une découverte archéologique de premier ordre effectuée en 1985 à Pélinna, que les lamelles d'or étaient associées à des cultes appartenant à Dionysos. De plus, certaines de ces lamelles datent du IV^e siècle av. J.-C., mais ce qui est encore plus intéressant, c'est qu'elles semblent toutes puiser à une source commune.¹⁰⁸ En effet, elles reproduisent des vers similaires mais avec de légères variations. De plus, il est possible d'y déceler une quantité d'erreurs de la part des scribes, ce qui laisse croire qu'ils ont fait des erreurs de transcription, ou qu'ils retranscrivaient les textes de mémoire.¹⁰⁹ Ces lamelles furent découvertes en Italie, en Crète et en Thrace. Peut-être est-ce là notre meilleur espoir de retrouver enfin le nom d'Orphée relié directement à une eschatologie dionysiaque, car il est encore possible que les archéologues découvrent de nouvelles lamelles. En effet, ces lamelles se trouvent sous des *tumuli* servant de tombes pour les individus. En Bulgarie seulement, les archéologues y ont recensé 20 000 *tumuli*, dont à peine 2000 ont été étudiés. Il est à noter, toutefois, que la moitié de ces *tumuli* avaient été pillés et détruits de plusieurs façons.¹¹⁰ Bien que la découverte d'un *tumulus* intact soit un phénomène rare et qu'il n'y ait, évidemment, pas de ces lamelles dans toutes les tombes, nous pouvons toujours espérer. Il ne serait question, ici, de vous rendre cette

¹⁰⁷ On peut juger de la justesse de cette interprétation en se référant à une photocopie des trois plaquettes d'os à la page 215 de West (1983). Cf. pp.17-20 pour l'interprétation.

¹⁰⁸ Bien que selon l'interprétation de Graf, certaines de ces lamelles impliquent la métempsycose tandis que dans certaines d'entre elles, cette doctrine n'est pas explicite. Cf. Graf (1991) p.96.

¹⁰⁹ Encore une fois, bien que Guthrie ne soit pas très explicite sur ses arguments lui permettant de relier l'Orphisme aux lamelles, je crois qu'il soupçonne que les tablettes, mentionnées par Héraclide le Pontique, et peut-être celles mentionnées par Euripide dans *l'Alceste*, qu'il relie, rappelons-nous à *l'Axiochos* où il est mentionné que le sort des âmes dans l'Hadès fait l'objet des tablettes provenant d'Hyperboréens, aient été le texte commun de ces lamelles d'or. Cf. p.17 de cet essai.

¹¹⁰ Kitov, G. et M. Tonkova (1996) p.36.

documentation avec toutes les interprétations qui en ont été faites.¹¹¹ Mentionnons, pour l'instant, que le contenu hautement métaphorique de ces lamelles à caractère eschatologique consiste à donner des instructions sur la manière de procéder une fois que le mort sera parvenu dans l'Hadès, afin que ce dernier puisse jouir de la promesse du bonheur futur. Il semble que Platon eut accès à ce genre d'écrits et qu'il s'en soit inspiré. Nous en discuterons davantage dans les prochaines pages.

Conclusion : ce qu'était l'Orphisme ancien selon les critères externes à l'oeuvre de Platon

C'est donc au VI^e, au plus tard, au V^e siècle av. J.-C. qu'Orphée fut vraisemblablement associé aux cultes à mystères qui se développaient alors en grande pompe. C'est également à partir de cette période que des conceptions de l'immortalité de l'âme ont trouvé place parmi les croyances grecques, et cela, malgré le fort attachement de certains à la tradition homérique et hésiodique qui entretenait une conception très minimale de l'au-delà. Il est possible de déceler ces divergences d'opinions dans plusieurs passages du corpus platonicien et, évidemment, par les moqueries d'Aristophane, entre autres.¹¹²

Bien que certains commentateurs relient volontiers l'Orphisme ancien à une conception dualiste de l'âme humaine, nous avons entrevu que la documentation se rapportant à l'épisode de l'héritage du bien et du mal relié au mythe du démembrement pouvait faire place à un certain scepticisme.

¹¹¹ Je renvoie le lecteur à l'**annexe A** de ce présent travail, où j'ai reproduit le texte français de la plupart des lamelles d'or découvertes à ce jour avec leur lieu d'origine et leur datation, afin de faciliter l'identification.

¹¹² Cf. notamment *Rép.* livre I et *Les grenouilles* en ce qui concerne Aristophane.

Toutefois, il nous a paru plausible, en raison de l'identification de divers éléments antérieurs à ce mythe, que des auteurs anciens aient pu confectionner le mythe du Dionysos orphique tout en l'intégrant à une théogonie déjà existante. De plus, il est plausible que la naissance des hommes y était reliée puisqu'ils se refusèrent d'attribuer la naissance de leur dieu à une mortelle.

Malgré les difficultés inhérentes à cette question, nous avons démontré que notre poète fut, très tôt, identifié aux cultes à mystères. Comme, en tant qu'*aède*, il chantait l'origine de toutes choses, il était naturel que ceux qui confectionnaient des histoires expliquant certaines pratiques cultuelles les aient mises sous le nom d'Orphée. Par ailleurs, nous savons que les mystères d'Éleusis, par exemple, entretenaient une eschatologie reliée à une conception de l'immortalité de l'âme.¹¹³ Puisque nous avons démontré que son nom était associé à ces mystères, il devient difficile d'affirmer que cette eschatologie devait être dissociée de l'Orphisme dans l'esprit des Grecs. Bien que certaines pratiques cultuelles, comme le sacrifice d'animaux, ne semblent pas compatible avec la personnalité d'Orphée et les préceptes qui lui ont été associés, rien n'empêchait les pratiquants de ces mystères, se réclamant des enseignements d'Orphée, de modifier certaines de ces dimensions cultuelles.

D'autre part, nous avons observé que l'Orphisme avait certainement plusieurs points de contact avec le Pythagorisme. Il semble que dans l'esprit de Platon, l'Orphisme devait intégrer la métempsycose. C'est ce que laisse croire le passage 782c des *Lois* où il est dit qu'Orphée s'abstenait de tous les aliments qui ont eu vie. Les paragraphes 81 et 123 du livre II de l'*Enquête* d'Hérodote, abondent également en ce sens. Aristophane, dans *Les Grenouilles*, affirmait aussi

qu'Orphée nous a appris à nous abstenir de meurtre. Cette dimension de l'Orphisme est tout à fait cohérente avec la personnalité d'Orphée. Ceux qui connaissaient bien les historiettes qui lui étaient attribuées, et qui se réclamaient de ce dernier, devaient certainement respecter ces préceptes. Mais il se peut également que des gens, moins informés, aient tout simplement entendu dire qu'Orphée étaient l'instaurateur de mystères et qu'ils se soient adonnés à ces mystères, tout en se donnant Orphée pour maître, même si certains des rituels pouvaient contrevenir à ces préceptes.

En ce sens, rappelons que le grand esprit libéral des Grecs ne pouvait faire place à un mouvement orphique bien défini. Le commentateur du papyrus de Derveni laisse déjà entendre, au IV^e siècle, qu'il utilise des textes orphiques pour illustrer des idées qu'il fait siennes. Ainsi, beaucoup d'interprétations personnelles de ces textes ont dû, à un certain moment de l'histoire, devenir elles-mêmes des doctrines orphiques. Mais le caractère hétéroclite du mouvement était déjà présent dès l'époque classique, comme nous l'avons vu par notre recension des différents types d'écrits orphiques qui pouvaient revêtir des formes aussi banales que des sortilèges magiques. Cela dit, nous ne devons pas concevoir que l'Orphisme revêtait soit: le caractère d'une doctrine touchant à l'immortalité de l'âme avec ses dimensions éthiques, ou à l'inverse, un caractère désuet comme le laissent paraître les Orphéotéléstes de la *République* et de Théophraste. Il ne saurait être question de tomber dans le faux débat des deux orphismes. Il n'y avait pas une forme ou deux formes d'Orphisme au temps de Platon, il y avait plutôt une multitude de façons de le concevoir selon les goûts, les exigences et les préoccupations de chaque personne. Notre étude précédente nous aura permis de prendre conscience qu'il n'est pas possible d'élaborer une doctrine rigide de l'Orphisme, que toute tentative d'élaboration de ce que dut être l'Orphisme à partir d'un passage

¹¹³ Cf. *L'hymne homérique à Déméter*. Selon Boyancé, Platon ne faisait aucune distinction entre l'eschatologie

précis d'un dialogue platonicien risque fortement de souffrir d'un parti-pris interprétatif. C'est donc précisément par cette prise de conscience que nous serons en mesure, tout en reconnaissant les préoccupations et les visées de Platon, de cerner clairement, non seulement comment ce dernier percevait l'Orphisme, mais quelles étaient les composantes du mouvement que Platon aurait voulu voir « les adeptes » mettre de l'avant. N'oublions pas que Platon fut un grand idéaliste et qu'il éprouvait peu de réserve pour exprimer ses idées sur ce que devait être la société de son époque, et cela, sous une multitude d'aspects, dont les croyances se rapportant à l'immortalité de l'âme.

Platon et l'immortalité de l'âme

L'attitude du philosophe envers les cultes

Avant d'identifier des éléments précis de l'Orphisme qui ont pu influencer la conception de l'immortalité de l'âme de Platon, il n'est pas sans intérêt de clarifier, au préalable, l'attitude de Platon envers les cultes pouvant être reliés à l'Orphisme, envers Orphée lui-même et envers le « mouvement » qui en a découlé, car les auteurs divergent souvent sur ces points. Bien que nous sachions que l'Orphisme fut lié à une certaine forme de culte bachique dès l'époque de Platon, il nous est pourtant bien difficile d'identifier clairement comment cette fusion a pu s'effectuer et nous pouvons tout aussi difficilement comprendre la nature de ces cultes à saveur « orphique ».¹¹⁴ Toutefois, Boyancé a consacré plusieurs pages d'un livre important à démontrer qu'une partie de la réflexion de Platon provenait de l'observation des cultes qui étaient célébrés sous ses yeux. Son étude porte notamment sur *Les Lois* et démontre que Platon, contrairement à ce à quoi il nous a habitués dans ses précédents dialogues, accorde une grande importance à la sensibilité dans l'éducation des citoyens. Cette éducation de la sensibilité passera par une *paidia* (« une récréation ») qui comprend les fêtes religieuses, les danses et la musique que le législateur de la cité prendra soin de régler. Si Platon a tiré quelques leçons se rattachant à « l'Orphisme », dans cette réglementation de la *paidia*, c'est certainement par l'intermédiaire du rôle de la musique. Nous avons déjà expliqué comment l'idée de souillure pouvait naître dans l'esprit des gens lors des Anthestéries, il semblerait que lors des processions reliées aux cultes à mystères, le contexte et la

¹¹⁴ Cf. Hérodote II 81 et 123.

musique exerçaient un effet cathartique ou purgatoire sur les participants en proie à un certain délire. Or, toujours selon Boyancé, Platon aurait constaté ce phénomène et se serait questionné sur la cause de cette purification. Ainsi, l'idée que le philosophe s'est faite des fêtes religieuses et du rôle de la musique ne vient pas de constructions plus ou moins abstraites, mais d'observations qu'il a faites d'une expérience qui se trouvait à sa portée. Ce qu'il a pensé de la valeur purificatrice de la joie musicale est en rapport étroit avec la place qui lui semblait faite dans les cultes existants.¹¹⁵

La conception platonicienne sur le rôle de la musique (et plus généralement de la poésie et même des cultes) est assez complexe. Il suffit pour nous de rappeler les enseignements de l'*Ion*: le musicien est foncièrement un « inspiré » qui retire son énergie créatrice directement des dieux. Il est, en sorte, un lien entre les dieux et l'auditeur. D'autre part, pour Platon, l'homme, contrairement aux autres animaux, a le sens du rythme et de l'harmonie et c'est là un don divin, ce qui explique, en partie, l'importance qu'il accorde à la *paidia*. La musique et la danse serviront tout d'abord à régler l'agitation qui est le propre des enfants. En l'occurrence, elles contribueront au redressement de cette agitation et l'orienteront dans le sens des bonnes habitudes. La musique trouvera encore sa place dans les fêtes religieuses qui permettent de redresser la corruption et le dérèglement de l'âme chez les hommes. En effet: « Les dieux voyant le malheur des hommes (dû à la corruption) établirent une trêve à leurs peines par les échanges des fêtes religieuses [...] et leur donnèrent comme compagnon les Muses, Apollon et Dionysos, afin de maintenir la rectitude. »¹¹⁶ Sur ce, Boyancé observe que les Muses nous ont donné la musique comme une alliée de notre âme, car celle-ci ramène à l'unisson, à l'ordre, les mouvements périodiques de l'âme qui se sont

¹¹⁵ Boyancé (1937) p.9.

¹¹⁶ Cf. *Lois*, 652a-654, pour plus de détails sur l'éducation par la *paidia* et le rôle de la musique. Cf. trad. in Boyancé (1937) pp.170-171 où le texte grec y est retranscrit et discuté dans une note en bas de page (note 1 p.171).

dérégés en nous. Il est assez évident que Platon subit l'influence des Pythagoriciens dans leur conception complexe de la musique. Mais à un niveau plus fondamental, la figure d'Orphée devrait immédiatement surgir à notre esprit. En effet, nous avons vu que sa musique avait une valeur de charme que l'on peut facilement rapprocher de la conception de l'incantation chez Platon et Socrate.¹¹⁷ De plus, sa relation avec Apollon et, plus tard, avec Dionysos fait de lui un messager des dieux par excellence. Mais encore, sa musique, tout comme dans le passage que nous venons de citer, conduisait l'âme vers des dispositions nobles et ramenait à l'ordre ses dérèglements.¹¹⁸ Platon s'est certainement inspiré de cette image du chanteur pour élaborer sa conception de l'incantation et de la purification, tout comme les Pythagoriciens d'ailleurs.

Bien que ce soit là un point que Boyancé développe avec brio dans son essai, je tiens à mettre en garde le lecteur contre sa propension à confondre l'Orphisme avec différents aspects des cultes de Dionysos.¹¹⁹ Croyant possible une connaissance des « fêtes orphiques », il affirme, sur l'attitude de Platon envers les cultes dionysiaques, que « ce dernier fut frappé par la force cathartique de la musique dans les rites, notamment dans les fêtes dionysiaques et orphiques, mais choqué d'autre part par l'absence de valeur morale, il rêve pour sa cité idéale d'une adaptation de cette musique et de ces fêtes, adaptation qui la mettra au service de son idéal de *paidia*. » Il ajoute: « Platon n'admettra comme ayant une valeur de purification que ce qui développe directement dans l'âme

¹¹⁷ Bien que la conception de l'incantation de Platon s'inscrive dans un contexte plus large que la seule musique, il l'intègre tout de même dans sa conception.

¹¹⁸ Bien que les preuves écrites soient légèrement postérieures à l'époque de Platon, de nombreux artefacts nous permettent de rapporter cette dimension du poète à une date bien antérieure avec un risque minime d'erreur rétrospective. Cf. supra.

¹¹⁹ Pour des exemples d'affirmations péremptoires à ce sujet, cf. pp.183-184. Son essai souffre également d'un parti-pris dans la sélection de l'information. Il accorde beaucoup trop d'importance au passage 364 de la *République* qu'il transpose à l'Orphisme en général. Or, nous savons maintenant qu'il est impossible de transposer quelques traits spécifiques à l'Orphisme et d'en faire ainsi un système homogène.

certains penchants proprement moraux ». ¹²⁰ En ce sens, l'attitude de Platon envers les cultes serait ambivalente; il reconnaît la force cathartique des cultes, mais il semble éprouver une certaine répulsion pour les débordements de la sensibilité et les joies dérégées et suspectes qui marquent les cultes dionysiaques. Boyancé cite, pour exemple de cette répulsion, le passage 637b des *Lois*, où le Mégarien dénonce le spectacle d'une ivresse généralisée dans la ville de Tarente. Pourtant, l'Athénien semble vouloir mettre un bémol à cette assertion et évoque même la possibilité que cette activité puisse être louable dans une certaine mesure. Boyancé nous rappelle également le passage 815c, toujours pour soutenir la même idée d'une répulsion envers certains aspects des cultes. Il affirme que ce passage indique que le législateur laissera à l'écart de la cité les danses bachiques exécutées au cours des purifications et des *télétaï* par les membres de thiasos costumés en Nymphes, en Pans ou en Satyre. Mais encore là, ce n'est pas exactement ce que dit Platon par la bouche de l'Athénien. Ce dernier ne fait que constater que la danse exécutée, dans ces types de cultes, ne peut être placée sous les deux types de danses sur lesquels le législateur a juridiction. D'ailleurs, Burkert cite le même passage pour démontrer que Platon exprime une certaine tolérance envers les cultes privés puisqu'il n'interdit pas, en définitive, la tenue de ces cultes. ¹²¹ De toute manière, même si Platon exprime ces opinions sur les cultes de Dionysos, il est pratiquement impossible pour nous de savoir s'il fait allusion à un élément spécifiquement orphique. Il suffit de noter que Platon exprime certaines réserves à l'égard de ces cultes, mais qu'il fait preuve, tout de même, d'une certaine tolérance. ¹²²

¹²⁰ Boyancé (1937) p.81.

¹²¹ Cf. Burkert (1992) p.22.

¹²² Pour en avoir une bonne idée, il serait préférable de remettre dans le contexte général que sont *Les lois* les passages en question. Mais pour observer cette attitude ambivalente voici les autres passages qui sont cités à cet effet: *Lois*, 637b, 653d, 716d, 815c, 887d et 909d-910c.

L'attitude de Platon envers Orphée

L'attitude de Platon envers Orphée me semble beaucoup plus explicite. Tout d'abord, bien que des commentateurs se soient appuyés sur un passage du *Banquet* pour tenter de démontrer que Platon avait une mauvaise représentation de la figure d'Orphée, nous avons, pour notre part, démontré précédemment que ce passage exprimait davantage l'opinion de l'un des personnages du dialogue que celle de Platon (pp.10-11). Toutefois, un passage de la *République* (620a) pourrait également laisser croire que Platon n'avait pas une très haute estime du personnage. C'est que, dans ce passage, au moment d'effectuer le choix de sa vie future, Orphée choisit celle d'un cygne. L'argument pour évoquer une vision péjorative du poète consiste, évidemment, à souligner que le choix d'Orphée n'était pas le meilleur choix qui s'offrait à lui. Moors, dans l'un des rares commentaires sur ce passage, affirme que le choix de plusieurs individus est en partie déterminé par leur existence précédente et que le choix d'Orphée est ainsi déterminé par sa mise à mort aux mains des femmes. Ainsi, par haine des femmes, il choisit de se réincarner en cygne afin de ne pas naître d'une femme.¹²³ Toutefois, je crois personnellement que l'attribution de ce choix à Orphée fut déterminée davantage par des considérations littéraires. Tout d'abord, même si le cygne est un oiseau plutôt muet, il émet mystérieusement un chant mélancolique, léger et soutenu, avant de mourir (*Phédon*, 84e sq.). N'est-ce pas là une allusion plaisante à la tête prophétisante d'Orphée et à son chant qui s'est poursuivi jusque dans le royaume des morts? De plus, le cygne était l'un des animaux consacrés à Apollon.¹²⁴ À travers cet art de l'allusion, que Platon exerçait

¹²³ Moors (1988) p.56-59. Pour Moors, quoiqu'il ne se prononce pas sur la vision de Platon envers Orphée, ce choix n'indique aucun progrès dans l'ordre intérieur ou dans la condition de l'âme.

¹²⁴ Cf. *Phédon* 84e. Le corbeau, le coq et le loup étaient aussi consacrés à Apollon. In M. Philibert (1998) *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Maxi-Livres-Profrance, p.18.

merveilleusement, il nous est permis de croire qu'il connaissait certainement une bonne partie des légendes attribuées à Orphée.

En contrepartie à ces deux passages, il est possible d'en identifier plusieurs autres où, cette fois, Orphée apparaît dans un contexte beaucoup plus favorable. Nilsson, pour contrebalancer l'image péjorative qui ressort de l'Orphisme dans le passage 364 de la *République*, cite, sans les commenter, trois passages.¹²⁵ Toutefois, il faut bien voir qu'il n'est pas tant question de l'Orphisme dans ces passages, que d'Orphée lui-même.

Nilsson cite premièrement le passage 536b de l'*Ion* où il est indiqué que les poètes reconnus sont le premier des anneaux reliant les dieux aux hommes. Platon affirme ensuite que l'inspiration des rhapsodes (ceux qui récitent les textes des grands poètes par coeur) provient de ces premiers anneaux, il cite tout d'abord Orphée, Musée puis Homère, en indiquant que la plupart des rhapsodes se rattachent à cet anneau. Nous pouvons voir, dans cette division, que les Grecs de l'époque de Platon étaient davantage reliés à Homère, et probablement aux croyances qui lui étaient attribuées, qu'à la figure d'Orphée. Pour ce qui est de l'attitude de Platon envers Orphée dans ce passage, il est bien difficile d'en retirer quelque chose de péjoratif puisqu'il est l'un des liens premiers qui « unissent » les hommes aux dieux. Mais il faut aussi noter que les poètes ne sont qu'un instrument des dieux et qu'ils ne peuvent expliquer raisonnablement ce qu'ils font; c'est aux philosophes que revient cette tâche.

¹²⁵ Cf. Nilsson (1935) p.208.

Nilsson renvoie également au passage 829d des *Lois*. Toutefois, je reprends le passage à partir de 829a. Dans cette section, Platon introduit l'idée que dans le cadre des « combats de fête », des chants d'hommages et de critiques devront être composés par un type déterminé de citoyens en guise de prix pour les participants. Or, il avance que les compositeurs devront avoir atteint une certaine maturité (au moins 50 ans) et devront avoir été des hommes de bien pour la cité, des ouvriers de belles actions, ou devront avoir fait une action d'éclat. Ce sont ces individus seulement qui composeront des chants sur des sujets similaires et si un chant est produit par un individu en dehors de cette catégorie, il n'aura pas l'estampille des Gardiens-des-Lois, et cela même si le chant est aussi agréable que le sont les hymnes de Thamyras ou d'Orphée. Il ajoute aussi, en 829e, que ces chants, après avoir été jugés saints, pourront être dédiés aux divinités. La seule certitude dans ce passage c'est que les « hymnes d'Orphée » étaient fort agréables aux oreilles de Platon. Nous pourrions aussi avancer que ces hymnes, s'ils racontaient convenablement l'origine des dieux et/ou les belles actions d'Orphée, pouvaient recevoir l'estampille des Gardiens-des-Lois, mais c'est peut-être déjà trop en dire et je laisse au lecteur le soin d'en juger.

Le troisième passage cité par Nilsson se trouve dans l'*Apologie* (41a). Dans cette section, Socrate démontre que peu importe ce qui advient de l'âme, la mort est un bien. Après avoir considéré la possibilité de l'anéantissement de l'âme, Socrate avance la deuxième possibilité: celle de la transmigration de l'âme dans un autre lieu. Or, dans ce lieu, contrairement aux juges de Socrate, les juges sont véritablement justes et l'on y est réunis avec tous les demi-dieux, héros et grands poètes. Platon affirme, par l'entremise de Socrate, que si l'on fait société avec Orphée, Musée, Hésiode et Homère, ce doit être là tout un bonheur. Il me semble que Platon, ou à tout le moins Socrate, n'a là que de bons mots pour Orphée. On pourrait affirmer qu'il y a là une certaine

ironie puisque Platon nous indique que Socrate est tout heureux à l'idée de pouvoir questionner ces gens afin de vérifier s'ils sont sages. Mais ce reproche tient difficilement, puisque les personnes mentionnées ont passé devant les juges véritables (Minos, Rhadamante, Éaque et Triptolème) qui n'acceptent, en ce lieu, que ceux qui ont été justes pendant leur vie (*Apol.* 40e). Encore une fois, nous aurions un passage favorable envers Orphée.¹²⁶

En terminant, je tiens à discuter un passage très intéressant qui n'a jamais été mis en relation avec la figure d'Orphée, probablement parce que son nom n'y est pas explicitement mentionné. Ce passage se trouve dans le *Gorgias* (515a). Platon y cite un extrait de l'*Odyssée* selon lequel « les justes sont doux ». Or, semble-t-il, le juste devrait être capable de « tempérer » ses sujets afin de les rendre meilleurs. À l'occasion de cette argumentation, Platon introduit l'exemple du gardien d'animaux. Ce dernier doit être jugé mauvais s'il rend les animaux plus féroces qu'il ne les a reçus. D'autre part, l'exemple s'applique également aux hommes puisqu'ils sont aussi des animaux, le politicien qui rend les hommes féroces à son égard, suivant ce raisonnement, doit être mauvais aussi. À la lecture de ces quelques pages, il est difficile de ne pas penser à notre poète. Si nous appliquons ce raisonnement à Orphée, il ne peut être que bon. En effet, dans la première partie de ce mémoire, nous avons suffisamment démontré qu'Orphée apaisait ou charmait par sa musique de nombreux animaux, mais encore, il avait également ce rôle envers les hommes lors de l'expédition des Argonautes. De plus, nous l'avons mentionné à plusieurs endroits, Orphée était dépourvu de tous attributs guerriers et il évoquait, sans doute pour les Grecs et Platon, l'image d'un homme doux et pacificateur, pouvant ramener à l'ordre les passions dérégées par le seul

¹²⁶ Notons également qu'Orphée et Musée sont encore cités avant Homère et Hésiode; certains psychologues affirmeraient, peut-être, que l'on cite toujours en premier celui que l'on préfère, mais c'est là une règle qui n'est certainement pas infaillible.

charme de sa musique et de ses chants. Bref, il me semble que Platon ne pouvait avoir en aversion un tel personnage. C'est probablement sous cet aspect et sous des préceptes pouvant conduire à la tempérance et à la justice que Platon aurait voulu voir se développer le mouvement qui se rattache à notre poète, mais les nombreux écrits se rapportant à cette figure ne s'inscrivaient certainement pas tous dans une telle perspective et encore moins ce que certains pouvaient en faire. C'est ce que nous devons maintenant observer jusqu'à la fin de cet essai: qu'est-ce que Platon condamnait dans l'Orphisme? Quels sont les éléments qu'il jugeait bons et qui ont pu modeler sa pensée?

Pour ce faire, nous tenterons d'analyser chaque passage des dialogues de jeunesse qui pourraient avoir un certain lien avec l'Orphisme. Pour que l'étude soit complète, nous étudierons, autant que possible, tous les passages qui pourraient contenir un élément dit « orphique », mais nous observerons du même coup comment chaque élément est relié avec les autres passages. Autrement dit, nous procéderons par association d'idées. En effet, plusieurs passages se renvoient les uns aux autres et pour que la recherche porte certains fruits et qu'elle ne souffre pas d'un parti-pris interprétatif, nous devons les étudier ensemble. Pour une raison de méthode, nous traiterons, dans un premier temps, les passages se rapportant davantage à l'éthique. Nous poursuivrons, dans un deuxième temps, par l'étude des passages se rapportant davantage à la dimension épistémologique de la pensée platonicienne.

L'attitude de Platon envers l'Orphisme.

C'est dans les pages entourant le passage 364 de la *République* que l'Orphisme se présente sous son plus mauvais jour. Certains commentateurs se sont servis de ce passage pour affirmer que Platon avait une piètre estime de l'Orphisme, mais c'est là aller un peu rapidement.¹²⁷ Toutefois, ce passage peut nous apprendre ce que Platon dénonçait du mouvement. N'oublions pas, cependant, que c'est Adimante qui parle et son discours consiste à recenser les croyances, connues du public, qui prônent une apparence de justice et les profits qui s'y rapportent plutôt qu'une justice en soi. Le premier reproche vise les récompenses trop matérielles que Musée et son fils accordent aux justes.¹²⁸ Le procès se poursuit par l'accusation « des prêtres mendiants et des devins qui vont aux portes des riches » pour les persuader qu'ils ont reçu le pouvoir des dieux de réparer les fautes qu'eux ou leurs ancêtres ont pu commettre, en exécutant des sacrifices et des incantations, avec accompagnement de plaisirs et de fêtes (364b). Il est admis, sans contestation pour une rare fois, que ces prêtres mendiants sont les mêmes que Théophraste décrira dans son livre *Du Superstitieux* (Caract. 16), quelques décennies après Platon, sous le nom d'Orphéotéléstes. Adimante poursuit en dénonçant le fait que ces prêtres proclament qu'ils peuvent causer du tort à un ennemi, qu'il soit juste ou injuste, pour une modique somme d'argent. Pour ce faire, ils prononcent quelques formules magiques et vont jusqu'à prétendre qu'ils peuvent persuader les dieux de se mettre à leur service. C'est là une dimension de l'Orphisme que nous avons déjà soulignée par l'entremise des textes d'Euripide (pp.17-18). Or, Platon ne pouvait certainement pas encourager une telle activité qui ne demandait aucun effort moral et qui, par surcroît, laissait croire que l'on pouvait nuire aux justes. D'ailleurs, Adimante exprime clairement, plus loin, les conséquences de l'adhésion à de

¹²⁷ Cf. notamment Boyancé (1937) p.12 sq. qui accorde beaucoup de poids à ce passage.

telles croyances: s'il est possible de faire fléchir les dieux et de nous absoudre de nos fautes, nous serons injustes et nous ferons des sacrifices aux dieux avec le produit de notre injustice.¹²⁹

Remarquons par ailleurs, qu'il semble que ces prêtres exécutent des sacrifices d'animaux, ce qui serait contraire à l'enseignement d'Orphée (*Lois*, 782c sq.). Ce qui démontre bien que les gens pouvaient choisir, à leur gré, ce qui leur convenait dans les écrits orphiques sans même se soucier de la justesse des écrits par rapport à la figure à laquelle ils se rattachaient. Mais pire encore, le passage pourrait laisser entendre que ces orphéotélestes « produisaient » eux-mêmes une foule de livres qu'ils plaçaient sous le nom de Musée et d'Orphée.¹³⁰ Cela pourrait laisser entendre que la production littéraire orphique était encore en expansion au temps de Platon et qu'elle n'était pas toujours le fruit de personnes très versées dans la philosophie. Il est possible que cette production, qui dut se confondre à des écrits cosmo-théogoniques (et peut être anthropogoniques), contribua à discréditer très tôt l'Orphisme.

Cependant, toute réflexion sur l'Orphisme qui n'associe pas à ce passage son complément qui se trouve dans le *Phédon*, en 69c, sera nécessairement biaisée. En effet, c'est ce passage qui nous révèle, d'une part, comment Platon aurait voulu que des gens adaptent les enseignements d'Orphée et, d'autre part, qui nous indique qu'il y avait aussi des individus qui pratiquaient l'Orphisme d'une manière plus réfléchie. Bien que ce passage ne fasse pas explicitement mention de l'Orphisme, il y a quelques raisons d'y voir une référence au mouvement. Tout d'abord, Platon

¹²⁸ Nous discuterons des peines et des récompenses « orphiques » dans la prochaine section.

¹²⁹ Platon est ici traditionaliste, dans la mesure où il faut être reconnaissant envers les dieux plutôt que de tenter de les fléchir. Toutefois, il faut bien voir que, pour Platon, c'est avant tout l'homme qui, par sa volonté, détient entre ses mains son propre destin.

parle « de ceux qui ont établi les mystères »; or, nous avons démontré que pour Eschyle et probablement pour la croyance populaire, Orphée passait pour avoir établi des mystères. D'autre part, nous savons aussi que l'Orphisme fut d'une certaine manière, que nous ne pouvons établir avec précision, relié aux mystères de Dionysos dès l'époque d'Hérodote. De fait, le passage indique que ceux qui sont versés dans les initiations affirment qu'il y a « beaucoup de porteurs de thyrses, mais peu de Bacchoi ».¹³¹ Quoique nous devrions citer le passage en entier, avec sa composante éthique, pour en saisir pleinement la portée, je tiens pour l'instant à rapporter les remarques des commentateurs. Nous aurons l'occasion de discuter davantage de la dimension éthique lors de notre prochain point.

Avant même la découverte du papyrus de Derveni, Nilsson et Guthrie avançaient des commentaires plutôt pertinents. Guthrie, en se référant au passage de la *République*, notait que les orphéotélestes trouvaient leur profit en laissant de côté les exigences de la vie orphique et en prétendant que les *télétaï seuls* suffisaient à assurer le salut de l'âme.¹³² Quant à Nilsson, dont il faut rappeler qu'il accepte l'ancienneté du mythe du démembrement de Dionysos et donne quelque peu dans la thèse des deux orphismes, il affirmait que l'Orphisme, en plus de sa dimension ascétique, incorporait des purifications, le corps étant essentiellement impur en raison de son origine. Or, la plupart des individus, étant incapables de se soumettre à l'ascétisme exigé par l'Orphisme, ont préféré les purifications; ce qui aurait fait place aux orphéotélestes de la

¹³⁰ Cf. *République* 364e5. Baccou traduit *parekontai* par « ils produisent », mais Robin a traduit le mot par « ils font état » ce qui donne une tout autre signification à la proposition. Il serait également possible d'employer « ils fournissent » ce qui préserverait l'ambivalence du texte grec.

¹³¹ Dans sa traduction, Chambry (1965) remplace, avec plus ou moins de justesse, le terme « Bakkoï » par « inspiré » pour faire ressortir davantage le sens. Olympiodore affirme que Platon adapte ici un vers orphique à ses besoins. O.F.235.

¹³² Guthrie (1985) pp.224-225.

République.¹³³ Pour sa part, le passage du *Phédon* pose, selon Nilsson, une distinction entre ceux qui revêtaient seulement les signes extérieurs des mystères dionysiaques et ceux qui étaient remplis d'une vraie inspiration bachique. Il ajoute que le culte de Dionysos, par l'agencement de Delphes¹³⁴ qui l'incorpora au culte de l'État, le mitigea. Toutefois, le vers montrerait que certaines personnes croyaient qu'elles avaient atteint une forme supérieure d'honneur dionysiaque.¹³⁵

Mais le plus intéressant, pour notre propos, est de mettre ces deux passages en relation avec le commentaire de l'auteur du papyrus de Derveni. En effet, comme l'ont remarqué, entre autres, A. Laks et F. Graf, ce commentaire ressemble à plus d'un titre à la critique formulée dans la *République*. L'auteur du papyrus critique, d'une part, les gens qui vont s'initier dans les cultes publics (Graf aime à penser que c'est là une allusion à Éleusis) et, d'autre part, ceux qui s'initient en payant des gens qui font des rites sacrés leur métier.¹³⁶ Tout d'abord, l'auteur ne croit pas qu'il soit possible d'apprendre la réelle signification des mots que les initiés entendent lors des rituels exécutés dans les villes. Par ailleurs, il prend en pitié ceux qui paient, ne font qu'exécuter quelques rituels, puis s'en retournent sans même demander quelques questions afin de comprendre davantage. Graf croit que ce dernier commentaire nous indique que certains de ces prêtres, qui exerçaient les initiations privées, ont dû posséder un savoir suffisant pour instruire convenablement

¹³³ Nilsson (1935) p.220.

¹³⁴ Je tiens à souligner que quoi qu'il y ait eu, effectivement, une relation entre les cultes de Déméter et de Dionysos (ne serait-ce que par le fait que c'étaient des divinités chtoniennes; nous retrouvons aussi les noms de Perséphone et de Bacchus sur les lamelles d'or) nous en savons très peu sur la nature et les mécanismes qui ont favorisé la fusion de ces divinités. Personnellement, je crois que la plupart des Grecs ne faisaient pas clairement la distinction que les modernes cherchent à faire entre les différents cultes. Il suffit de lire *Les Grenouilles* pour s'en rendre compte.

¹³⁵ Nilsson (1935) pp.203-205.

¹³⁶ Cf. col. XVIII-XXVI. du papyrus. On trouvera la traduction anglaise du commentaire dans Laks et Most (1997) aux pages 9-22.

les initiés.¹³⁷ Il émet cette remarque après avoir souligné le passage 81b-c du *Ménon*. Or, ce seraient de tels prêtres qui pourraient permettre à des initiés de ne pas seulement porter le thyrses mais aussi d'être de vrais bacchoï (*Phédon* 69c).¹³⁸ Quoique le passage du *Ménon* ait fait l'objet de plusieurs discussions à savoir si les prêtres en question sont orphiques ou pythagoriciens, il n'en demeure pas moins que des Pythagoriciens ont certainement pu connaître la nature et le contenu des textes orphiques et il n'y a rien qui interdit de penser qu'ils ont pu apprendre à des gens des enseignements dit « orphiques ». Kingsley rappelle d'ailleurs qu'Archytas (un pythagoricien de l'époque de Platon) faisait allusion à des détails de rituels dionysiaques dans ses écrits et qu'il devait certainement présider aux mystères de Perséphone et de Dionysos, car c'était là une fonction des gouvernants des cités et Archytas était de ce nombre à Tarente, un centre important des cultes à mystères.¹³⁹ Soulignons aussi avec Kingsley que les critiques de l'auteur du papyrus indiquent «ultimement» qu'il faut être capable d'interpréter allégoriquement la littérature orphique qui accompagne les mystères.¹⁴⁰ Il n'est pas négligeable, non plus, de préciser que l'auteur se considère lui-même comme un « adepte » des enseignements orphiques et que nous avons ainsi une critique de l'Orphisme par un adepte de l'Orphisme. Si cet auteur a interprété, ou « allégorisé », une théogonie orphique en termes de philosophie naturelle ou, autrement dit, sous une physique des éléments, Platon, lui, pour sa part, interprétera des éléments orphiques d'une manière toute philosophique et éthique.

¹³⁷ L'interprétation de Kingsley diverge légèrement et se rapproche davantage de la critique effectuée dans la *République*, puisqu'il affirme que c'est là une attaque envers les prêtres orphiques qui prennent de l'argent, sans tenter ou, sans même être capable, de rendre raison de ce qu'ils font. Cf. Kingsley (1995) p.164.

¹³⁸ Cf. Graf (1991) pp.88, 97-98.

¹³⁹ Cf. Kingsley (1995) pp.259-264 pour une argumentation serrée sur la relation entre les cultes bachiques, l'Orphisme et les Pythagoriciens. Voir également les pages 160-165 pour une discussion sur le passage 81 du *Ménon*.

¹⁴⁰ Cf. Kingsley (1995) p.165.

La question de l'éthique orphique

Nous avons entrevu, précédemment, que l'activité des « quêteurs charlatans » était dépourvue d'éthique et qu'elle pouvait entraîner de fâcheuses conséquences car cette activité permet, si l'on est riche, de se libérer ou de se purifier d'une faute que l'on a commise. En ce sens, il n'y a pas de nécessité à bien se conduire, puisque l'on peut toujours se purifier et, pis encore, il est même possible de causer du tort à une personne juste. Mais Adimante critique également les récompenses que l'on associe à Musée et son fils.¹⁴¹ Il semble indiquer que l'on a l'habitude de se représenter le sort « des justes » dans l'au-delà, par un banquet des saints, où les justes, la tête couronnée, passent leur temps à s'enivrer: comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle. Il se peut fort bien que cette image d'ivresse fut dictée par l'union de l'Orphisme aux cultes dionysiaques. Peut-être aussi est-ce là une manière dérivée d'exprimer une expérience intellectuelle due à un état altéré de conscience; expérience que nul poète n'a jamais su exprimer avec justesse.¹⁴² Toutefois, même si Adimante critique cette façon de défendre la justice, en lui accolant toutes sortes de récompenses externes beaucoup trop matérielles, au lieu de défendre avant tout la justice pour elle-même, il faut bien voir que le Socrate de Platon ne rejette pas complètement ces récompenses. Dans l'*Apologie*, le lieu que décrit Socrate ressemble à plusieurs égards à ce que nous pourrions désigner par « un banquet de bienheureux » et il affirme que ce serait là un grand bien que de s'y retrouver après la mort. Cependant, cette fois, les juges qui

¹⁴¹ Ces récompenses peuvent certainement être accolées à l'Orphisme, puisque Platon associe à plusieurs reprises Orphée et Musée, (cf. *Apol.* 41a, *Ion* 536b, *Prot.* 316d). Ce qui laisserait croire que plusieurs croyances étaient communes aux deux personnages. D'ailleurs, en 364e, quelques lignes plus loin, Musée et Orphée sont désignés ensemble pour faire état de cette masse de livres employée par les « Orphéotéléstes ». Personnellement, je suspecte que l'idée du Bien, chez Platon, qui n'est jamais définie clairement, découle d'une telle expérience.

¹⁴² Si le chamanisme ou quelques expériences d'« anticipation » de la mort (near death experience) ont pu apporter quelque chose aux cultes à mystères c'est probablement à travers cette conception de l'état de béatitude qui attend les initiés.

permettent d'entrer en ce lieu exigent nécessairement que les individus aient été bons et justes. Ainsi, les récompenses deviennent conditionnelles à une vie réglée, ce qui n'était pas le cas, selon Adimante, chez « les Orphéotéléstes ».

Par ailleurs, Platon, dans la *République*, ne rejette pas complètement les récompenses que la justice procure. En ce sens, il défend une thèse mixte de la justice. En effet, l'homme de bien tourne sa vie entière vers la partie de l'âme la plus noble, soit le *logistikon*. Or, le *logistikon* signifie calculer et par extension on voit que cela signifie tenter de découvrir l'ordre des choses. Or, « vouloir » régler sa vie selon cette instance qui nous rapproche le plus des dieux, c'est vouloir l'ordre plutôt que le désordre. D'ailleurs, la justice de la *République* consiste d'une part à régler l'ordre interne de notre âme, et d'autre part, à s'occuper de ses propres affaires au sein de la cité afin de préserver sa perfection.¹⁴³ Telle est, en partie, la nature de la justice: l'amour de l'ordre parfait ou encore « l'amour de la vérité » (*Rép.* 611e). C'est en dernier lieu ce qui nous sauvera au moment du choix de notre vie. Or, ceux qui, durant leur vie, n'ont pas eu la volonté nécessaire, auront été ces gens qui donnent préséance aux plaisirs du corps, malheureusement ils continueront d'effectuer de mauvais choix et demeureront les esclaves du corps et du désordre. C'est donc suite à une telle défense de la justice, que Platon fait restituer à Socrate les prix qui ont été dérobés au juste par Adimante en évitant, tant soit peu, le reproche de conséquentialisme. D'ailleurs, Socrate soutient ensuite que même les hommes sur cette terre sont capables de reconnaître le désordre d'une âme et la cause du désordre d'une cité, ou en d'autres mots, de reconnaître la justice et l'injustice (612c-b). Quoique les adroits coquins puissent s'en tirer avec l'injustice au début de leur

¹⁴³ Que l'on me permette cette définition approximative de la justice.

vie, la rétribution finira par les rattraper vers la fin.¹⁴⁴ En dernier lieu, quoi qu'il arrive, ils ne pourront échapper à la justice divine. C'est, entre autres, ce que les grands mythes eschatologiques de Platon garantissent. D'ailleurs, dans le mythe final (au livre X), certains commentateurs ont remarqué que Socrate décrit davantage le sort des injustes que le sort des justes dans l'au-delà. Je crois que c'est justement pour ne pas se soumettre à la critique d'Adimante sur les récompenses de nature matérielle. De toute manière, je le répète, selon les mots de Platon, nul poète ne saurait décrire convenablement ce lieu. Bref, si Platon reprend à son compte les récompenses attribuées « apparemment » aux justes par l'Orphisme, ou par la tradition, il fait en sorte qu'elles soient conditionnelles à la justice.

En ce qui concerne les punitions de l'autre monde, Adimante, après avoir mentionné les récompenses de Musée et de son fils, puis celles plus traditionnelles que l'on retrouve chez Hésiode, indique que pour les impies (*anosious*) et les injustes « ils » les enfouissent chez Hadès dans une sorte de boue et ils les obligent à porter de l'eau dans un crible. Les commentateurs se sont donné beaucoup de mal pour déterminer précisément l'identité de ceux qui partageaient la croyance en ces deux punitions. Pourtant, même si l'on peut affirmer que la croyance à l'une ou l'autre de ces punitions fut le propre d'un mouvement spécifique ou qu'elle a vu le jour dans un mouvement précis, chose des plus difficile à réaliser, rien n'interdit que les adeptes de divers cultes chtoniens aient repris à leur compte la dite croyance. En d'autres termes, je ne crois pas que cette propension à isoler des éléments de culte soit légitime et très utile étant donné le fort syncrétisme et l'esprit libéral de l'époque de Platon. D'ailleurs, nous savons, par la description de Pausanias de la fresque de Polygnote sur les murs de la *Lesche* à Delphes, que la punition consistant à porter de

¹⁴⁴ Les récompenses du juste durant la vie terrestre sont restituées en 612c-614a4.

l'eau dans un crible y était représentée par deux femmes portant de l'eau dans des vases brisés.¹⁴⁵ Au-dessus de leur tête était tout simplement indiqué « non-initié », donc un terme général qui n'empêche en rien que cette punition ait pu être l'apanage de croyances reliées à différents cultes. De plus, cette fresque, qui est censée représenter la descente d'Ulysse aux enfers, incorporait la quasi-totalité des divinités chtoniennes et des héros ayant visité ce lieu, dont Orphée. D'autres artefacts anciens démontrent également cette façon de regrouper les diverses légendes dans une même scène. Ce n'est pas là qu'un artifice pratique servant aux fins des artistes, mais il y avait bel et bien certains liens entre ces différentes légendes; rappelons qu'Orphée passait pour avoir instauré des mystères et qu'il fut, d'autre part, relié à Apollon et Dionysos et que ce dieu apparaît dans les lamelles d'or qui évoquent Perséphone à plusieurs reprises.

Pour revenir au passage de la *République*, la description de ces deux punitions qui survient immédiatement après la mention des récompenses associées à Musée et son fils, puis de récompenses plus traditionnelles (attribuées simplement à d'autres personnes), ne devrait pas *a priori* nous interdire d'associer ces punitions à l'Orphisme puisqu'elles sont vaguement attribuées à ce groupe que forment Musée, son fils et « les autres » sans que l'on puisse déterminer exactement à qui Platon fait référence (363d). Cependant, plus loin, en 365a, il est indiqué que les prêtres mendiants règlent leurs sacrifices et leurs fêtes d'après les livres de Musée et d'Orphée et que ces pratiques peuvent nous délivrer des maux de l'autre monde, mais que si nous les négligeons, de terribles supplices nous attendent. Il est vraisemblable que ces supplices soient les mêmes qui ont été cités précédemment en 363d désignant, fort probablement, en partie, les adeptes de Musée et de son fils.

¹⁴⁵ Cf. les passages de Pausanias X 31, 9, 11.

La punition « du crible » se retrouve également dans un passage du *Gorgias* (493a), qui est instructif à plus d'un titre. Tout comme dans la *République*, Platon, par l'intermédiaire de Socrate, tente de démontrer à ses interlocuteurs qu'il est préférable, entre autres, de vivre sa vie justement et de manière réglée. C'est dans ce cadre que se situe le passage en question:

« Il est possible que réellement nous soyons morts, comme je l'ai entendu dire à un savant homme,¹⁴⁶ qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, que *notre corps est un tombeau* (*to men sôma estin hêmin sêma*) et que cette partie de l'âme où résident les passions est de nature à passer d'une extrémité à l'autre.¹⁴⁷ Cette même partie de l'âme, un spirituel (ou un ingénieux) auteur de mythes, un Sicilien, je crois, ou un Italien,¹⁴⁸ jouant sur les mots, l'a appelée tonneau, à cause de sa docilité et de sa crédulité; il a appelé de même les insensés non-initiés et cette partie de leur âme où sont les passions, partie dérégulée, incapable de rien garder, comme un tonneau percé, à cause de sa nature insatiable. Au rebours de toi, Calliclès, cet homme nous montre que, parmi les habitants de l'Hadès, ce sont les plus malheureux, et ils portent de l'eau dans des tonneaux percés avec un crible troué de même. Par ce crible, il entend l'âme des insensés, parce qu'elle est percée de trous, et parce qu'infidèle et oublieuse, elle laisse tout écouler. »¹⁴⁹

Et Socrate termine en affirmant que même si cette allégorie a quelque chose d'assez bizarre, elle illustre assez bien ce qu'il veut faire comprendre. Comme Calliclès ne semble pas avoir compris, il lui raconte une autre allégorie de la même école. Si l'on se rappelle le conseil de l'auteur du papyrus de Derveni, nous voyons comment il est possible d'interpréter, grâce à un effort de la raison, des écrits orphiques. Toutefois, il faut bien avouer, encore une fois, que les bribes

¹⁴⁶ Puisque Chambry, dans sa traduction du dialogue, a vu là une allusion possible à Philolaos et que Diels a placé ce passage sous les dires de Philolaos, il n'est pas inutile de rappeler les faits. Tout d'abord, Diels attribue probablement ce passage à Philolaos par l'entremise d'un autre fragment provenant de Clément d'Alexandrie (Fr. B 14). Cet auteur affirme que, selon Philolaos: « les anciens théologiens et devins témoignent eux aussi que c'est en punition de certaines fautes que l'âme a été attelée au corps et ensevelie en lui comme dans un tombeau » (trad. Dumont). Cela démontre que la doctrine en question n'était pas spécifique à Philolaos. Mais encore, l'authenticité de ce fragment est remise en question [cf. Burkert (1972) pp.247-248 et les notes 47,48]. La seule doctrine explicitement attribuée à Philolaos, ainsi qu'à plusieurs autres, se trouve dans le passage du *Phédon* 62b et cette doctrine est celle du corps en tant que poste de garde (*sôma ina sôzetai*). Ces remarques ne visaient pas à éliminer la possibilité que Philolaos ait entretenu cette doctrine, mais plutôt à souligner la similitude des doctrines et l'accaparement de celles-ci par plusieurs personnes.

¹⁴⁷ Nous mettrons ce passage en relation avec le *Cratyle* 400c subséquemment.

¹⁴⁸ C'est là une paraphrase de Timocreon. Cf. Burkert (1972) p.248 note 48. Selon Kingsley, le fait que Platon ait ajouté « ou un Italien » à la paraphrase exclue que l'interprétation provienne du Sicilien Empédocle. Cf. Kingsley (1995) p.114.

d'enseignements orphiques ne ressortent pas de manière explicite et il est possible que des sceptiques affirment que ce ne sont là que des doctrines pythagoriciennes. Pourtant, un spécialiste aussi réputé que Burkert, dans un livre centré sur le pythagorisme, affirme que les allégories que l'on retrouve dans ce passage repose sur une doctrine orphique.¹⁵⁰ Entre autres, Burkert affirme qu'aux yeux des anciens, il était incroyable de posséder des écrits appartenant à un membre de l'expédition des Argonautes et qu'ils tentaient de rendre compte de cette littérature. La solution consistait à attribuer ces écrits soit à d'autres Orphées, soit à d'autres auteurs comme Onomacrite ou des Pythagoriciens. Pour Burkert, Platon aurait pensé que la Grande Grèce était un endroit propice pour désigner la provenance de tels écrits lorsqu'il attribue, dans le passage qui nous intéresse, un mythe sur le monde souterrain à un ingénieux conteur de mythes. Kingsley interprète également le passage en ce sens, en rappelant qu'il y avait, un siècle ou plus avant Platon, une étroite relation entre la production de la littérature orphique et les Pythagoriciens; que c'était une tradition pour eux d'attribuer à Orphée des poèmes traitant des dieux, du cosmos, du salut et de l'âme.¹⁵¹ Bien que ces interprétations soient, en grande partie, des spéculations hypothétiques, il n'en demeure pas moins que l'allusion à une doctrine identique à celle évoquée dans le *Cratyle* 400c (notre corps est un tombeau) – où, immédiatement après sa formulation, une doctrine apparentée est explicitement attribuée aux Orphiques – couplée à une punition qui est vraisemblablement attribuée à l'Orphisme dans la *République* 363sq. à côté d'une autre punition (soit celle d'être étendu dans un borbier) qui apparaît non seulement dans la *République*, mais aussi dans le *Phédon* (69c) sous un vocable fort probablement orphique, permet, effectivement,

¹⁴⁹ Trad. Chambry. G.F. Flammarion (1974).

¹⁵⁰ Cf. Burkert (1972) pp.129-130, 247-248 et la note 48, voir également Kingsley (1995) pp.112-115 et la note 10, p.116 et la note 18 (interprétation forte de la *Rép.* 363d).

¹⁵¹ Bien que nous ayons quelques preuves attestant la relation des Pythagoriciens avec l'Orphisme (Ion de Chios, Hérodote II 81, 123), nous n'avons pas de preuves en ce qui concerne la nature de cette relation et en ce sens

d'avancer qu'il y a là une certaine interprétation d'une doctrine d'inspiration orphique. En d'autres termes, il y a plusieurs passages importants dans le corpus platonicien qui se renforcent les uns les autres et qui, pris ensemble, laissent transparaître une inspiration orphique. Ceux qui veulent faire la preuve du contraire devraient tenir compte de tous ces passages simultanément.

La punition consistant à plonger les impurs et les non-initiés dans la boue se retrouve effectivement dans le passage 69c du *Phédon*. Toutefois, pour bien saisir ce passage, il est indispensable de le replacer dans son contexte. Pour ce faire, il est préférable de remonter jusqu'au passage 62b et quelques lignes avant. Mais avant de décrire en détail le contexte du passage, citons-le d'emblée afin de discuter, ensuite, des raisons pour lesquelles les commentateurs y ont vu une allusion à l'Orphisme. Ce passage survient dans le cadre d'une discussion sur la mort où Socrate démontre, entre autres, qu'il est insensé de craindre la mort si l'on s'est évertué, tout au long de sa vie de philosophe, à séparer l'âme des passions du corps:

«La vérité est en fait une purification de toutes ces passions, et la tempérance, la justice, le courage et la sagesse elle-même sont une espèce de purification. Je m'imagine que **ceux qui ont établi les mystères** à notre intention n'étaient pas des hommes ordinaires, mais qu'en réalité ils ont voulu jadis nous faire entendre que tout homme, qui arrive dans l'Hadès sans être purifié et initié, restera couché dans la **fange**, mais que celui qui a été purifié et initié, dès son arrivée là-bas, *habitera avec les dieux*. Il y a en effet, comme disent ceux qui sont versés dans les initiations, « beaucoup de porteurs de Thyrses, mais peu de *Bacchoi* ». Et ceux-ci, à mon avis, ne sont autres que ceux qui ont été de vrais philosophes. »¹⁵²

Outre le fait que cette punition « du borbier » soit accolée, dans la *République*, à la punition du crible, que toutes deux sont fort probablement attribuées à des croyances orphiques, et que d'autre part, on retrouve la punition du crible près d'une allusion à la croyance « que le corps est un

l'affirmation de Kingsley est très forte. Nous avons, nous-même, spéculé humblement sur la nature de cette relation précédemment. Cf. pp.18 sq.

¹⁵² Trad. Chambry (1965) Éd. G.F. Flammarion.

tombeau » (in *Gorgias* 493a) qui, elle aussi, a pu être adoptée par des adeptes d'Orphée (croyance que l'on retrouve également dans le *Cratyle* et que le contexte de notre citation nous rappelle étrangement)¹⁵³; cet extrait nous apporte aussi d'autres indices significatifs pour associer ces croyances à l'Orphisme.¹⁵⁴ Nous avons mentionné, ci-dessus, quelques raisons pour y voir une allusion à Orphée en raison de son attribut d'instaurateur de mystères et en raison de sa relation aux cultes bachiques, mais ce n'est pas tout. Dans son commentaire du *Phédon*, Olympiodore affirme que le vers que cite Platon sur les porteurs de thyrses est orphique et nous pourrions le croire cette fois-ci, selon Kingsley, puisqu'il le remplace par un vers orphique métriquement correct.¹⁵⁵ Par ailleurs, Kingsley observe que ce symbolisme de la boue revient à trois reprises dans la description géographique du mythe final (en 110a, 111d-e, 113a-b). Dans cette description, une rivière de boue, le Pyriphlégéthon, coulant près du lac Achérousiade, recueille les injustes provenant du Tartare qui ont tout particulièrement porté la main sur leur père ou leur mère. Aristophane, avant Platon, affirmait déjà, dans *Les Grenouilles* (pièce qui met en scène des initiés d'Éleusis et un langage bachique dans un enchevêtrement qui me laisse croire qu'il dut y avoir une certaine convergence conceptuelle entre les adeptes de ces cultes), que les personnes ayant commis des crimes, dont les crimes contre leurs parents, étaient forcées, dans le monde souterrain, de croupir dans la fange près du lac Achérousiade. D'ailleurs, Aristophane poursuit sa description

¹⁵³ En effet, l'idée que nous sommes morts d'une certaine façon (puisque incarnés) plane tout au long de cet extrait (62b-69c, cf. précisément 64b sq.) et cela même si c'est la doctrine du corps en tant que lieu de garde qui a été initialement évoquée en 62b. Comment alors se refuser de croire que les deux doctrines (soit celle du corps-tombeau et celle du corps-prison) aient été pensées par une même personne, que cette personne ait eu un attrait pour « l'Orphisme » et qu'elle ait rapproché ces doctrines avant que Platon le fasse. D'ailleurs il est étonnant qu'un auteur comme Diels ait attribué la doctrine du corps-prison (*Phédon* 62b) à Philolaos et qu'il ait aussi attribué la doctrine voisine du corps-tombeau se trouvant dans le *Gorgias* (493a) à ce même personnage alors que son nom n'y est même pas explicitement mentionné. N'est-il pas tout aussi légitime de croire que ce fut là deux doctrines similaires et que les gens versés dans ce type de spéculation n'y trouvaient pas de contradictions. Les prochaines pages devraient également éclairer la question, quoiqu'elle devrait déjà l'être après cette note.

¹⁵⁴ Le passage que nous citons (69c) est, en quelque sorte, l'aboutissement d'une réflexion commencée en 62b où la doctrine du « corps-prison » est mentionnée.

¹⁵⁵ Olymp. *Phéd.* VII 10,1-12; VIII 7,1-4; X 3,13-15= O.F. 235. Cf. Kingsley (1995) p.121 et la note 32.

du monde souterrain en affirmant qu'après ce lieu, Dionysos pourra se faire expliquer par « les initiés » tout ce qu'il aura besoin de savoir. Évidemment, cela nous fait penser au texte des lamelles d'or, qui ont pu exister dès cette époque.

Devons-nous conclure de ces passages que les adeptes de l'Orphisme devaient se soumettre à des règles éthiques afin d'espérer obtenir les récompenses promises de l'autre monde? Je crois que la réponse la plus sage consiste, encore une fois, à souligner qu'il y avait certainement toutes sortes de personnes attirées par l'auréole des textes et des doctrines orphiques. Or, nous avons démontré que l'activité des « prêtres mendiants » ne posait aucune exigence morale envers ses participants. Les initiations aux mystères d'Éleusis ne semblaient pas poser, non plus, beaucoup d'exigences éthiques (outre l'interdiction du meurtre), puisqu'elles étaient, comme nous l'avons vu, l'objet de moqueries de la part d'Aristophane et de Diogène.^{155a} Toutefois, il se peut aussi que des gens se soient soumis à certaines règles afin d'être réellement purs. Nous avons déjà évoqué ces quelques préceptes et l'on peut aussi penser que des Pythagoriciens ont pu interpréter des textes dits orphiques de manière à leur intégrer une dimension morale. De même, rappelons les paroles de Thésée à son fils, Hippolyte, lequel lui dit sur un ton ironique: « Toi, vertueux? Toi pur de tout péché? ».¹⁵⁶ On se rappellera, également, comment l'idée de souillure et de purification était reliée aux grandes fêtes de Dionysos. Ce concept de purification, chez la plupart des orphiques, était-il relié à une activité visant à libérer les gens d'états nerveux, ou relevait-il plutôt de mobiles d'ordre plus intellectuel, pour reprendre les mots de Jeanmaire?¹⁵⁷ Bref, il y avait certainement un peu de

^{155a} Cf. supra. pp-30-31 note 58.

¹⁵⁶ Cf. supra. p.20.

¹⁵⁷ Cf. supra. pp.41-42, pour l'idée de souillure et la p. 44. pour le concept de purification. À cette liste d'allusions à la dimension éthique dans l'Orphisme, nous pouvons aussi ajouter le passage 81b du *Ménon* où il est dit qu'il faut mener la vie la plus sainte possible. Cf. supra. p.53.

tout, et affirmer que « l'Orphisme » était dépourvu d'éthique serait, en partie, faux; tout comme affirmer que « l'Orphisme réel » comportait fondamentalement une éthique rigoureuse.

Quoi qu'il en soit, le plus intéressant est d'observer l'interprétation même de Platon. En effet, en nous rapportant de nouveau au passage du *Phédon*, selon l'avis de Socrate, les vrais *bacchoi* ne sont nul autre que ceux qui ont été de vrais philosophes. Or, depuis 62b, Socrate tente de démontrer que le vrai philosophe est celui qui s'attache à l'âme et qui se purifie de ses passions en se détachant du corps (un ami avec lequel le philosophe est constamment brouillé), car c'est précisément l'amour des passions du corps qui fait que nous sommes réellement morts, dans la mesure où l'âme est ce qui définit l'homme en propre. En effet, l'épanouissement de l'homme ne se réalise que par une purification complète de ce qui est corporel, ce qui laisse l'âme seule avec elle-même et ce qui lui est apparenté. Or, la compagnie du corps n'est qu'une entrave à cet épanouissement et, dans cette optique, puisque l'âme éprouve des contraintes importantes, il est possible d'affirmer que nous sommes morts, puisque ce qui nous définit en propre est notre âme. Cette purification ne parvient que par la règle, la tempérance, la justice, le courage et la sagesse. N'est-ce pas là l'exigence éthique par excellence?¹⁵⁸ S'il y a une influence orphique sur la conception de l'immortalité de l'âme chez Platon, on voit qu'il la transforme et n'hésite pas à l'incorporer à sa propre philosophie.¹⁵⁹ On peut même oser affirmer que Platon adapte l'Orphisme à des fins éthiques et que cela fut peut-être déjà le fait de son maître. Le même procédé est à l'oeuvre dans le *Charmide* lorsque Socrate affirme qu'il a appris d'un Hyperboréen des

¹⁵⁸ Le passage 250c du *Phèdre* dénote également une dimension éthique, en plus de rejoindre ce que nous venons d'expliquer par une métaphore de la chute des âmes dans le corps: « d'autres après leur chute sur la terre, ont eu le malheur de se laisser entraîner à l'injustice par les mauvaises compagnies, et d'oublier les mystères sacrés qu'elles ont vus alors... ». Trad. É. Chambry, éd. G.F. Flammarion (1964).

¹⁵⁹ Selon Frutiger (1930), Platon reprend la notion de purification en la dépouillant de son étroite signification rituelle pour lui attribuer une haute valeur intellectuelle et morale. Cf. p.261 note 2.

incantations visant à soigner l'âme, afin que par ricochet le corps puisse, lui aussi, être soigné. Or, Socrate adapte à son aise ces incantations puisque sous sa pratique, cette incantation devient, en fait, une dialectique (ou la méthode socratique) avec tout ce que cela comprend: exhortation à la modération, à la sagesse, etc. Bref, dans ces passages, l'incantation est cette dialectique tournée vers les vertus cardinales et qui devrait, en dernier lieu, nous conduire à cette purification. Nous y retrouvons donc, à peu de chose près, le même enseignement que dans le *Phédon*.

On peut aussi se demander si Platon partage la conception de l'immortalité de l'âme se rattachant aux mystères ou s'il est lié davantage à l'ancienne tradition. Rappelons que dans la tradition d'Homère et d'Hésiode, seuls les héros et quelques rares demi-dieux pouvaient espérer atteindre l'immortalisation. Par contre, dans les mystères, et certainement dans les lamelles d'or, une « héroïsation » des initiés s'opère et les portes du séjour des bienheureux sont ouvertes à plusieurs. Or, il est évident que Platon referme « quelque peu » les portes en affirmant que les vrais *bacchoi* doivent être des philosophes. Toutefois, il transpose au monde souterrain des punitions qui s'appliqueront à tous les réprouvés. Dans la tradition, la plupart des gens n'étaient que des ombres, les châtiments n'étaient réservés qu'aux grands criminels qui avaient surtout commis des crimes d'impiété (e.g. Tantale, Sysiphe, Tityos). Or, comme nous venons de le voir, il semble qu'il y avait effectivement des gens qui subissaient certaines punitions dans l'Hadès des mystères; qu'elles aient été l'apanage, ou qu'elles aient été adoptées par des « orphiques », cela est vraisemblable, et Platon les reprend à son compte dans ses descriptions du monde souterrain. Voilà ce que l'on peut dire des punitions reliées à la conception de l'immortalité de l'âme véhiculée par les mystères. Il reste à déterminer si Platon a pu également subir une influence en ce qui a trait à sa perception de notre séjour sur terre et à ce qui se rapporte à la métempsychose.

Le corps: prison ou tombeau de l'âme

Nous en sommes maintenant parvenus à un passage où Platon, pour une rare fois, nous apprend explicitement quelque chose sur Orphée et ses adeptes. J'entends évidemment le célèbre passage du *Cratyle* (400c) qui a tant fait couler d'encre. Malheureusement, beaucoup de commentateurs s'attardent sur ce passage pour scruter les mots, ou pour attribuer telle ou telle doctrine à un Pythagoricien ou à l'Orphisme. Or, nous savons maintenant qu'il est fort risqué de balayer du revers de la main la possibilité de l'interprétation pythagoricienne de textes « orphiques ». Nous avons émis la possibilité que c'est précisément ce qui est à l'oeuvre dans l'extrait du *Gorgias* que nous avons discuté précédemment. Nous savons, également, que Platon s'est servi de doctrines s'apparentant à l'Orphisme pour illustrer des idées qu'il développait certainement d'une façon qui lui était toute particulière. Dans les deux cas, rien n'empêche que, par la suite, des adeptes d'Orphée aient repris à leur compte ces interprétations. Dans le premier cas, l'on doit parler d'un Orphisme pythagorisé, mais puisqu'il est possible que certaines doctrines aient d'emblée été mises sous le nom d'Orphée par des Pythagoriciens, il devient alors difficile de faire le partage entre les deux mouvements et nous comprenons pourquoi certains commentateurs ont choisi de parler, avec raison, d'Orphico-pythagorisme. Dans le deuxième cas, l'on doit parler d'Orphisme platonisé et de ce côté l'influence a dû se faire sentir très tôt et l'on peut dire que Platon dut avoir l'effet positif qu'il espérait obtenir sur les adeptes. Nous avons déjà perçu comment Platon adapte l'Orphisme à sa philosophie et cela devrait nous mettre sur nos gardes lorsque nous cherchons à définir le mouvement par l'entremise de cet auteur, quoique nous nous occupions très peu de l'influence subséquente de cette adaptation, nous devons toutefois tenir compte du premier cas. Je le répète, si un Pythagoricien émet une doctrine compatible à une doctrine dite orphique, suite à une

interprétation de cette dernière ou pour d'autres raisons, rien n'interdit qu'un adepte d'Orphée ait ensuite agréé cette doctrine et même qu'elle fut mise sous le nom d'Orphée par écrit et cela avant même l'époque de Platon. Cela dit, abordons convenablement, autant que possible, le passage en question.

Dans ce passage, qui fait suite à une explication de l'étymologie du mot *psuchê* (âme), Socrate avance quelques explications et quelques étymologies relatives au corps (*sôma*):

« Le nom m'en paraît complexe; pour peu qu'on en modifie la forme, il l'est au plus haut point. Certains le définissent le *tombeau* (*sêma*) de l'âme, où elle se trouverait présentement ensevelie¹⁶⁰; et, d'autre part, comme c'est par lui que l'âme exprime ses manifestations (*sêmainei*), à ce titre encore il est justement appelé *signe* (*sêma*) d'après eux. Toutefois, ce sont surtout (*malista*) les Orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour « la garder » (*ina sôzêtai*), elle a pour enceinte (*peribolos*) ce corps qui lui sert de prison (*desmotêriou*); qu'il est donc, suivant son nom même, le *sôma* (la geôle) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, et qu'il n'y a point à changer une seule lettre. »¹⁶¹

Commençons par énumérer diverses interprétations qui ont été proposées de ce passage. Tout d'abord, selon Linforth, Socrate mentionne deux étymologies sans indiquer à qui elles appartiennent.¹⁶² Pour les uns, le *sôma* est le tombeau de l'âme qui est censée être enterrée dans le corps ici et maintenant. Pour les autres, le *sôma* est le « signe » de l'âme, parce qu'elle fait toutes ses communications (*sêmainei*) au monde externe par l'intermédiaire du corps.¹⁶³ Socrate incline cependant à affirmer que le mot fut inventé par Orphée et ses adeptes, qui, croyant que l'âme a des

¹⁶⁰ On relie, avec raison, ce passage à celui du *Gorgias* (493a), bien qu'il est possible que cette doctrine ait été véhiculée par Philolaos. Il est faux, ou du moins très risqué, d'affirmer qu'elle est le fruit de cet auteur. Cf. DK, frag. 14b.

¹⁶¹ Trad. Méridier (1989) p.76. Édition bilingue.

¹⁶² Cf. Linforth (1973) pp.147-148.

¹⁶³ L'interprétation de Courcelle varie légèrement; pour lui, certains définissent le corps comme le *sôma* de l'âme, au double sens du mot, d'une part comme tombeau et d'autre part comme signe. Il attribue donc les deux premières étymologies aux mêmes personnes. Cf. Courcelle (1975) p. 394. Ferwerda (1985) opte également pour cette interprétation, cf. p.268.

pénalités à payer, percevaient le corps comme une enceinte dans laquelle l'âme est gardée (*sozêtai*) jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette. C'est là une interprétation qui semble prudente et juste. Cependant, il ajoute que les deux premières étymologies ne sont « certainement » pas présentées comme orphiques et que l'étymologie orphique est introduite comme si c'était un groupe de gens bien différent du premier groupe. C'est là un point litigieux qui est encore discuté, à savoir si l'on peut relier, dans ce passage, la doctrine du corps-tombeau aux orphiques.¹⁶⁴ Pour ma part, je crois qu'il y a effectivement une ambivalence et qu'il est plutôt vain de tenter de trancher la question uniquement par l'étude de ce passage. De façon surprenante, Linforth avance que, même si Platon ne dit pas qu'il a trouvé la doctrine du corps-prison dans un poème, il n'empêche qu'il l'associe à l'Orphisme, lequel se fondait principalement sur des écrits, de sorte qu'on doit supposer que cette doctrine figurait dans un poème orphique.¹⁶⁵

Un problème particulier à ce passage consiste à savoir de quelle dette il s'agit. Courcelle avance, sans argument à l'appui, que l'on doit payer sa dette en expiant une faute commise dans une vie antérieure. Outre le fait que cette interprétation repose sur une affirmation péremptoire, elle élimine la possibilité qu'une âme ait à payer une dette alors même qu'elle n'a jamais vécu dans aucun corps. Peut-être entendait-il le séjour divin et originel de l'âme comme une vie antérieure, car il admet, par ailleurs, sur le témoignage de Dion Chrysostome, que le baigne que constitue la vie humaine, en tant que châtement d'une faute titanique, dut appartenir à une source orphique très ancienne.¹⁶⁶ Nous en avons déjà discuté précédemment et il se peut, en effet, que l'ancienne faute

¹⁶⁴ Déjà Nilsson, à l'encontre de Wilamowitz, ne pouvait comprendre comment ce dernier pouvait si fermement nier que cette doctrine ait pu être orphique. Cf. Nilsson (1935) p.205.

¹⁶⁵ Cf. Linforth (1973) p.147-148. Cf. le passage 364 et suiv. de la *République* pour un exemple de l'apparente soumission des Orphiques à des textes.

¹⁶⁶ Cf. Courcelle (1975) p.378 et 394.

dont nous devons nous affranchir auprès de Perséphone soit celle reliée à l'action des Titans auprès de son fils, mais, je le répète, ce n'est là qu'une hypothèse.¹⁶⁷ Cependant, il ne nous est pas interdit de relier la faute mentionnée dans le *Cratyle* à celle évoquée dans le *Ménon*, ce qui nous permettrait d'associer certains des prêtres et prêtresses qui ont à coeur de rendre raison de leurs ministères aux Orphiques du *Cratyle*.

Par ailleurs, il existe une autre traduction du passage du *Cratyle*, qui, au lieu de traduire *ina sozetai* par « pour la tenir en garde » ou « pour la garder », préfère « afin de la maintenir saine et sauve ». Ce qui modifie considérablement le passage.

«Ce sont Orphée et ses adeptes qui ont établi le nom en premier lieu, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et qu'elle est enclose dans le corps, comme dans une prison, pour qu'il la maintienne saine et sauve (*ina sôzetai*); il est donc, comme son nom l'indique, le sôma (sauveur) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette [...] »¹⁶⁸

Cependant, je crois que cette traduction pêche par surinterprétation.¹⁶⁹ Voici pourquoi: dans ce passage, il est question des âmes qui ont péché; or, il n'est pas du tout certain que toutes ces âmes seront sauvées grâce au corps, loin de là. Il y a certainement des âmes qui omettront l'initiation et les purifications et, en ce sens, elles iront croupir dans le borborygme. D'ailleurs, pour Platon, ceux qui se soumettront servilement aux exigences du corps risquent fortement d'être punis éternellement dans l'Hadès. Quelle sauvegarde! Il n'y a pas beaucoup d'intérêt à poursuivre l'argumentation bien qu'il serait possible de le faire encore longuement. Si Ferwerda a tenté de soutenir cette interprétation, c'est, en grande partie, avec l'intention de démontrer que Platon (et

¹⁶⁷ Cf. *Ménon* 81a. Notez que Platon y affirme que puisque l'âme est immortelle, il faut mener la vie la plus sainte possible car Perséphone nous a à l'oeil. Encore une fois, Platon injecte une dimension éthique aux mystères. Dans l'optique du mythe du démembrement de Dionysos, cela voudrait dire qu'il ne faut pas se comporter passionnellement comme les Titans mais comme des dieux bons et justes.

¹⁶⁸ Trad. Chambry, éd. G.F. Flammarion, (1967) p.417. Ferwerda (1985) reprend à la lettre cette traduction, mais en anglais, cf. p.267.

même les Orphiques) n'avaient pas une vision pessimiste de la vie et même du séjour dans le corps. Pourtant, comme nous venons de le démontrer, en ce qui concerne l'interprétation de la purification, Socrate posait un sérieux bémol aux plaisirs du corps. Une grande partie du *Gorgias*, d'ailleurs, met en opposition deux conceptions bien différentes: l'une, défendue par Calliclès, consiste à faire l'apologie de l'intempérance, tandis que l'autre, défendue par Socrate, exhorte à la modération, car dans l'Hadès le plus malheureux des hommes est celui qui aura été intempérant. Le *Phédon* va également en ce sens; Socrate explique à Simmias que la plupart des hommes s'imaginent que « lorsqu'on ne prend pas plaisir à ces sortes de choses et qu'on n'en use pas, ce n'est pas la peine de vivre, et que l'on n'est pas loin d'être mort quand on ne se soucie pas du tout des jouissances corporelles » (65a).¹⁷⁰ Évidemment, pour Socrate, le seul plaisir légitime est celui de la philosophie. Qu'il ait été heureux de s'y adonner, tout comme Platon, cela ne fait aucun doute. De plus, cette pratique permettait l'espérance d'un monde meilleur et il n'y avait certainement pas de quoi être pessimiste lorsqu'on croyait avoir accompli avec succès notre vie.¹⁷¹ Il ne faut donc pas nous demander si la vie pour les Orphiques était « sans espoir » (hopeless)¹⁷², mais il faut voir qu'à l'encontre d'une conception plus traditionnelle (demain nous serons morts; vivons maintenant en répondant à tous les besoins de notre corps), cette autre conception partagée par nos deux grands philosophes, par Empédocle, les Pythagoriciens et certainement quelques adeptes d'Orphée comportait, sans aucun doute possible, une nostalgie d'un monde perdu et, pour

¹⁶⁹ J'accepterais la traduction « afin de la préserver », mais non celle-ci.

¹⁷⁰ Trad. Chambry (1965) p.113.

¹⁷¹ Ferwerda ne pose pas le problème convenablement et elle s'égare en affirmant que nous avons de fortes évidences de croire que l'ascèse orphique visait les joies libératrices des festivals sur terre (cette « forte preuve » repose sur une affirmation entièrement péremptoire de Boyancé, cf. note 117 supra) et elle ajoute que cela signifie que le séjour sur terre n'était pas si déplaisant pour les Orphiques (même si l'affirmation péremptoire s'avérait vraie, l'interprétation qu'en fait Ferwerda demeurerait abstruse en raison de son non sens). Elle affirme aussi que les Orphiques ne considéraient pas notre vie sur terre comme sans espoir (hopeless) comme la plupart le maintiennent. C'est précisément dénaturer la question. Je n'ai rencontré aucun auteur qui affirmait une telle chose. C'est là bien mal choisir ses mots, et cela ne fait aucun sens.

certaines, des restrictions aux besoins corporels.¹⁷³ Même si nous ne pouvons indiquer clairement que c'est là une influence d'un élément précis de l'Orphisme sur l'attitude de Platon, nous pouvons affirmer que ses doctrines s'inscrivent dans ce courant d'idées dont certains orphiques ont certainement fait partie avant l'époque de Platon. Pour employer les mots de Burkert, il n'était pas question selon la conception traditionnelle (et même pour les mystères d'Éleusis qui célébraient, en grande partie, les dons de la terre) de faire un procès à la vie comme ce fut le cas pour la conception opposée.¹⁷⁴ D'ailleurs, Guthrie, qui associe la doctrine du corps-tombeau à l'Orphisme, affirme que ce dualisme qui sépare si nettement l'âme du corps, ne voit en celui-ci qu'une servitude, une source du mal, dont l'âme doit aspirer à se libérer. Pour lui, ce dualisme intransigeant imprègne le *Phédon* et lui prête une bonne partie du langage orphique. Il ajoute que cette influence est certainement l'une des influences qui a contribué à l'expression la plus caractéristique du Platonisme, soit la séparation brutale entre le monde inférieur des sens et l'univers divin des idées, même si cette vision des choses créait une certaine tension avec son désir d'une activité pratique.¹⁷⁵

Cela dit, revenons à notre première traduction du passage du *Cratyle*. Le corps est donc une enceinte, une prison pour l'âme, mais il est possible qu'elle en soit libérée au terme de sa vie. Nous retrouvons une idée similaire à celle-ci dans le *Phédon* (62b sq.). Cette fois, l'idée surgit dans le cadre d'une discussion sur l'interdit du suicide, car bien que le philosophe soit disposé à mourir, il ne peut se faire violence à lui-même. Socrate demande d'ailleurs à Simmias s'il n'a jamais entendu parler de cette question par l'entremise du Pythagoricien Philolaos. Il lui fait entendre qu'il en a

¹⁷² C'est le terme qu'utilise Ferwerda, mais ce questionnement n'a aucun sens.

¹⁷³ Empédocle est d'un pessimisme avoué, cf. fr. B119,147,

¹⁷⁴ Burkert (1992) p.31.

déjà entendu parler mais sans aucune précision. Socrate réplique alors qu'il a déjà entendu dire, également sans précisions, de Philolaos et **de plusieurs autres** que l'on n'a pas le droit de se tuer, et il poursuit:

« Cette opinion n'est pas sans raison. **La doctrine qu'on enseigne en secret** sur cette matière, que nous autres hommes nous sommes comme dans un poste (*phroua*), d'où l'on n'a pas le droit de s'échapper ni de s'enfuir, me paraît trop relevée et difficile à élucider; mais au moins une chose y est bien dite, c'est que ce sont les dieux qui s'occupent de nous et que nous autres hommes, nous sommes un des biens qui appartiennent aux dieux. »¹⁷⁶

La compagnie de Socrate accepte, sans argumenter, le fait que les hommes sont les biens des dieux, et Socrate ajoute que si l'un de nos esclaves venait à s'enlever la vie sans notre accord, si nous en avons les moyens, nous aimerions le punir. C'est donc, de ce point de vue, qu'il n'est pas déraisonnable de dire qu'il ne faut pas se tuer sans que les dieux nous en imposent la nécessité. Puisque nous avons là une doctrine pratiquement identique à la doctrine du corps-prison, attribuée aux Orphiques dans le *Cratyle*, il est légitime de nous demander si l'interdit du suicide a pu être un précepte orphique. Rappelons-nous que si nous sommes dans une prison, pour les Orphiques du *Cratyle*, c'est parce que nous avons une peine à purger. Or, si nous ne la purgeons pas jusqu'au bout, il se peut, en effet, que Perséphone (cf. *Ménon* 81a) juge qu'elle n'a pas reçu la rançon appropriée. Nous pourrions également supposer, qu'à ce moment, elle retournerait l'âme dans une autre prison et non pas vers le soleil d'en haut. Ce serait là une forme de réincarnation. Toutefois, je tiens à souligner qu'il est bien difficile de savoir si la déduction de l'interdit du suicide à partir de la doctrine orphique en question est l'oeuvre de Platon, ou d'interprètes pythagoriciens, ou

¹⁷⁵ Cf. Guthrie (1985) p.175-177.

¹⁷⁶ Trad. Chambry (1965), G.F. Flammarion. pp.109-110. Ferwerda croit qu'il y a une différence avec le *Cratyle* puisque le passage n'indiquerait pas que le corps est la prison de l'âme, mais que la doctrine qu'on enseigne en secret nous dit que nous sommes, sur cette terre, dans une place gardée. Je ne vois nulle part dans l'extrait une allusion à la terre comme lieu de garde. La discussion porte sur l'interdit du suicide, donc le passage indique que l'on ne peut quitter notre corps comme bon nous semble. Évidemment, puisque notre corps est sur terre, cette

encore, si elle découlait naturellement de la conception orphique de la vie sur terre. D'autant plus que nous en sommes réduit à des hypothèses en ce qui concerne la raison de notre emprisonnement, ou, si vous préférez, de notre incarnation. Évidemment, en acceptant le mythe du démembrement, tout s'expliquerait naturellement.

Après avoir accepté le fait que les dieux s'occupent de nous et que nous sommes, ici, sur terre dans notre corps, dans une place gardée par les dieux, Cébès questionne à nouveau Socrate sur l'idée que le philosophe se résigne facilement à mourir, car cela semble dépourvu de raison dans la mesure où l'on admet que nous sommes sous la dépendance des meilleurs maîtres, les dieux. Ne voudrions-nous pas alors demeurer avec eux? Socrate lui répond alors qu'il croit positivement qu'il trouvera dans l'autre monde d'autres maîtres et d'autres dieux tout aussi excellents. Il a même le ferme espoir qu'il y a quelque chose après la mort qui, d'après les vieilles croyances, est bien meilleur pour les bons que pour les méchants (63c). Par la suite, Socrate reprend ce qu'il entendait en affirmant qu'en s'occupant de philosophie, on ne fait pas autre chose que de rechercher la mort et l'état qui s'ensuit.¹⁷⁷ Nous avons déjà expliqué en partie ces idées (pp.82-83). L'idée générale est qu'il faut se « libérer » des besoins corporels et surtout de ses passions. D'ailleurs, de 62b à 69c, c'est en grande partie l'idée qui est développée et elle s'achève en 69c où il est indiqué que ce détachement du corps se fait grâce à une purification de toutes ses passions par l'entremise de la tempérance, de la justice, du courage et de la sagesse.

dernière peut être aussi considérée comme un lieu de garde, mais il était bien difficile pour les Grecs de s'évader de ce lieu de garde sans s'évader du corps.

¹⁷⁷ Notez que l'état qui suit la mort du corps est la pleine réalisation de l'âme. Donc la vraie vie philosophique où l'âme peut « vivre » pleinement.

L'on retrouve, à peu de chose près, la même trame d'idées dans le *Gorgias*, lorsque Socrate tente de démontrer à Calliclès qu'il faut se détacher des passions, car ce sont elles qui empêchent la pleine réalisation de l'âme qui est le propre de l'homme. Cependant, pour exprimer le même ordre d'idée, ce n'est pas la doctrine du corps-prison qui est utilisée mais celle du corps-tombeau. Rappelons que Socrate affirme que notre vie présente est, en quelque sorte, une mort et que notre corps est un tombeau puisque cette partie de l'âme où résident « les passions » passe d'une extrémité à l'autre. En ce sens, les passions briment l'exercice de la raison (de l'âme), c'est donc comme si elles la tuaient un peu puisqu'elles la briment dans son exercice. Rappelons également que Socrate poursuivait par la description d'une interprétation, vraisemblablement pythagoricienne, de cette même partie de l'âme où résident les passions. Bref, le corps-prison et le corps-tombeau, expriment la même trame d'idées chez Platon. Nous savons qu'il attribuait la doctrine du corps-prison aux Orphiques. Est-ce que sa « soeur », la doctrine du corps-tombeau, était le fruit d'une interprétation pythagoricienne? Fut-elle reliée à l'Orphisme avant l'époque de Platon? Ce sont là des questions bien nébuleuses auxquelles il est difficile de donner une réponse inébranlable. Toutefois, Aristote, dans un fragment du *Protreptique*, pourrait bien nous permettre de relier la doctrine du corps-tombeau aux Orphiques puisque ce dernier illustre l'idée de dualisme, qu'il attribue « aux diseurs de *télétaï* », en la comparant à une torture pratiquée par les pirates tyrrhéniens qui « attachaient leurs victimes face à face avec un cadavre ». ¹⁷⁸ C'est, du moins, l'avis de Guthrie. ¹⁷⁹ Ce fragment est un indice de plus qui devrait nous prémunir contre cette tendance à opposer radicalement la doctrine du corps-tombeau et la doctrine du corps-

¹⁷⁸ Frag. 60 (Rose). Voir également le frag. d'Empédocle cité par Plutarque qui fait parfaitement écho à ce fragment. Cf. supra p.51.

¹⁷⁹ Cf. Guthrie (1985) p.177. Il faut également consulter l'article de Brunschwig (1963) pp.171-190. En relation à cette torture, l'auteur discute notamment du rôle possible de Dionysos en tant que dieu libérateur. La comparaison devient d'autant plus intéressante si l'on comprend que Dionysos libère le prisonnier de ses chaînes. Chez Platon

prison. L'essentiel consiste à remarquer que ces deux doctrines, sous la plume de Platon, fusionnent et qu'elles servent à mettre l'accent sur cette idée que l'âme est liée (*demas*),¹⁸⁰ attachée (*tropon*), voire enchaînée au corps qui l'entrave de plusieurs façons.

L'intégration de l'Orphisme dans la philosophie de la connaissance platonicienne

En outre, si cette union de l'âme avec le corps laisse transparaître une éthique de vie, par la mise en veilleuse, autant que possible, de la partie de l'âme passionnelle, il en ressort aussi une dimension plus épistémologique. Déjà dans le *Phédon*, en 67d, cette dimension apparaît lorsque Socrate indique que purifier l'âme c'est la séparer le plus possible du corps, l'habituer à se recueillir seule en elle-même, « dégagée du corps comme d'une chaîne ». Plus loin, en 82e, cette dimension devient plus évidente lorsqu'il affirme :

« Les amis de la science savent que, quand la philosophie a pris la direction de leur âme, elle était véritablement enchaînée et collée à leur corps et forcée de considérer les réalités au travers des corps comme au travers les barreaux d'une cage, au lieu de le faire seule par elle-même »¹⁸¹

Socrate poursuit en affirmant que ce qu'il y a de terrible dans cet emprisonnement, c'est que c'est le prisonnier lui-même qui contribue le plus à resserrer ses liens. Bref, Platon, pour exprimer ses idées, emprunte la terminologie du corps-prison. Bien entendu, il est très difficile de départager ce qui était propre à l'Orphisme et ce que Platon y injecte, mais notons tout de même qu'il utilise cette terminologie orphique, et toute une terminologie s'y apparentant, pour décrire la liaison de

c'est plutôt la philosophie ou le philosophe qui libèrent le prisonnier de ses chaînes. (*Phédon* 82e et le mythe de la caverne in *Rép.* Livre VII). En ce sens, il y aurait donc une adaptation platonicienne. Cf. infra. p.94 sq.

¹⁸⁰ Notez la proximité étymologique des termes, lien (*eirgo*) et prison (*eirgmos*).

¹⁸¹ Trad. Chambry (1965) p.137.

l'âme avec le corps et pour illustrer la philosophie qu'il en déduit. L'imbrication du langage orphique et de la dimension épistémologique est d'ailleurs explicite dans la *République* (533d) lorsque Platon exprime les bienfaits de sa dialectique:

« la méthode dialectique est donc la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'oeil de l'âme de **la fange** grossière (*borboros barbarikos*) où il est plongé et l'élève vers la région supérieure. »¹⁸²

Et encore, dans le *Phèdre* (250c), lorsqu'il décrit le lieu où les dieux vont s'alimenter à chaque révolution, lieu qui, bien entendu, renferme toutes les essences, Platon, dans un élan de mysticisme ou grâce à une réminiscence incorporelle, nous décrit le lieu (et l'expérience) comme le plus délicieux des mystères et il utilise cette fois une terminologie particulière servant à illustrer notre attachement au corps pour faire contraste avec l'expérience qu'il décrit ainsi:

« La beauté, elle était resplendissante à voir, en ce temps où, mêlés à un chœur bienheureux, – nous à la suite de Zeus¹⁸³ et d'autres à la suite d'un autre dieu –, nous en avons une vision bienheureuse et divine, en ce temps où nous étions initiés à cette initiation dont il est permis de dire qu'elle mène à la béatitude suprême. Cette initiation nous la célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans le temps à venir. Intègres, simple immuables et bienheureuses étaient les apparitions dont nous étions comblés en tant que mystes et époptes, car, dans une lumière pure, nous étions purs; nous ne portions pas la marque de ce *tombeau* (*asémantoi toutou*)¹⁸⁴ que sous le nom de corps nous promenons à présent avec nous, **attachés** (*dedesmeumenoi*) à lui **comme l'huître à sa coquille**. »¹⁸⁵

¹⁸² Trad. Baccou (1966), G.F. Flammarion, p.292.

¹⁸³ Plus loin, en 253a, Platon mentionne que les bacchantes puisent leur inspiration en *Dios*.

¹⁸⁴ *Asémantoi* peu aussi signifier « sans ce gardien » ou encore « sans ce conducteur ». Chambry traduit par « exempts des stigmates de ce fardeau », Vicaire par « exempts de la marque imprimée par ce tombeau », Robin choisit « nous ne portions pas la marque de ce sépulcre » et notre citation provenait de Brisson. Cependant, il faut noter que le mot « tombeau » ou « sépulcre » n'est pas explicitement dans le texte, qui comporte seulement un pronom démonstratif « *toutou* » qui est précisé par ce qui suit : « ne portant pas l'empreinte de cela (*toutou*) que nous nommons le corps ». Le choix d'inclure « tombeau » ou « sépulcre » provient donc d'une extrapolation à partir de *asémantoi* et du *Cratyle*. Notez que ce passage, à lui seul, évoque du même coup la doctrine du corps-tombeau et celle du corps-prison, puisque nous sommes **attachés** au corps. Encore une fois, il devient décidément difficile de séparer les deux.

¹⁸⁵ Trad. Brisson (1989), éd. Flammarion, p.124.

Ainsi donc, la terminologie et les images associées à la doctrine du corps-prison, de même qu'à la doctrine du corps-tombeau, sont reprises par Platon pour exprimer diverses dimensions de sa propre philosophie. D'une part, cette imagerie lui est utile pour appeler une éthique de vie particulière et, d'autre part, il l'intègre à sa philosophie de la connaissance. Toutefois, la dernière citation semble indiquer que Platon n'était pas asservi à une terminologie particulière. Qu'il emploie l'image colorée du corps-tombeau, ou celle du corps-prison, d'une cage, d'une caverne, d'un oiseau qui perd ses ailes et même l'image d'une huître dans sa coquille, elles lui servent toutes à peindre une toile (un chef-d'oeuvre) qui exprime tout le génie d'une philosophie complexe que lui seul a su développer.

À travers ce mécanisme d'appropriation, il est bien difficile d'entrevoir jusqu'à quel point Platon reprend, à la lettre, des doctrines ou des interprétations de doctrines orphiques, ou encore, ce qu'il y adjoint de son propre cru. Cette difficulté provient, en grande partie, du fait que ce que Platon nous apprend de l'Orphisme s'intègre naturellement à sa propre philosophie et que nous possédons très peu de documents externes à l'oeuvre de Platon, corroborant les mêmes bribes d'enseignements orphiques qu'il nous transmet. Bref, il est bien difficile de déterminer, en l'absence de textes indépendants de son oeuvre, si ce que Platon nous transmet est un Orphisme déjà platonisé. Toutefois, nous avons démontré à plusieurs égards, ne serait-ce que pour la conception de la purification, que Platon interprète l'Orphisme à sa façon et même y injecte sa propre philosophie. C'est un peu, et même exactement, comme s'il voulait mettre les adeptes d'Orphée sur la voie qu'il jugeait bonne.

Réincarnation et réminiscence

L'étude du passage du *Cratyle* et des passages connexes (dont *Ménon* 81a) nous aura, au moins, permis d'identifier clairement que, pour certains adeptes d'Orphée, l'incarnation et la vie sur terre étaient un emprisonnement dû à une faute passée de l'âme et qu'il semblait être possible, par cette incarnation, de payer la dette que l'âme avait contractée en commettant la faute en question. Nous savons également que le sort de l'âme pour les non-initiés, selon les Orphéotélestes de la *République*, n'était pas le même que pour les initiés. Des supplices attendent les uns et le banquet des dieux attend les autres. Par conséquent, il y avait bel et bien un affranchissement de l'âme par rapport au corps, ou encore, une survie de l'âme après la mort pour les Orphiques. Sur ces deux points, le séjour sur terre et l'affranchissement de l'âme, deux questions difficiles se posent et appellent une discussion. Évidemment, le premier questionnement consiste à scruter les raisons pour lesquelles l'âme a quitté « le summum de félicité », à se demander pourquoi l'âme a chuté et quelle est cette faute. Nous en avons discuté longuement dans la première partie de ce travail et nous avons souligné que le mythe du démembrement de Dionysos, quoiqu'il apporte toutes les réponses à ce questionnement, est l'objet de controverses et de scepticisme quant à son ancienneté. Suite à cette remarque, je crois qu'il n'est pas vain, tout de même, de vérifier la conception de la chute de l'âme chez Platon. Avec ce mythe à l'esprit, nous serons en mesure d'observer si Platon a pu subir une influence, dans l'éventualité de l'ancienneté du mythe, ou si au contraire, il démontrait une certaine distanciation par rapport à ce récit. Mais il y a aussi une autre question intimement liée à ce questionnement: est-ce que l'Orphisme entretenait une conception de la réincarnation? Dans cette éventualité, nous devrions également vérifier l'influence possible sur divers aspects de la philosophie de Platon.

En ce qui concerne la réincarnation pour les Orphiques, même si plusieurs indices nous portent à croire qu'ils entretenaient effectivement cette croyance, encore une fois, les textes anciens n'en font pas explicitement mention. Nous avons déjà discuté du précepte orphique interdisant de manger la chair de tout ce qui a eu vie et nous savons que les Pythagoriciens entretenaient également cette croyance. Pour ces derniers, il est clair que ce précepte était, en partie, conditionné par la croyance en la métempsycose. Hérodote croyait que certains Grecs avaient adopté cette croyance des Égyptiens et il passe sous silence le nom de ces « plagiaires ».¹⁸⁶ Nous avons également mentionné la possibilité que des Pythagoriciens aient écrit des poèmes orphiques et plusieurs commentateurs, dont Kingsley, croient que la métempsycose dut être l'objet de ces écrits.¹⁸⁷ Même si ce n'est là qu'une hypothèse, il y a d'autres raisons de croire que cette croyance était commune aux deux mouvements. Tout d'abord, même si les lamelles d'or n'impliquent pas toutes nécessairement la métempsycose, comme Graf l'a remarqué, les petites lamelles de Thourioi y font allusion par le vers suivant: « Je me suis évadé du triste cycle lassant ».¹⁸⁸ D'autre part, comme certains commentateurs l'ont remarqué, outre le thème de la métempsycose, les lamelles traitent aussi du thème de « l'héroïsation » ou, en d'autres termes, du thème de l'affranchissement de l'âme dans un état s'apparentant aux Dieux ou aux héros. Ce thème apparaît aussi chez Empédocle et plus explicitement chez Pindare. Nilsson remarque, à cet effet, que les mêmes idées se rencontrent chez Pindare et dans l'Orphisme; pour lui, elles sont cohérentes et s'expliquent les unes par les autres.¹⁸⁹ Nous avons déjà souligné le passage du *Ménon* (81b-c), dans lequel le fragment 133 (Bergk) est cité et nous avons également indiqué que ce passage entretenait une certaine relation avec le passage du *Cratyle* (400c) en raison, entre autres, de la faute et de la

¹⁸⁶ Cf. Hérodote II 123 et II 81 pour la relation entre les Orphiques et les Pythagoriciens.

¹⁸⁷ Cf. Kingsley (1995) pp.259-264.

¹⁸⁸ Cf. Graf (1991) p.96, et l'Annexe A.

peine à payer mentionnées dans les deux endroits. Nous avons aussi émis l'hypothèse que la réincarnation serait, au moins, possible dans l'éventualité d'un suicide. La figure de Perséphone, qui apparaît dans les lamelles en relation avec Dionysos et dans le fragment de Pindare, nous permet effectivement d'associer ces courants d'idées et, par le fait même, de supposer que des Orphiques aient cru en la possibilité de la métempsycose. Toutefois, nous sommes bien forcés d'admettre que ce n'était pas là un élément spécifique aux croyances orphiques et que même si certains adeptes ont entretenu cette croyance, il est bien difficile d'affirmer que les conceptions platoniciennes reliées à la métempsycose découlent uniquement des croyances orphiques. Au mieux, nous pouvons affirmer que certains adeptes d'Orphée partageaient la croyance en la métempsycose, commune à d'autres individus, et que Platon s'en est inspiré pour développer sa propre philosophie.

D'ailleurs, en ce qui concerne le pèlerinage de l'âme et les périodes de réincarnations, il est beaucoup plus facile de supposer que Platon s'est inspiré du modèle présenté par Hérodote (II 123) et Empédocle. Mais, encore là, Platon développe le thème à sa propre façon en indiquant que celui qui choisit trois fois consécutives la vie d'un philosophe est libéré, provisoirement et plus rapidement, du cycle des naissances.¹⁹⁰ Par ailleurs, il est important de remarquer que le fait que l'âme ait habité dans l'autre monde avant d'être incarnée est un point crucial dans le développement de la philosophie de la connaissance de Platon et il me semble bien difficile de nier ce fait dans l'Orphisme, même si certains pourraient chercher à nier la « ré »incarnation dans l'Orphisme ancien. En effet, la première preuve de l'immortalité de l'âme chez Platon survient

¹⁸⁹ Cf. Nilsson (1935) p.217. Pour son interprétation de la question de la réincarnation, cf. pp.212-217.

¹⁹⁰ Cf. *Phèdre* 249 a-b et Empédocle fr. 115, 117-121, 127, 129, 137, 144. Cf. Frutiger (1930) p.255 note 1 et 2 en ce qui concerne le pèlerinage de l'âme.

dans le *Ménon*, immédiatement après le passage qui a fait l'objet de notre étude. C'est que Platon affirme que « puisque l'âme a vécu plusieurs vies, et qu'elle a vu tout ce qui se passe ici et dans l'Hadès, il n'est rien qu'elle n'ait appris ». ¹⁹¹ Plus tard, dans la *République* et dans le *Phèdre*, Platon rendra explicite ce que l'âme contemple dans l'autre monde. Évidemment, c'est le monde des essences immuables qu'elle a la chance de contempler en ces lieux. Toutefois, dans le *Ménon*, la preuve de l'immortalité de l'âme est corroborée, ou plutôt s'appuie sur la doctrine de la réminiscence. Platon fait appel à un jeune esclave et démontre que ce dernier peut par lui-même se « ressouvenir » de la façon de doubler un carré. ¹⁹² Ne sommes-nous pas en droit, alors, d'affirmer que Platon ajoute du poids aux croyances en l'immortalité de l'âme qui étaient partagées, entre autres, par les Orphiques et les Pythagoriciens? Tout se passe comme s'il se portait à la défense de ces croyances en les enrichissant de nouvelles dimensions.

D'ailleurs, tout le *Phédon* abonde en ce sens. C'est-à-dire qu'il pourrait être considéré comme une défense de l'Orphisme. Nous savons déjà qu'une bonne partie de ce dialogue (62b-69c) développe des idées, fort probablement spécifiques à Platon, reliées à un langage orphique. Nous verrons également que le mythe final, selon Kingsley, pourrait reposer sur un texte orphique. Mais ce n'est pas tout : Platon y reprend ce qu'il a dit dans le *Ménon* (81a), soit que « l'âme de l'homme est immortelle, que tantôt elle s'échappe et tantôt reparaît, mais qu'elle ne périt jamais » ¹⁹³ et qu'elle voyage en passant par l'Hadès. Cette fois, dans le *Phédon* (70c), encore une fois immédiatement après l'extrait de 69c que nous avons commenté et où nous avons subodoré un langage orphique, Platon affirme que selon « **une ancienne tradition**, les âmes existent là-bas

¹⁹¹ *Ménon* 81c. Trad. Chambry (1964).

¹⁹² Dans son introduction au *Ménon*, Chambry croit que l'immortalité de l'âme sur laquelle se fonde la réminiscence est celle enseignée par les Orphiques et les Pythagoriciens. Cf. Chambry (1964) p.314.

(dans l'Hadès), où elles sont venues d'ici, et qu'elles reviennent ici et naissent des morts ». ¹⁹⁴ De nouveau, à partir de cette affirmation, Platon apporte quelques preuves supplémentaires en faveur de l'immortalité de l'âme. Notamment, la preuve par les contraires, certainement d'inspiration parménidienne, suivant laquelle le non être ne peut engendrer l'être, ou, selon les mots de Platon, « si les vivants renaissent des morts, il faut en conclure que nos âmes sont là-bas; car elles ne sauraient renaître, si elles n'existaient pas ». ¹⁹⁵ À partir de cette preuve, il développe une preuve par la génération qui implique que tout ne peut tomber dans le même état et que la vie doit nécessairement renaître de la mort et vice-versa. Dans une note, Chambry indique que cette « ancienne tradition » est orphique et qu'elle se retrouve chez les Pythagoriciens, chez Empédocle et chez Pindare. ¹⁹⁶ Cette assertion est lourde de conséquence, puisque les pages suivantes sont, comme dans le *Ménon*, une défense de cette croyance. Nous aurions alors un dialogue inspiré de l'Orphisme en son début (62b-69c) dont la fin pourrait avoir été calquée sur un texte orphique et dont le milieu serait, en grande partie, le développement, l'interprétation et/ou la défense d'une croyance orphique suivant laquelle « nos âmes existent là-bas (dans l'Hadès), où elles sont venues d'ici, et qu'elles reviennent ici et naissent des morts ». Toutefois, même si la mention de cette « ancienne tradition » survient peu après le passage 69c qui revêt un caractère orphique, il ne nous est pas possible d'affirmer, comme Chambry, que « l'ancienne tradition » est avant tout orphique. Au mieux, cette expression vague intègre des Orphiques, mais aussi plusieurs autres penseurs. Ce n'est, sans doute, pas fortuitement que Platon l'utilise. Il se dissociait par là d'un mouvement ou d'individus en particulier et préservait, du même coup, son originalité. De plus, son interprétation

¹⁹³ Trad. Chambry (1967) p.343.

¹⁹⁴ Trad. Chambry (1965) p.120. Cf. supra. pp.70 sq. pour l'analyse du passage 69c.

¹⁹⁵ Op. cit.

¹⁹⁶ Chambry renvoie, dans cette note, au *Ménon* 81a et à la lettre VII (335a). Toutefois, nous avons observé que les deux passages sont pratiquement identiques et qu'ils servaient aux mêmes fins. Il est donc étonnant que Chambry

de la croyance pouvait alors être reprise par une multitude d'individus. D'ailleurs, la lecture d'un fragment d'Anaximandre (VI^e siècle av. J.-C.) devrait nous prévenir d'attribuer « l'ancienne tradition » uniquement à des penseurs orphiques car, déjà, ce dernier affirmait « qu'à la mort les choses retournent à ce dont elles sont sorties, comme il est prescrit, car elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le temps marqué ». ¹⁹⁷ Bref, nous avons de bonnes raisons de croire que l'expression « ancienne tradition » pouvait faire référence à l'Orphisme, ou l'englobait, mais affirmer avec Chambry que c'est là une tradition orphique, c'est faire preuve d'une grande assurance, mais c'est aussi une simplification des idées qui avaient cours avant Platon, idées dont nous savons très peu de chose eu égard à leur origine et à leur influence mutuelle.

Il nous est tout de même possible, en relation avec la réminiscence, d'identifier un élément pouvant appartenir aux cultes à mystères. Platon, dans le mythe d'Er, apporte en effet un élément pour expliquer la faiblesse de l'esprit humain ici sur terre. En d'autres termes, il donne une raison pour expliquer pourquoi notre âme doit faire un effort constant lorsqu'elle veut se « ressouvenir » des choses qu'elle a vues là-bas. En effet, si l'âme doit réapprendre tout ce qu'elle a déjà su, c'est parce qu'elle a dû boire l'eau de l'oubli avant de se réincarner (*Rép.* 621a). Évidemment, l'on pense immédiatement aux lamelles d'or et plus spécialement à celle de Pétélia où deux sources d'eau sont mentionnées. Toutefois, la source qui se trouve à la gauche de la demeure d'Hadès n'est pas explicitement mentionnée, les initiés ne doivent pas en boire, ils doivent plutôt boire à la source qui provient du lac de Mémoire qui se trouve à droite. Nous pourrions alors penser que la

indique que la croyance évoquée dans le *Ménon* est orphique et pythagoricienne, mais que dans le *Phédon* elle est, cette fois, orphique. C'est là une interprétation forte et risquée.

source opposée est réservée aux non-initiés, qui eux, ne s'échapperont pas du triste cycle lassant et qu'elle est en effet une source antagoniste à celle de droite, soit une source d'oubli.

Encore une fois, nous devons admettre que ce n'est là qu'une hypothèse probable, et il nous est bien difficile de « prouver » que ces textes étaient accessibles à Platon. Toutefois, Guthrie semble y croire fermement. C'est qu'il souligne, en plus de cette correspondance des sources, que, dans les lamelles, le chemin des enfers n'est pas simple. Les initiés doivent prendre la droite, tandis que le chemin de gauche est à éviter. Or Platon, dans quelques passages de divers dialogues, indique également que le chemin des enfers est complexe. Il affirme dans le *Phédon* que « la route des enfers a plusieurs détours et plusieurs traverses », et dans le *Gorgias* que la prairie où le jugement a lieu se trouve « à la fourche d'où partent deux routes, l'une qui mène aux îles des Bienheureux, l'autre vers le tartare » et finalement, dans la *République*, que « la voie que prennent les justes après le jugement suit la droite, et celle où marchent les réprouvés va vers la gauche ». Pour Guthrie, l'indication est telle que nous la retrouvons sur les lamelles et, pour lui, « c'est là peut-être la plus saisissante et la plus intéressante **des nombreuses preuves** qui indiquent que les textes de Platon et ceux des feuilles d'or s'inspirent de la même littérature eschatologique ».¹⁹⁸ Et Guthrie, suivant J. Harrison, souligne le passage 108a du *Phédon* où Socrate indique que le chemin menant aux Enfers n'est pas simple, « mais qu'il a plusieurs détours et plusieurs traverses, comme je le conjecture de ce qui se pratique dans les rites sacrés et accoutumés ».¹⁹⁹ Est-ce que ce serait là une allusion à la pratique visant à ensevelir les morts avec des indications sur le chemin à

¹⁹⁷ D.K. fr.B1, rapporté par Simplicius. Cf. Guthrie (1985) pp. 247-250, pour les similitudes entre ce penseur et l'Orphisme. La traduction du fragment est de ce dernier.

¹⁹⁸ Guthrie (1985) p.196. Est-ce là « une preuve »? Cf. supra p.56, pour d'autres « preuves » avancées par Guthrie. Soulignons également que les Pythagoriciens affirmaient aussi que la route de l'Hadès forme un « Y », et en ce sens, la croyance en un chemin complexe n'était pas spécifique à l'Orphisme.

¹⁹⁹ Trad. Dacier et Grou (1892) in Guthrie (1985) p.197.

suivre dans l'au-delà? C'est la thèse défendue par Harrison et Guthrie qui croit qu'il est « très probable » que Platon ait eu connaissance de cette coutume telle que les lamelles nous la font voir.²⁰⁰

La chute de l'âme

L'autre question liée de près à la question de la réincarnation, chez Platon, est celle de la chute de l'âme. Toutefois, l'explication de la chute de l'âme chez Platon intervient dans la *République*, dans un cycle de naissances déjà en cours et dans le *Phèdre* l'allégorie de l'attelage ailé touche à la nature de l'âme. Bref, Platon n'est pas très explicite sur la cause de la chute originelle de l'âme. Nous pouvons toutefois remarquer que ses idées sur la nature de l'âme ont probablement évolué. Dans le *Phédon*, l'une des preuves visant à démontrer l'immortalité de l'âme consistait à affirmer que l'âme est simple et qu'elle ne pouvait ainsi périr. Toutefois, dans la *République*, il admet qu'il est bien difficile de savoir si l'âme est simple ou encore un composé parfait. Or, c'est cette composition de l'âme: *thumos*, *épithumia* et *logistikon*,²⁰¹ illustrée par l'image de l'attelage ailé qui, dans le *Phèdre*, explique la chute des âmes. En effet, contrairement aux Dieux, pour des raisons inconnues, l'âme des hommes est composée et plus l'on portera nos efforts à maîtriser le cheval blanc qui est tempérance, amour de la connaissance etc., plus nos chances de demeurer dans l'au-delà sont accrues. Au contraire, si le cheval noir, représentant les passions du corps, prend le dessus, alors c'est la chute et l'incarnation. Cela dit, nous sommes en droit de nous

²⁰⁰ Cf. Guthrie (1985) p.197, pour la référence à Harrison. Il est à noter que cette coutume existait déjà pour les Égyptiens. Il suffit de consulter *Le livre des morts* pour s'en rendre compte.

demander si Platon croyait, à l'époque du *Phèdre*, que les âmes des hommes furent toujours ainsi composées et que, pour cette raison, le cycle était une nécessité, ou encore, une loi d'Adrasté.

Mais ce n'est pas là ce qui accroche mon attention. Ce que je veux souligner ici, c'est que même si Platon connaissait le mythe de Dionysos déchiqueté, il n'en aurait pas parlé tel quel. Tout d'abord, rappelons le passage 62b du *Phédon*, où Platon indique que « la doctrine qu'on enseigne **en secret** sur cette matière, que nous autres hommes sommes comme dans un poste, d'où l'on n'a pas le droit de s'échapper ni de s'enfuir, me paraît trop relevée et difficile à élucider »²⁰². Ce passage pourrait bien faire allusion au mythe du démembrement dans l'éventualité où celui-ci existait à l'époque de Platon. Dans cette éventualité, Platon aurait choisi de préserver le secret du mythe en se défilant adroitement, mais il en aurait tout de même tiré quelques conclusions. Mais ce n'est pas tout, un passage du livre II de la *République* indique clairement que même si Platon avait connu le mythe de la manducation de Dionysos par les Titans, il n'en aurait pas traité. C'est qu'il ne croyait pas beau et utile de parler ainsi des dieux qui, pour lui, ne devaient certainement pas agir comme des hommes, puisqu'il se les représentait comme bons (*Phèdre* 242e). Dans ce passage (*Rép.* 378a), où il dénonce les poètes qui ont parlé en mensonge, semble-t-il, d'Ouranos et de son fils, il affirme que même si

« la conduite de Kronos et la manière dont il fut traité par son fils (Zeus) étaient vraies, je crois qu'il ne faudrait pas les raconter si légèrement à des êtres dépourvus de raison et à des enfants, mais qu'il vaudrait mieux les ensevelir dans le silence; et s'il est nécessaire d'en parler, on doit le faire **en secret**, devant le plus petit nombre possible d'auditeurs [...] afin qu'il n'y ait que très peu d'initiés. »²⁰³

²⁰¹ Coeur, appétits, raison. La raison étant le cocher, le cheval noir les appétits et le blanc le coeur. C'est ce que Freud appellera beaucoup plus tard: le moi, le ça et le surmoi.

²⁰² Trad. Chambry (1965) p.109.

²⁰³ Trad. Baccou (1966) p.127.

Ainsi, il est clair que Platon n'eut pas rapporté le mythe du démembrement tel quel avec des Dieux qui agissent comme des cannibales par jalousie. Il se peut qu'il s'en soit inspiré tout comme d'autres penseurs l'ont fait, mais il faut voir que, dans ce cas, il l'aurait fait à sa propre manière.²⁰⁴ D'ailleurs, la manière dont Platon voulait traiter des mythes et des fables était la plus belle et la plus propre à enseigner la vertu (*Rép.* 378e), car, en traitant du juste, du beau et du bien (*Phèdre* 278a) elle se réglait sur la partie la plus noble de l'âme et nous pouvons certainement croire que les grands mythes eschatologiques étaient, en partie, construits de la sorte et qu'ils représentaient ainsi un modèle de bonne poésie, soit celle qui se met au service de la philosophie.²⁰⁵

Les mythes eschatologiques

Il existe une littérature imposante sur la place, le rôle et la fonction des mythes chez Platon et il est impossible pour nous de la discuter dans le cadre de notre travail, quoiqu'il eût été utile de le faire.²⁰⁶ Mentionnons, toutefois, que même s'il est possible d'entrevoir un rôle commun dans les quatre grands mythes eschatologiques, soit celui de l'appel à la vie philosophique ordonnée, tempérée et sage, bref qu'il est possible d'affirmer que ces mythes font appel à une éthique, il n'en demeure pas moins que chacun d'eux recèle ses propres caractéristiques et ses propres subtilités.

²⁰⁴ Contrairement à ce que nous pouvons croire, le mythe et la science n'étaient pas foncièrement dissociés à l'époque de Platon. Nous avons déjà mentionné, ci-dessus, que la théorie de la monade pythagoricienne pourrait être le complément du mythe du démembrement, mais nous pouvons également penser à Empédocle qui, à plusieurs égards, partage des points communs avec l'Orphisme, mais qui développe une théorie du cycle des naissances dont le moteur est la haine et l'amour. Ce développement est certainement conciliable avec une version mythologique comme celle du mythe du démembrement. En outre, l'auteur du parchemin de Derveni développe une théorie de l'origine de l'âme s'apparentant à une philosophie naturelle, mais encore là il ne faut pas nécessairement rejeter l'épisode mythique du démembrement, ce n'était peut-être là qu'une façon « plus savante » d'interpréter le mythe en question. Bref, l'un n'empêche pas l'autre. Par exemple, si l'âme est le produit des Titans et de Dionysos, cela est facilement conciliable avec un mythe comme celui de l'attelage ailé du *Phèdre*.

²⁰⁵ Cf. *République* 378b-379b. et *Rép.* 606c-607d. Voir également l'article de Babut (1983) pp.49-51.

Pour bien les comprendre, il est préférable, voire indispensable, de les replacer dans le contexte de chaque dialogue où ils apparaissent. Par exemple, le mythe qui survient dans le *Gorgias* complète l'argumentation de Socrate visant à modifier le comportement de ses interlocuteurs qui, jusque là, visait à satisfaire les besoins du corps autant que possible. Ce mythe, même s'il est plus agréable à la lecture qu'une argumentation serrée sous forme dialoguée, ne vise pas l'agréable, comme le fait la rhétorique. En effet, le mythe ne peut être agréable pour l'auditoire de Socrate puisqu'il vise plutôt l'utile et appelle un changement de leur mode de vie. Il ne vise pas à flatter comme le font les sophistes, mais à rendre meilleur (521a). Socrate laisse entendre que ce profit s'acquiert par des douleurs et des souffrances ici, sur terre, et dans l'Hadès. C'est le prix à payer pour se libérer de l'injustice (525b).²⁰⁷ Le mythe du *Phédon* est en quelque sorte le complément du *Gorgias*, dans la mesure où il fait suite au conseil voulant que l'on prenne soin de notre âme en exhibant les sorts différents qui attendent ceux qui en ont pris soin et ceux qui ne l'ont pas fait. Le mythe d'Er démontre aussi comment le choix de la vie future est déterminé par les soins que nous avons apportés à notre âme durant notre vie antérieure. Toutefois, le mythe d'Er, en raison du contexte du dialogue, met un peu plus l'accent sur l'ordre, sur les rouages de la justice parfaite des Dieux. D'ailleurs, pour exprimer ce phénomène impénétrable à la raison humaine, Platon emprunte les théories astronomiques des Pythagoriciens (*Rép.* 616c-617d), peut-être pour rehausser de mystères un état de fait impossible à saisir par l'unique raison. Le rouage divin sera également développé dans le *Phèdre*, tout en expliquant la chute, mais aussi la montée de l'âme vers les essences.

²⁰⁶ Sur ce, le livre de Frutiger (1930) est un bon point de départ, on y retrouvera, entre autres, cinq théories sur le rôle des mythes chez Platon, chacune commentée et critiquée judicieusement par Frutiger. Il faut aussi consulter l'ouvrage de Brisson (1982).

²⁰⁷ Ces paroles font étrangement écho à la peine que nous devons purger pour remédier à la « mystérieuse » faute dont chaque âme incarnée est souillée.

Parmi les nombreuses théories sur le rôle du mythe chez Platon, certaines ont défendu le rôle éthique du mythe, mais certaines ont soutenu l'incrédulité de Platon et de Socrate envers les mythes. Dans cette optique, les mythes seraient de nobles mensonges à but utilitaire.²⁰⁸ Toutefois, comme l'a remarqué Frutiger, le ton des grands mythes est si solennel qu'il est difficile d'accepter cette thèse. À cet égard, il souligne la remarque que fait Socrate à Calliclès dans le *Gorgias*: « ce que tu méprises comme un radotage de vieille femme, est, j'en suis persuadé, la vérité même » (527a).²⁰⁹ Nous pourrions citer encore plusieurs passages qui posent de sérieux bémols à cette thèse, mais rappelons seulement la fin de la *République* où Socrate affirme que croire au mythe qu'il vient de raconter, est une façon de nous sauver nous-mêmes, d'être heureux ici-bas et tout au cours des pérégrinations de l'âme, car puisqu'elle «est immortelle et capable de supporter tous les maux, comme aussi tous les biens, nous nous tiendrons toujours sur la voie ascendante, et, de toute manière, nous pratiquerons la justice et la sagesse ».²¹⁰

Ainsi, puisque l'immortalité de l'âme a reçu des preuves dialectiques depuis le *Ménon*, il est possible de croire aux mythes qui donnent une explication vraisemblable de la nature de l'âme et du sort qui lui est réservé une fois séparée du corps. Dans cette optique, ces mythes agissent en tant que complément au *logos*, car Platon, tout aussi rationaliste qu'il fut, était fort conscient des limites de la dialectique et lorsqu'il introduit les mythes en question, il avertit, presque toujours, que nous quittons l'*épistèmè* et que nous abordons le domaine du vraisemblable. Ainsi, même si Platon ne pouvait affirmer la vérité de ses mythes, rien n'empêche qu'il les ait crus probables.

²⁰⁸ Il est possible de soutenir cette théorie pour certains mythes isolés ou certaines fables, mais il est, je crois, impossible de la soutenir pour les grands mythes eschatologiques.

²⁰⁹ Cf. Frutiger (1930) p.213.

D'ailleurs, Platon, à plusieurs endroits dans ses dialogues, évoque, par la bouche de Socrate, une grande espérance en cette vie toute personnelle de l'âme après la mort. Il est à penser que Platon la partageait également. D'ailleurs, quoi qu'il advienne, Socrate croyait que les dieux s'occupaient des hommes²¹¹ puisque la sagesse était une qualité propre aux dieux justes et bons, il est à penser que ceux qui tentaient de leur ressembler bénéficieraient de leur reconnaissance. De toute manière²¹², quoi que les dieux aient décidé, un tel comportement ne pouvait qu'être bénéfique ici sur terre. Imaginez l'ordre qui régnerait parmi les hommes, si tous pensaient ainsi. Bref, même si Socrate envisage la possibilité de l'anéantissement de l'âme dans l'*Apologie*, il faut comprendre son calcul (*Phédon* 91b). Sa pensée appelle la conduite droite et ne peut qu'engendrer l'ordre, ici, sur terre, et il peut du même coup entretenir de grandes espérances sur ce qui l'attend après la mort.²¹³

Les grands mythes agissent aussi comme une incantation sur l'âme. Nous en avons déjà glissé quelques mots. Ajoutons toutefois, qu'en plus d'être un allié de la raison, le mythe vise, entre autres, à convaincre cette partie de nous qui, comme un enfant, éprouve encore quelques craintes, et cela, même après une longue conversation où de nombreuses preuves concernant l'immortalité de l'âme ont été mises à jour grâce à la dialectique.²¹⁴ En ce sens, le mythe agit effectivement comme une incantation sur la sensibilité, tel que Boyancé l'a remarqué, et nous pouvons lui transposer, avec prudence, ce que nous avons dit précédemment des cultes et de la musique (pp. 62-68). Remarquons encore une chose, c'est que parmi les quatre dialogues, seul le *Gorgias* ne

²¹⁰ *Rép.* (621b-621d). Trad. Baccou (1966) p.386. Voir, entre autres, *Phédon* 91a sq.

²¹¹ L'on retrouve cette croyance chez Platon et chez Xénophon et ce pourrait donc, être là, une croyance propre au Socrate historique.

²¹² Je fais ici référence au « de toute manière » cité plus haut dans la *République*.

²¹³ Ainsi, le pari de Pascal était déjà en germe chez Socrate.

présente pas d'arguments en faveur de l'immortalité de l'âme avant l'introduction du mythe. Curieusement, c'est aussi le seul qui présente le mythe comme une vérité à laquelle nous devons croire.²¹⁵ Selon Frutiger, Platon n'aurait pas eu la force de démontrer l'immortalité de l'âme dans ses dialogues de jeunesse, où il s'en remettait à une mystique orphico-pythagoricienne. Ce n'est qu'à partir du *Phédon*, grâce à la théorie des idées et de la réminiscence, que la raison – qui analyse, discute et démontre – se met à l'oeuvre pour la première fois et « prouve », en tant qu'alliée du mysticisme, l'immortalité de l'âme.²¹⁶ D'ailleurs, Kingsley a récemment soutenu que les mythes du *Phédon* et du *Gorgias* furent empruntés par Platon à une source orphique.²¹⁷ Quoiqu'il soit à peu près impossible, dans le cadre de ce mémoire, de rendre justice à son argumentation qui s'étend sur quelques centaines de pages, je tiens, en terminant, à en indiquer les grandes lignes.²¹⁸

La source des mythes eschatologiques du *Gorgias* et du *Phédon* selon Kingsley

L'interprétation usuelle du mythe du *Phédon* souligne, le plus souvent, la grande diversité des détails qui s'y trouvent, tout en affirmant que ceux-ci proviennent de sources différentes et que

²¹⁴ C'est le cas notamment dans le *Phédon* (107a-b) où Simmias exprime explicitement des doutes sur la force dialectique de l'esprit humain face à de grandes questions se rapportant notamment à l'immortalité de l'âme.

²¹⁵ Puisque c'est là le dialogue platonicien le plus ancien sur la question de l'immortalité de l'âme, faut-il en conclure qu'un Socrate historique entretenait des croyances sur l'immortalité de l'âme s'apparentant à celles évoqués par les orphiques? Cf. la pièce d'Aristophane *Les Grenouilles* en relation à cette question.

²¹⁶ Frutiger (1930) p.143. Cet auteur utilise prudemment le vocable d'Orphico-pythagorisme. Le lecteur qui désire approfondir la recherche sur l'influence possible des éléments orphico-pythagoriciens sur divers thèmes touchant à l'immortalité de l'âme trouvera, dans ce livre, aux pp.254-259, une table de correspondance entre les sources « dites » orphiques et les thèmes en question.

²¹⁷ Cette thèse est principalement soutenue in Kingsley (1995) chap. II, pp.71-195.

²¹⁸ Je tiens, d'emblée, à marquer mes distances par rapport à cette interprétation, car je n'apporterai pas, dans ce compte rendu, toutes les objections qu'il est possible d'opposer à l'argumentation en question.

l'harmonisation de ces détails est le fruit de l'imagination de Platon.²¹⁹ De plus, ce genre d'interprétation tend à maintenir une fausse dichotomie entre le mythe et la science et, dans cette optique, les interprètes affirment que Platon rehausse ces détails d'une touche de « scientisme » en ajoutant ce qu'il vit en Sicile, lors de ses voyages, pour donner une dimension tangible à l'histoire comme un tout.²²⁰ Or, pour Kingsley, il faut bien voir que le mythe du *Phédon* comporte deux strates: une géographie, doublée d'une dimension mythique. C'est l'idée directrice de son argumentation. Tout d'abord, il fait remarquer que l'imbrication d'éléments mythiques dans une géographie existait déjà avant Platon. À cet effet, il cite *la première Pythique* (15-28), où Pindare affirme qu'un géant se trouve coincé par Etna, sous toute la Sicile, ce qui est cause de nombreuses éruptions. Pindare indique également la localisation mythologique du géant: il vit dans le Tartare. Ainsi, l'auteur reprend une idée fondamentale de son époque, soit que les volcans, les cratères et les cavernes étaient des ouvertures vers le monde souterrain. En effet, c'était une idée commune, dans la littérature et dans les cultes, d'associer les volcans et les régions volcaniques à des entrées vers l'Hadès; ce qui explique que dans l'épisode de l'enlèvement de Perséphone, Hadès l'amène vers sa demeure par les cratères et les cavernes de la Sicile. De même, c'est ce qui explique que, dans le *Phédon*, lorsque Platon compare le feu du monde souterrain à l'action des volcans et qu'il décrit ensuite les torrents de lave et les embranchements de la rivière mythique du Pyriphlégéthon, qu'il se réfère à la Sicile. Autrement dit, il ne fait que réaffirmer l'association, que l'on trouve chez Pindare, entre le Tartare et les régions de feu sous l'Etna.²²¹

²¹⁹ Kingsley fait référence, entre autres, à Guthrie (1985) p.189.

²²⁰ Pour Kingsley, Platon ne fait pas de démarcation claire entre le *muthos* et le *logos* et il cite, à cet effet deux passages de Platon: le *Gorg.* 523a1-2 et le *Phèdre* 245c1-2. Cf. Kingsley (1995) p.80.

²²¹ Kingsley (1995) pp.73-74.

Kingsley s'évertue aussi à démontrer que plusieurs auteurs pensaient à la géographie de la Sicile lorsqu'ils racontaient ce qui se passe dans le monde souterrain. Ses citations sont nombreuses, il mentionne notamment le fr.52 du Sicilien Empédocle: « Il y a plusieurs feux qui brûlent sous la surface de la terre » et Strabon (VI 2,29): « L'île entière s'enfonce sous terre, emplie de rivières et de feux ».²²² De plus, Kingsley fait remarquer que les nombreux termes qu'utilise Platon, pour faire référence à sa géographie souterraine, sont des termes qui désignent souvent, dans la littérature antique, la région de la Sicile. En particulier, il note, tout en donnant des sources extérieures, les termes utilisés par Platon dans le *Phédon*. Il cite, en guise d'exemples, le cratère (*kratêras*) en 111d, le chiasma en 111c8, e6, 112a5, « le creux abîme de la terre » (*ta koila, engkoila* ou *koilomata*) en 109b5, c2-3, d6, 110c7 et 111c5 termes qu'employait déjà Homère mais que de nombreux autres poètes ont utilisés. Des auteurs avaient aussi remarqué que les rivières de la Sicile pouvaient prendre la qualité de la terre,²²³ ce qui fait penser aux rivières de boue. D'ailleurs, Platon affirme explicitement qu'il a la géographie de la Sicile en tête lorsqu'il y fait référence.²²⁴ Pour ne mentionner qu'un autre de ces éléments, lorsqu'il indique qu'il y a, sous terre, plusieurs feux (*polu pur*) et de grandes rivières de feu (en 111d7), il fait exactement écho au frag. 52 d'Empédocle (*polla pura*) et à la citation de Strabon (VI 2,9) qui décrit l'île en question. Ainsi, Kingsley conclut que le moindre détail de l'escarpement mythique de Platon provient d'une bonne connaissance de la géographie et des phénomènes naturels de la Sicile. Ce n'est pas le produit de l'imagination propre de Platon et les éléments du mythe n'ont pas été mis ensemble après avoir été puisés à des sources différentes. Ils dérivent, de manière homogène, d'une même

²²² Op. cit. pp.71-73.

²²³ Aristote, *Météor* 356: 13-14.

²²⁴ *Phédon* 111d8-e2. Lorsqu'il décrit le Pyriphlégéthon (113a7-b1) il est tout aussi clair, pour Kingsley, que Platon a la Sicile à l'esprit.

région de l'ancien monde. C'est ce qui donne la structure fondatrice du mythe comme un tout et la distinction mythe/science ne tient pas.²²⁵

Cela dit, Kingsley entreprend ensuite d'établir comment ce matériel est parvenu aux yeux et aux oreilles de Platon. Ce qui, pour lui, n'est pas un problème.²²⁶ Il est assez clair que ce sont les Pythagoriciens de l'ouest (de l'Italie du sud et de la Sicile) qui lui ont donné la substance du mythe. Tout d'abord, parce que le dialogue indique clairement que le but ultime du message est eschatologique; il vise à répondre à ce qui arrive à l'âme après la mort. Ce qui conférerait une dimension ouvertement pythagoricienne au dialogue puisque ces derniers étaient particulièrement préoccupés par cette question.²²⁷ De plus, là où des commentateurs ont cru que Platon s'éloignait des Pythagoriciens pour apporter un développement original (108c-109a), il est possible d'identifier un élément spécialement développé par les pythagoriciens, soit celui de la sphéricité de la terre. D'ailleurs, Platon fait dire à Socrate qu'il y a quelqu'un qui l'a persuadé de ces idées (108c7-8).²²⁸ Et encore, quelques lignes plus loin, en relation avec cette idée de la sphéricité de la terre, Socrate parle de la terre par l'image d'un ballon à douze bandes, ce qui fait allusion au dodécaèdre pythagoricien. En outre, dans sa description de « la vraie terre », on revient aux

²²⁵ Kingsley (1995) p.87.

²²⁶ Op. cit. p.88.

²²⁷ L'introduction du mythe (107d-108c) et sa conclusion (113d-114c) indiquent explicitement que son but est eschatologique. Cet argument est discutable, mais il est à penser que Kingsley le met de l'avant en raison, d'une part, de l'allusion à un pythagoricien en 61d6-e9 et, d'autre part, en raison de la structure géographique du mythe qui est clairement d'origine sicilienne (cf. p.91). D'ailleurs Kingsley ne développe pas cet argument, il se contente de référer à d'autres auteurs qui ont élaboré en ce sens. Cf. Kingsley (1995) pp. 88 note 1 et 3, pour les références.

²²⁸ Pour Kingsley, l'enseignement oral est, sans aucun doute, un indice d'un enseignement pythagoricien et il relie cette allusion à celle déjà évoquée en 61d6-e9 qui, pour lui, dénote les mêmes Pythagoriciens. Je ne reproduis pas, ici, son argumentation puisqu'il est possible de démontrer que les enseignements oraux dans le corpus platonicien ne sont pas tous pythagoriciens. L'argumentation demande donc une certaine prudence. Cf. Kingsley (1995) p.90 et la note 10.

rivières et aux abîmes, de sorte que peu importe la direction où l'on regarde: l'eschatologie, la cosmographie, les symboles, l'on voit l'influence pythagoricienne.

En outre, Kingsley indique que Platon a hérité de ces éléments lors de son premier voyage en Sicile, qu'il semble avoir effectué peu avant la rédaction du *Phédon*. Il semblerait aussi qu'il soit demeuré quelque temps chez Archytas à son école de Tarente, grand centre de cultes à mystères, avant de se diriger vers la Sicile. D'ailleurs, Platon aurait séjourné chez un autre Pythagoricien pendant le festival de dix jours en l'honneur de Perséphone (*Lettre VII 339a-b, 349d*). Bref, s'il n'avait pas eu la majeure partie de ses idées d'Archytas, pour la rédaction du *Phédon*, d'autres possibilités se sont certainement offertes à lui.²²⁹ Nous avons déjà mentionné l'argument de Kingsley selon lequel les Pythagoriciens faisaient office de prêtres pour les mystères. Pour Kingsley, il est clair que les Pythagoriciens étaient reliés aux mystères de Perséphone et de Déméter omniprésents en Italie et en Sicile.²³⁰ D'ailleurs, la géographie mythique utilisée dans le *Phédon* est en grande partie conditionnée par ces cultes. Par exemple, le Cocytus d'un bleu profond (*kyanos*) mentionné en 113b8-c1, évoque précisément les mystères de Déméter. L'étymologie de Cocytus signifie la rivière des plaintes et des larmes et la couleur *kyanos* était par excellence celle des plaintes. Or, la source de Syracuse où Hadès avait enlevé Perséphone était précisément appelé Kyane et l'on pratiquait, semble-t-il, un rite de lamentation au côté de cette source en mémoire de l'abduction.²³¹ Il est aussi possible d'identifier les autres fleuves souterrains à des éléments de géographie sicilienne, mais il faut noter que cette description géographique, en plus d'être doublée d'un mysticisme, renferme une analogie avec les passions humaines. Kingsley

²²⁹ Op. cit. pp.93-95.

²³⁰ Diodore indique que l'île fut donnée par Zeus en cadeau de mariage à Perséphone (V 2,3).

²³¹ Op. cit. pp.96-98. Pour l'antiquité des mystères de Perséphone à Kyane en Sicile, cf. Diodore IV 23,4; V 4,1-2.

croit également déceler cette analogie du macrocosme avec le microcosme des passions humaines dans le passage 113e6-114a7 où, semble-t-il, Platon associe la colère avec la rivière de feu du Pyriphlégéthon.²³² Pour lui, le fait que cette association surgit dans le texte, sans trop d'explication, est une autre preuve que l'idée existait avant Platon, car si ce n'avait pas été le cas, il l'aurait expliquée davantage. Nous savons que les Néopythagoriciens et les Néoplatoniciens utilisaient sciemment cette analogie et, contrairement à ce que certains auteurs croient, Kingsley soutient que ce ne fut pas une invention de ces derniers, mais qu'ils reprirent plutôt une vieille tradition qui existait déjà à l'époque de Platon. D'ailleurs, Macrobe en fait lui-même l'aveu: «les anciens ont identifié le Phlégéthon avec le feu de la haine et du désir».²³³ Bref, Platon a non seulement hérité d'une topographie sicilienne, liée de près à une mythologie, mais aussi de certains éléments d'explication psychologique qui relient cette topographie à la nature et à la foi de l'âme. Le premier niveau, celui de la topographie, semble être plus littéraire et le second niveau, plus mystique, fait place à l'allégorisation et à la métaphore. Or, pour Kingsley, ce second niveau et plus spécialement l'analogie des qualités de l'âme avec la géographie est certainement l'héritage d'une tradition orale.²³⁴

Si Kingsley affirme cela, c'est sans doute parce qu'il croit que les Pythagoriciens accordaient une place importante à l'enseignement oral, mais il l'affirme aussi par l'entremise du passage 493a du *Gorgias* que nous avons discuté précédemment. Tout comme Burkert, il voit en ce passage un enseignement pythagoricien (le corps est un tombeau) basé sur un enseignement orphique

²³² Kingsley remarque, d'ailleurs, que le fait d'associer la rage (ou la colère) avec le feu était déjà une idée en vogue à l'époque de Platon et il cite à cet égard Euripide *Andromaque* 488-90 et *Electre* 1183-4. Cf. op. cit. p.101 note 18.

²³³ Macrobe I 8-11. in op. cit. p.102-103, notes 19-20, Trad. Willis.

²³⁴ Op. cit. p.103. Cette affirmation s'expose évidemment à la controverse.

vraisemblablement littéraire.²³⁵ Il remarque également que tout comme dans le *Phédon*, où l'immersion dans le Pyriphlégeon est mise en relation avec la haine, le *Gorgias* pose la même relation, c'est-à-dire qu'une disposition de l'âme, soit celle de la passion des désirs inassouvis, est mise en relation avec une punition du monde souterrain, soit celle de porter de l'eau dans un crible. C'est en grande partie ce qui fait dire à Kingsley que, puisque la structure du *Gorgias* est la même que dans le *Phédon*, si nous expliquons les sources de l'un d'entre eux, on explique l'autre du même coup.²³⁶

Puisque, pour Kingsley, le passage 493a du *Gorgias* est une interprétation pythagoricienne provenant d'une source orphique et que cela fait écho aux conseils de l'auteur du papyrus de Derveni, celui-ci se demande alors si le premier niveau mythico-géographique, des mythes eschatologiques du *Gorgias* et du *Phédon*, ne pourrait pas reposer sur un écrit orphique. Il croit être en droit de le faire, puisque nous sommes souvent renvoyés à la Sicile et au sud de l'Italie en ce qui concerne les sources de la production orphique. Par exemple, une *Descente d'Orphée chez Hadès* est attribuée à Orphée de Camarina (ville fondée en 599 av. J.-C. par Syracuse dans le sud de la Sicile) et un autre poème *Le salut (sôtèria)* était attribué à Timoclès de Syracuse. Puisque Syracuse était un centre important pour les mystères de Perséphone, Kingsley souligne que cette proximité des sources orphiques et des mystères en question ne peut pas être fortuite.²³⁷ Nous savons, par les lamelles d'or et peut-être par le rapprochement du *Ménon* 81a et du *Cratyle* 400c,

²³⁵ Nous savons maintenant que c'est là une question controversée, même si cette doctrine était fort probablement compatible avec la doctrine du corps-prison qui est explicitement orphique.

²³⁶ Op. cit. p.117.

²³⁷ O.F. test. 176, 178. L'argument n'a pas tellement de poids puisque nous ne possédons plus rien de ces écrits et il est bien difficile de donner une valeur précise quant à la vérité ou la justesse de ces témoignages.

que la déesse était liée d'une certaine façon aux Orphiques.²³⁸ En ce sens, Kingsley suspecte fortement l'existence d'un texte sacré qui aurait eu la même fonction, en relation aux mystères de l'Ouest, que *Les hymnes homériques (ou orphiques) à Déméter* pouvaient avoir à Éleusis. D'ailleurs, dans le *Phédon*, Platon ponctue la discussion par des références à la littérature orphique. Par exemple, le passage 62b où il est dit que nous sommes dans un poste d'où l'on n'a pas le droit de s'échapper. Pour Kingsley, c'est la même doctrine explicitement attribuée à l'Orphisme dans le *Cratyle* 400c. Cela, en soi, doit être suffisant pour nous préparer à la possibilité que lorsque Platon racontera le mythe final, sur le sujet du monde souterrain, il se basera encore sur des matériaux orphiques. Mais ce n'est pas tout: toujours selon Kingsley, les quelques références à l'Orphisme dans le corps du dialogue ne sont que le début de l'histoire.²³⁹ En effet, la donnée la plus frappante de l'Orphisme, soit le fait d'être étendu dans la boue, après avoir été mentionné au début du dialogue en 69c5-6, revient à trois reprises dans la description géographique du mythe final.²⁴⁰ Ainsi, le mythe final replace dans son contexte mythique l'allusion aux gens couchés dans la boue. Kingsley tire alors cette conclusion audacieuse: si l'idée isolée d'être étendu dans la boue est orphique, alors le canevas mythique auquel elle appartient est « presque certainement » orphique également. Non seulement les rivières de boue, mais toute la topographie souterraine du *Phédon* comme un tout.²⁴¹

À cet effet, Kingsley observe que Damascius, dans son commentaire sur le *Phédon*, interprétait la sélection des quatre rivières souterraines (donnée étrangère à la tradition homérique) comme un

²³⁸ Kingsley donne plutôt l'argument suivant: « L'orphisme était centré sur la figure de Perséphone, cela émerge clairement pour les mystères d'Éleusis » et il renvoie à Richardson (1974) pp.77-85. Op. cit. p.115 et la note 15.

²³⁹ Kingsley voit des références à l'Orphisme dans les passages 63c6; 69c3-d1; 67c5-6; 70c5-6 (l'ancienne tradition).

²⁴⁰ *Phédon* 110a5-6; 111d5-e2; 113a6-b6. Voir également Frutiger (1930) p.259 note 2.

²⁴¹ Kingsley (1995) p.119.

signe d'influence orphique. L'auteur fournit ensuite quelques raisons qui devraient nous empêcher de douter radicalement de tous les témoignages des Néoplatoniciens, mais je ne reproduis ici que son argument le plus instructif.²⁴² Cet argument porte sur l'évolution sémantique du terme « *aer* ». En effet, au cours du VI^e et du V^e siècle av. J.-C., le mot connaît une évolution sémantique qui le conduit, au début du IV^e, à une nouvelle signification. C'est par l'étude d'Empédocle que l'on saisit ce déplacement sémantique. En effet, il utilise toujours le terme « éther » pour désigner l'air. Dans tous ses fragments, il n'utilise le terme « *aer* » qu'une seule fois (fr.38) pour désigner la brume. Autrement dit, il ne l'utilise que pour désigner un état particulier de l'air. Après Empédocle, avec les philosophes et les Stoïciens, le sens est renversé; c'est-à-dire que le mot « *aer* » devient le mot usuel pour désigner l'air et l'on se met à spéculer sur ce que devait être l'éther.²⁴³ Or, cela devrait être une clef pour nous indiquer quels sont les fragments orphiques, cités par les Néoplatoniciens, qui remontent à une époque antérieure à celle de Platon.²⁴⁴ Dans tous les fragments qui nous sont parvenus, le mot « *aer* » et son équivalent « *aerios* » sont toujours utilisés dans le sens de « air », comme chez les stoïciens, sauf une fois, dans le fragment O.F.72. rapporté par Proclus immédiatement après le fragment O.F.66. Se fondant sur ce texte, Damascius nous révèle qu'Orphée décrivait le lac Achérousiade comme étant *aerios*, ou enveloppé de brume. C'est encore là une indication que Platon puisait à même un poème orphique ancien. Le fragment O.F.66. pourrait, lui aussi, être ancien puisqu'il fait étrangement écho, dans une forme versifiée, aux mots utilisés par Platon dans le *Phédon* en 111e-112b.²⁴⁵ Le fragment et le passage

²⁴² Cf. op. cit. pp.120-122, pour le reste de l'argumentation.

²⁴³ Cf. op. cit. pp.13-36, 123-125.

²⁴⁴ Kingsley avoue, qu'étant donné la complexité du problème, qu'il n'est pas possible d'être catégorique mais que c'est là une possibilité « hautement probable ». Op. cit. p.125.

²⁴⁵ Kingsley reprend en profondeur l'argumentation de Guthrie (1985) p.189. Cette argumentation porte, en partie, sur la terminologie employée dans le fragment et le passage du *Phédon*. Il serait assez long de le reprendre exhaustivement d'autant plus que j'éprouve certaines réserves. Je renvoie, plutôt, le lecteur aux pages en question. Cf. Kingsley (1995) pp.126-130.

de Platon décrivent un énorme « cratère » auquel Homère et Hésiode réfèrent déjà sous le nom de Tartare. Toutefois, les deux descriptions mettent l'accent sur le fait que ce cratère est sans fond et sans limites pour évoquer et corriger le portrait d'Hésiode, qui malgré son gigantisme comprend un fond (Hés. *Théog.* 738,741). Or, à en croire Kingsley, ce souci de raffiner la cosmologie d'Hésiode aurait été impropre à Platon alors que c'était une note dominante dans l'Orphisme.²⁴⁶ De plus, l'Orphisme « post-platonicien » a démontré peu d'intérêt à versifier son oeuvre. Bref, pour Kingsley, le modèle du vers orphique ne provient pas de Platon, mais d'Hésiode et c'est Platon qui se base sur un vers orphique et non le contraire.

Kingsley en conclut que le mythe du *Phédon* (et probablement celui du *Gorgias*) provient du sol sicilien et italien et qu'il existait, avant Platon, sous la forme d'un poème orphique, utilisé, interprété et éventuellement transmis à Platon par un pythagoricien de l'Ouest. D'ailleurs, l'auteur ne s'arrête pas là. Il entreprend de le démontrer, par l'entremise de Jamblique qui rapporte une liste confectionnée, semble-t-il, par Aristoxène (300 av. J.-C.), sur laquelle des poèmes orphiques, rédigés par un Pythagoricien du nom de Zopyrus d'Héraclé, sont mentionnés. Trois poèmes lui sont attribués: *La robe*, *La toile* et « *Le cratère* ». Cette seule mention suffit largement à Kingsley pour déployer toute une argumentation. Il voit dans cet auteur l'explication de l'ésotérisme bachique mentionné par Platon dans le passage 69c du *Phédon*. C'est-à-dire que les vrais *bacchoi* renvoient justement aux gens qui étaient en mesure d'interpréter des textes orphiques. Paradoxalement, parmi ces gens, il s'en trouvait qui avaient eux-mêmes rédigé la base servant à

²⁴⁶ Voir la première partie de ce mémoire en comparaison à la théogonie d'Hésiode. Il y a en effet plusieurs éléments communs. Cf. op. cit. p.128 note 54 pour des références sur cette adaptation. Le frag. 66. reprend d'ailleurs littéralement quelques mots tirés d'Hésiode, *Théog.* 386.

l'interprétation. On comprend alors qu'ils étaient, effectivement, en mesure d'interpréter les écrits!²⁴⁷

Toutefois, le compte rendu de cette interprétation forte (disons-le) au sujet de l'influence orphique sur les mythes eschatologiques de Platon ne doit pas reléguer au second plan ce que nous avons dit précédemment sur l'adaptation personnelle que Platon a faite de doctrines s'apparentant à l'Orphisme. N'oublions pas que Platon reprend et adapte des éléments orphiques qui lui semblent appropriés pour illustrer les dimensions éthiques et épistémologiques de sa propre philosophie, dont nous ne sommes pas en droit de contester l'originalité et la créativité. En d'autres termes, il a certainement puisé des matériaux appartenant à « l'Orphisme », mais il les a intégrés de manière disparate dans une oeuvre aux dimensions considérables. Par ailleurs, si l'analyse de Kingsley s'avère plausible en ce qui concerne les mythes eschatologiques du *Gorgias* et du *Phédon*, il est bien difficile de l'appliquer aux mythes de la *République* et du *Phèdre*. En effet, en prenant l'exemple du mythe d'Er, plusieurs auteurs ont noté que lorsque Socrate affirme qu'il ne s'apprête pas à rendre un récit d'Alkinoos, ce qui fait référence à l'eschatologie minimaliste de l'*Odyssée*, cela pourrait bien vouloir dire que Socrate s'en remet à une eschatologie beaucoup plus complexe pour exprimer ses idées et l'on pense évidemment, comme Kingsley, à une eschatologie orphico-pythagoricienne; mais il faut aussi remarquer que Platon en profite pour reprendre les personnages homériques et les réinterpréter sarcastiquement d'une tout autre façon.²⁴⁸ Nous ne pouvons

²⁴⁷ À la lumière de ce dernier commentaire et d'une étude sur les lamelles d'or (ou en d'autres termes, après avoir considéré la relation entre l'Orphisme et les Pythagoriciens, Kingsley revoit le passage II 81 d'Hérodote. (Cf. p.263-264) et mentionne que cet auteur lié de près, dans le temps et l'espace, aux Pythagoriciens de l'Ouest, dut certainement parler en connaissance de cause sur cette relation entre les Pythagoriciens et l'Orphisme. Pour le développement de l'argumentation au sujet de Zopyrus, cf. Kingsley (1995) pp.133-165.

²⁴⁸ Par exemple, Agamemnon, « le pasteur des peuples » chez Homère devient, dans le mythe d'Er, un mauvais gouvernant qui a pris en haine l'espèce humaine (620b5-6). Cf. Frutiger (1930) p.252 note 1 et Babut (1983) p.53 au sujet de la supériorité des mythes de Platon par rapport aux livres IX-XII et XXIV de l'*Odyssée*.

certainement pas penser que ce type d'exercice existait déjà dans un poème orphique et ce n'est là qu'un exemple de la capacité qu'avait Platon à jongler avec des éléments disparates et à les assembler dans des histoires, des allégories et des mythes, qui s'harmonisent parfaitement à sa philosophie.

Conclusions

En définitive, les raisons qui font de l'Orphisme en soi un sujet nébuleux devraient maintenant nous apparaître plus clairement. Tout d'abord, lorsque nous rencontrerons de nouveau le mot Orphisme lors d'une lecture quelconque, nous devrions immédiatement penser au caractère hétéroclite du mouvement. En effet, nous savons maintenant que l'Orphisme, depuis les temps les plus reculés, comprenait non seulement une théogonie, une cosmogonie et peut-être une anthropogonie, mais aussi des thèmes plus légers à saveur de sortilèges. C'est ce qu'Euripide laissait déjà entendre avant Platon et l'activité des Orphéotélestes allait également en ce sens. Mais le caractère hétéroclite du mouvement ne provient pas seulement du fait que plusieurs personnes aient pu rédiger des textes orphiques; il est aussi, en grande partie, attribuable au fait que l'esprit libéral des Grecs permettait à tous et à chacun d'interpréter et de comprendre ce que devaient exprimer ces textes dont la teneur métaphorique invitait naturellement à l'interprétation. D'ailleurs, moins d'un siècle après Platon, l'auteur du papyrus de Derveni condamnait ceux qui ne cherchaient pas à comprendre la teneur de ces textes, tout en affirmant qu'il les utilisait pour élaborer ses propres idées.

Mais encore, la fusion de l'Orphisme avec divers cultes à mystères et son imbrication avec diverses divinités rendent également le sujet nébuleux. En effet, rappelons qu'Orphée fut très tôt associé à un instaurateur de mystère. Plus précisément, l'extrait du *Rhésos*, étudié précédemment, indique qu'il alluma les torches des mystères ineffables et que Déméter lui devait un certain respect. En ce sens, il est également légitime de croire que des adeptes d'Orphée ont utilisé les fameuses lamelles d'or qui mentionnent la fille de Déméter et Dionysos en tant que divinités

libératrices.²⁴⁹ En acceptant l'ancienneté de ces lamelles, certains pourraient également être tentés de relier cette dimension salvatrice au passage du *Ménon* 81a. En outre, le passage en question indique aussi que des prêtres avaient à cœur de rendre raison de leur ministère. Ces prêtres étaient-ils reliés de quelque façon au Pythagorisme? Ce qui est certain, c'est qu'Hérodote associait déjà « les cérémonies orphiques et bachiques » aux Pythagoriciens.²⁵⁰ Aussi, Ion de Chios au V^e siècle av. J.-C., tout comme Épigène, affirmait que des Pythagoriciens avaient composé des poèmes sous le nom d'Orphée.²⁵¹ La proximité dans le temps et l'espace des cultes à mystères et des Pythagoriciens est l'une des raisons qui font aussi penser à un spécialiste comme Kingsley que ces derniers pouvaient remplir le rôle de prêtres. Bref, ces imbrications contribuent également à rendre le sujet nébuleux puisque nous ne connaissons que de manière superficielle la relation entre ces différentes divinités et le rôle de la figure d'Orphée à travers ce complexe. De plus, le fait que l'Orphisme fut, en partie, subsumé sous des enseignements pythagoriciens ne contribue pas, non plus, à faciliter la définition du mouvement. Toutefois, nous sommes parvenus à identifier quelques préceptes pouvant avoir appartenu à une conception orphique particulière. Tout d'abord, les textes d'Euripide (*Hipp.* v. 952 sq.), de Platon (*Lois* 782) et d'Aristophane (*Grenouilles* v. 1032) indiquent que les adeptes de l'Orphisme, idéalement, devaient s'abstenir de manger tout aliment ayant eu vie.²⁵² Le passage 400c du *Cratyle* nous apprend que des Orphiques considéraient le corps comme une prison. Différents passages, notamment celui de Platon dans la *République* (364 sq.), nous ont aussi appris que des adeptes d'Orphée entretenaient la croyance en

²⁴⁹ Il faut, toutefois, éviter de croire que les lamelles furent exclusives aux Orphiques. Rien n'interdit que des adeptes d'un culte comme celui d'Éleusis, par exemple, aient utilisé ces lamelles sans pour autant se considérer comme Orphiques.

²⁵⁰ Cf. Hérodote, *Enquête* II 49, 81, 123.

²⁵¹ Cf. Kern (1922) test. 222-248 pour Ion de Chios et voir la note 31 de ce présent travail en ce qui concerne Épigène.

des récompenses et des punitions dans l'autre monde. Mais cela fait très peu de choses pour distinguer une psychologie orphique d'une psychologie pythagoricienne et l'on comprend alors qu'un auteur tel que Dodds ait préféré parler d'une psychologie « Orphico-pythagoricienne ».²⁵³ Toutefois, puisque l'Orphisme et le Pythagorisme recèlent des différences quant à leur contenu doctrinal et leur histoire spécifique, il est légitime de maintenir la distinction.

Par ailleurs, le fameux mythe du démembrement de Dionysos pourrait donner une certaine spécificité à l'Orphisme, mais nous avons démontré que même si les matériaux pouvant servir à sa confection étaient présents dans des temps reculés, la question de l'ancienneté du mythe reste controversée. Rappelons toutefois, en peu de mots, qu'il y a plusieurs indices qui nous permettent de suspecter l'existence du mythe avant l'époque de Platon. Tout d'abord, comme nous venons de le mentionner, la relation de Dionysos avec Perséphone dans les lamelles d'or, couplée à l'extrait du *Ménon* 81a sq. et au passage du *Cratyle* 400c où il est indiqué que l'âme est prisonnière du corps afin d'expier une faute, est en soi un indice que l'on ne peut balayer du revers de la main la possibilité que le mythe ait existé dès l'époque de Platon. Rappelons également l'hypothèse de Nilsson reposant sur une hydrie du IV^e siècle av. J.-C. et les plaquettes d'os d'Olbia datant vraisemblablement du V^e siècle av. J.-C. sur lesquelles le nom d'Orphée et de Dionysos apparaissent selon West.²⁵⁴ Rappelons aussi le passage de Plutarque (*De esu carn.* I, 996b-c) que nous avons discuté dans la première partie de ce mémoire. Toutefois, nous sommes bien forcés d'avouer que ce ne sont là que des indices et qu'il n'y a toujours pas de preuves directes de

²⁵² Rappelons que plusieurs personnes pouvaient se revendiquer des enseignements d'Orphée et que, parmi elles, il y avait certainement des gens peu scrupuleux. L'extrait 364 de la *République*, entre autres, devrait nous mettre sur nos gardes.

²⁵³ Cf. Dodds (1977) p.153.

²⁵⁴ Cf. West (1983) p. 215. On y trouvera les photocopies des plaquettes. Cf. pp.17-20 pour l'interprétation.

l'existence de ce mythe avant Platon. Encore une fois, le débat reste ouvert et la nébulosité du sujet ne se dissipe point.

À travers ce complexe conceptuel, il devient aussi difficile d'identifier clairement l'influence qu'aurait pu subir Platon sur une dimension de sa pensée. Si l'on se rappelle notre point de départ, nous nous étions proposés d'identifier soit des éléments tout à fait originaux à l'Orphisme que l'on retrouverait dans les doctrines de Platon touchant à l'immortalité de l'âme, ou encore, d'identifier comment les doctrines orphiques auraient pu modifier des traits de la culture grecque à partir desquels Platon aurait élaboré certains éléments de sa propre doctrine. Outre la doctrine du corps-prison, dont Platon nous indique clairement qu'elle appartient à l'Orphisme, qui fut peut-être reliée à un mythe anthropogonique dont Dionysos aurait été le sujet, puis une certaine activité de prêtres ambulants mettant de l'avant des écrits dits « orphiques », nous ne pouvons avancer beaucoup plus en ce qui concerne l'influence d'éléments originaux provenant de l'Orphisme.

Toutefois, la description des exploits et de la psychologie d'Orphée, le représentant par excellence de l'aède pacifique exerçant un charme irrésistible par ses chants, nous a permis d'entrevoir, par l'étude de quelques passages des dialogues de Platon, que ce dernier s'en est certainement inspiré, entre autres dans sa conception de l'incantation. Rappelons, par l'entremise du *Charmide*, que la dialectique fait partie de la conception platonicienne de l'incantation, que cette dialectique visait avant tout, dans les dialogues de jeunesse, à tourner l'âme vers les vertus cardinales. Or, l'étude du *Phédon*, où la doctrine du corps-prison²⁵⁵ est discutée, nous a permis

²⁵⁵ Plus précisément la doctrine du corps en tant que poste de garde (*sôma-phroua*).

de comprendre comment Platon adaptait cette doctrine à sa propre façon. Dans ce dialogue, tout comme dans le *Gorgias*, Platon, par l'entremise de Socrate, prône le détachement des besoins corporels, il nous apprend que la vertu s'acquiert par une purification. Or, cette purification n'est plus seulement rituelle, comme elle pouvait l'être dans les cultes à mystères, mais elle est le fruit de la dialectique, puisqu'elle s'acquiert précisément par la sagesse, la tempérance, le courage et la justice (*Phédon 69c*). Platon rappelle alors, en forçant la note, que ceux qui ont établi les mystères (Orphée était l'un de ceux-là, cf. *Rhésos* v.939 sq.) voulaient nous faire entendre que ceux qui arrivent dans l'Hadès sans avoir été purifiés croupiraient dans la fange tandis que les autres habiteraient avec les dieux.

Présentée de la sorte, nous voyons la spécificité de l'influence. Platon ne prend pas des éléments de l'Orphisme pour les intégrer tels quels dans sa propre philosophie. Certes il intègre certains éléments, mais à travers cette intégration, il faut bien voir que ces mêmes éléments prennent souvent une connotation particulière à la philosophie de Platon. Autrement dit, Platon intègre des éléments externes si ces derniers correspondent à sa propre philosophie, mais il faut voir aussi qu'il les modifie, les adapte et leur donne une extension de sens qu'ils n'avaient pas nécessairement jusqu'alors. D'ailleurs nous avons remarqué qu'à plusieurs reprises, lorsque Platon s'apprête à donner des preuves concernant l'immortalité de l'âme, il débute en rappelant une vieille maxime sur le sujet.²⁵⁶ Bref, il se porte à la défense des croyances en l'immortalité de l'âme non pas en les reprenant à la lettre, mais en leur ajoutant du sens. C'est ce que j'ai voulu laisser entendre en employant le terme de mécanisme d'appropriation.

Par l'exemple que nous venons de donner (sur le concept de purification) nous avons également entrevu que Platon reprend des punitions et des récompenses qui ont vraisemblablement été entretenues par des adeptes de l'Orphisme, même si l'on ne peut affirmer qu'elles leur étaient exclusives. Des auteurs contemporains avancent que, suivant la tradition se rapportant à Homère et Hésiode, le monde des dieux incluant les récompenses était plutôt fermé aux hommes. Seuls quelques héros et demi-dieux pouvaient espérer y accéder.²⁵⁷ Or, suivant l'étude des lamelles d'or, entre autres, il semble que ce hiatus fut aboli pour les initiés. En effet, l'initiation et la purification permettaient d'accéder au summum de félicité. Toutefois, Platon rend l'accès un peu plus difficile en affirmant que la purification est en fait une vie tournée vers les vertus cardinales. Bref, il réserve le privilège de l'ascension de l'âme aux philosophes. En outre, dans la tradition, seuls les grands criminels pouvaient se voir infliger certaines punitions, la plupart des âmes des mortels étaient simplement des images sans pouvoir (*eidolon*) ou des fantômes végétatifs. Or, la conception orphique si l'on admet qu'elle inclut des punitions et des récompenses change les données. Désormais, il faut faire attention à ce que l'on fait ici sur terre. Contrairement à la tradition où profiter de la vie avant que la mort nous atteigne était la règle. Bien entendu il fallait, pour bien vivre, répondre autant que possible aux besoins corporels. Nous pouvons affirmer que des adeptes de l'Orphisme, tout comme Empédocle, les Pythagoriciens, Socrate et Platon s'inscrivaient certainement à l'encontre de cette tradition.

Nous venons de le rappeler, pour espérer fréquenter les dieux après la mort, l'individu doit se libérer des passions du corps qui entravent son âme. C'est ce que le *Phédon* développe à partir de

²⁵⁶ Par exemple, dans le *Ménon* l'amorce débute par l'extrait du fr. 133 de Pindare (81a). Dans le *Phédon*, le point de départ de la discussion est la doctrine du corps en tant que lieu de garde (62b).

²⁵⁷ Cf. notamment Sorel (1995) pp.3-6.

la doctrine du corps en tant que lieu de garde. Platon se sert donc de cette doctrine vraisemblablement orphique pour mettre de l'avant une éthique de vie. Remarquons aussi que ce même dialogue développe l'idée que les passions du corps briment tellement l'âme, qui est le propre de l'homme, que c'est un peu comme si nous étions morts en ce moment (*Phédon* 64b sq.). Il est bien difficile de ne pas penser, à ce moment, à la doctrine voisine du corps-tombeau. D'ailleurs, pour exprimer cette même trame d'idées, soit que nous devons tendre vers la tempérance pour nous réaliser pleinement, c'est précisément cette doctrine qui est utilisée dans le *Gorgias* (493a). Platon a donc utilisé ces doctrines pour illustrer la partie de sa philosophie touchant à l'éthique de vie. Par ailleurs, il devient difficile de soutenir que l'une de ces doctrines fut entretenue par des Orphiques alors que la doctrine complémentaire fut complètement ignorée. C'est que Platon, dans le *Gorgias*, présente la doctrine comme ayant été évoquée avant lui, et des spécialistes croient qu'elle dut être entretenue par des Pythagoriciens qui, nous le savons maintenant, ont certainement au moins connu et interprété des textes orphiques. De plus, la doctrine voisine du corps en tant que lieu de garde (ou corps-prison), en plus de rappeler la doctrine du corps-tombeau dans le contexte du *Phédon*, semble avoir été connue de Philolaos. Comment alors ne pas penser que des adeptes de l'Orphisme aient rapproché et agréé les deux doctrines? Outre la dimension éthique, Platon s'est également servi de l'image de la prison (*Phédon* 82e) et du borbier (*Rép.* 533d) pour exprimer le fait que notre connaissance est brimée lorsque l'âme fait commerce avec le corps. En d'autres termes, il est aussi possible de déceler l'appropriation d'éléments reliés à l'Orphisme dans la composante épistémologique de la pensée platonicienne.

D'autre part, en ce qui concerne le fameux mythe du démembrement de Dionysos et la conception anthropogonique qui en découle, nous avons mentionné quelques raisons de croire que même si Platon le connaissait, il n'en aurait pas traité tel quel. D'ailleurs, le mythe de l'attelage ailé qu'il développe dans le *Phèdre* remplit, en partie, cette dimension anthropogonique. Certes tout comme le mythe du démembrement où la cause de la chute était attribuable à des passions incontrôlées de la part de certains dieux (la jalousie entre autres), le mythe de l'attelage ailé indique que c'est l'incapacité de maintenir la partie de l'âme passionnelle inactive qui est la cause de la chute. Nous pourrions voir certaines similitudes entre ce mythe et celui du Dionysos démembré, et par extension une certaine influence orphique, mais ce ne serait là que de pures spéculations.

En terminant, je tiens à remettre le pendule à l'heure. Si les auteurs du début du siècle dernier ont vu l'Orphisme partout où il était possible de le suspecter (certains ont même nommé les lamelles d'or « les lamelles orphiques »)²⁵⁸ et qu'ils ont perçu une influence omniprésente sur la conception de Platon, d'autres, par la suite, se sont fermement opposés à cette propension, et cela avec une certaine légitimité.²⁵⁹ Toutefois, la position dite de l'ultra-scepticisme, qui souvent dépasse le simple scepticisme en balayant du revers de la main certaines données (que l'on devrait préserver puisque étant probables), ne devrait plus être défendue et cela sur plusieurs points. Notamment en ce qui concerne la doctrine du corps-tombeau et en ce qui a trait à l'ancienneté du mythe de Dionysos avec sa composante anthropogonique expliquant l'origine de notre nature duale. Je ne dis pas que ces points sont acquis, mais plutôt que de nombreux indices devraient

²⁵⁸ Nous savons maintenant qu'il est très risqué et tendancieux d'attribuer l'exclusivité de ces lamelles aux adeptes de l'Orphisme.

nous interdire de les balayer du revers de la main.²⁶⁰ Peut-être est-ce la considération de cette multitude d'indices probables qui ont amené des commentateurs à affirmer certaines choses sur l'Orphisme plutôt que de souligner une simple possibilité. Cette tendance est excusable dans la mesure où les processus cognitifs inhérents à la pensée humaine tendent naturellement à se commettre ainsi. Le cercle brisé de l'école gestaltiste en a très bien démontré le mécanisme²⁶¹. Pourtant une suite d'indices probables, aussi nombreux soient-ils, même s'ils sont reliés au même thème, ne donne pas une preuve de l'existence dudit thème. La concordance des indices ne fait qu'augmenter la probabilité du thème en question. C'est bien là ce qui explique que la recherche sur l'Orphisme puisse être dans une certaine mesure décevante. Il est souvent question de probabilités mais rarement de faits (de preuves). Pourtant, il est à espérer que notre survol nous aura au moins permis de comprendre le caractère hétéroclite du mouvement; ce qui devrait nous mettre sur nos gardes devant des affirmations fortes touchant à l'Orphisme, mais aussi devant certains sceptiques qui se refusent de considérer certaines possibilités alors qu'il y a des raisons de le faire.

En guise de consolation, l'étude du sujet nous aura au moins permis d'envisager des possibilités que l'on ne suspectait pas jusqu'alors, ou encore, de déceler certaines références dans les dialogues platoniciens qui nous étaient jusqu'alors interdites et qui éveillent en nous tout un réseau de sens. Par exemple, la façon dont Aristophane présente Socrate dans *Les Grenouilles*: fouillant dans une corbeille (pouvant être interprétée comme le van sacré où des objets reliés au

²⁵⁹ La propension à faire de l'Orphisme un tout structuré et homogène, sans expliquer que les données ne sont que probables, est encore mis de l'avant par certains auteurs. Cf. notamment Sorel (1995).

²⁶⁰ Voir, par exemple, la manière expéditive dont Dodds rejette la doctrine du *sôma-sêma* comme pouvant avoir été défendue par des adeptes de l'Orphisme in Dodds (1990) p.300. Il le fait par l'entremise de considérations purement littéraires. En peu de mots, il affirme que ce qui est explicitement attribué à l'Orphisme dans le *Cratyle* c'est le *sôma-sôdzô* et que, par conséquent, le *sôma-sêma* du *Gorgias* n'est pas orphique.

mythe de Dionysos étaient déposés lors de processions), s'intéressant davantage aux choses reliées au monde souterrain qu'au monde du ciel, laisse présager que Socrate a pu connaître certaines théories reliées vraisemblablement à l'Orphisme. Cela en tête, il devient intéressant de relire les dialogues platoniciens traitant de l'immortalité de l'âme et, conscient que l'on considère toutefois des hypothèses fort probables, de revoir des passages où des données que l'on considérerait sans trop y penser comme de vagues descriptions de lieux physiques accompagnés de plaisirs littéraires, pourraient bien être, en fait, des allusions historiques. Par exemple, le délicieux passage du *Charmide* où Platon décrit Socrate comme ayant appris des incantations de médecins thraces devient plus qu'intéressant. Il me vient même un sourire lorsque, plus tard, je lis un article sur un personnage se nommant Hermotime de Clazomène. Après tout, l'un des fruits du savoir ne consisterait-il pas à nous faire sourire, lorsque l'on découvre une nouvelle strate de sens que l'on ne suspectait pas jusqu'alors?

²⁶¹ Le cerveau complète l'information en fermant le cercle qui est en fait incomplet.

BIBLIOGRAPHIE

- Annas, Julia. (1982) « Plato's Myths of judgment » in *Phronesis*, 27, pp.119-143.
- Babut, Daniel. (1982) « L'unité du livre X de la *République* et sa fonction dans le dialogue », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp.31-54.
- Bescon, Lucien. (1986) « La doctrine eschatologique dans le mythe du *Gorgias* », in *Politique dans l'Antiquité*, recueil, Éd. Université de Lille, France, pp.67-87.
- Bodéüs, Richard. (1989) « Notes sur l'impiété de Socrate » in *Kernos*, 2, pp.27-35.
- Borgeaud, Philippe. (1991) « Rhésos et Arganthoné » in *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhart*. Genève, P.Borgeaud, pp.51-59.
- Boyancé, Pierre. (1937) *Le culte des muses chez les philosophes Grecs*, Paris, De Boccard, 351 pages.
- Boyancé, Pierre. (1941) « Remarques sur le salut selon l'Orphisme », in *Revue des études anciennes*, pp.167-171.
- Boyancé, Pierre. (1942) « Platon et les cathartes orphiques », in *Revue des études anciennes* pp.216-235.
- Boyancé, Pierre. (1974) « Remarques sur le papyrus de Derveni. » in *REG*, 87, pp.91-110.
- Brisson, Luc. (1982) *Platon, les mots et les mythes*. Paris, Maspero, 237 pages.
- Brisson, Luc. (1985) « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni », in *Revue de l'histoire des religions*, 202, pp.389-420.
- Brisson, Luc. (1993) *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 190 pages.
- Brisson, Luc. (1995) « Le corps Dionysiaque », in *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*. Aldershot, Variorum, pp.481-499.
- Brisson, Luc et Louis-André Dorion. (1999) *Entretiens avec Luc Brisson: rendre raison au mythe*. Montréal, Liber, pp.106-133.
- Brunschwig, J. (1963) « Aristote et les pirates tyrrhéniens » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, pp.171-190.

- Burkert, Walter. (1970) « La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle » in *Les Études Philosophiques*, 4, pp.443-455.
- Burkert, Walter. (1972) *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Harvard University Press, 535 pages.
- Burkert, Walter. (1992) *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. [1987] Trad. B.Deforge et L.Bardollet, Paris, Les Belles Lettres, 161 pages.
- Chatelin, François. (1987) « Le récit est terminé », Platon, *République* 621b, *Revue de philosophie ancienne*, 5, pp.95-98.
- Courcelle, P. (1975) *Connais-toi toi-même*, Paris, Études augustiniennes, 1974-1975, pp. 295-519.
- Delcourt-Curvers, Marie. (1999) *Euripide: Tragédies complètes I*, [1988] Paris, Gallimard coll. folio classique, 701 pages.
- Desplaces, E. (1956) « Les derniers thèmes de la *République* de Platon », *Archives de philosophie*, 19, pp.115-122.
- Dodds, E.R. (1977) *Les Grecs et l'irrationnel*. [1959] Trad. de l'anglais par M. Gibson, Paris, Aubier-Montaigne, 309 pages.
- Dodds, E.R. (1990) *Plato Gorgias*. Oxford, Clarendon press, 406 pages.
- Donnet, Daniel. (1988) « Exégèse de Platon », *République* 615a-b (livre X, ch. 12), *Les études classiques*, 56, pp.173-174.
- Ducharme, Robert. (1970) *Commentaire des lamelles d'or*. Mémoire de l'Université de Montréal. 109 pages.
- Festugière, A.J. (1935) « Les mystères de Dyonisos », in *Revue Biblique*, P.192-211, 366-396.
- Foley, Helene P. (1993) *The Homeric hymn to Demeter: translation, commentary and interpretative essays*. N.J., Foley, Princeton U.P., 297 pages.
- Frutiger, Perceval. (1930) *Les mythes de Platon: étude philosophique et littéraire*. Paris, F. Alcan, 295 pages.
- Graf, Fritz. (1991) « Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna. » in *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhart*. Genève, P. Borgeaud, pp.87-102.

- Guthrie, W.K.C. (1985) *Orphée et la religion grecque*. [1956] Trad. S.M. Guillemin, Paris, Payot, 328 pages.
- Jacquemard, S. (1997) *Trois Mystiques Grecs: Orphée, Pythagore, Empédocle*. Paris, Albin Michel. 170 pages.
- Jaeger, W. (1966) *À la naissance de la Théologie. Essai sur les Présocratiques*. [1944] Trad. de l'allemand, Paris, Cerf, 267 pages.
- Jeanmaire, H. (1951) *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*. Paris, Payot, 510 pages.
- Kern, O. (1922) *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 407 pages.
- Kingsley, Peter. (1995) *Ancient Philosophie, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, Clarendon press, 422 pages.
- Laks, A. et G.W. Most. (1997) *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Clarendon press, 204 pages.
- Laks, A. (1997) « Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus », in *Phronesis* XLII, pp.121-142.
- Linforth, Ivan. (1973) *The arts of Orpheus*. [1941] New York, Arno Press, 370 pages.
- Moors, Kent. (1988) « Named life selections in Plato's myth of Er », *Classica & Mediaevalia*, 39, pp.55-61.
- Nilsson, M. (1935) « Early Orphism and kindred religious movements » in *Harvard Theological Review*, vol.28 #3, pp.181-231.
- Rhode, Erwin. (1952) *Psyché: Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Trad. A. Reymond, Paris, Payot, 646 pages.
- Robinson, Thomas M. (1967) « Soul and immortality in Republic X », *Phronesis*, 12, pp.147-151.
- Rose, Herbert J. (1936) « A study of Pindar, fragment 133 (Bergk), 127 (Bowra) », in *Greek poetry and life, essays presented to Gilbert Murray*, Oxford, pp.79-96.
- Rose, Herbert J. (1943) « The grief of Persephone » in *Harvard theological review* #36, pp.247-250.
- Rudhardt, Jean. (1991). *Orphisme et Orphée: En l'honneur de Jean Rudhardt.*, Genève P. Borgeaud, Droz (« recherches et Rencontres »,3) 293 pages.

Sorel, Reynal. (1995) « Orphée et l'orphisme », *Que sais-je?* #3018, Paris, P.U.F. 127 pages.

Tsantsanoglou, K et G. Parassoglou. (1987) « Two gold lamella from thessaly » In *Helenika* #38, pp.3-17.

Vernant, Jean-Pierre. (1962) *Les origines de la pensée grecque*. Paris, P.U.F. 129 pages.

West, Martin. (1983) *The orphic poems*. Oxford, Clarendon press. 275 pages.

ANNEXE A

LES LAMELLES DE PÉLINNA.¹ (Milieu du IV^e siècle av. J.-C.)

Vers. 1. « En ce moment tu es mort, et en ce moment tu es devenu, ô **trois fois bienheureux**, ce jour-ci. »

Vers. 2. « Dis à **Perséphone** que **Bacchios** lui-même t'a libéré. »

Vers. 3-5. « Taureau, tu as sauté dans le lait.
Vite, tu as sauté dans le lait.
Bélier, tu es tombé dans le lait. »

Vers. 6. « *oinon ekeis, eudaimon, ATIM (M ou H) N* »
« Tu as reçu, bien-heureux, le vin comme ton honneur (ou ton office) »

Vers. 7. « Et sous la terre, les mêmes *télè* m'attendent comme les autres bienheureux. »
(Cf. Sophocle, Euripide, Aristophane et *l'hymne à Déméter*.)

LA LAMELLE DE PÉTÉLIA² (Provenant d'Italie méridionale. Datant du IV^e
ou du III^e siècle av. J.-C.)

« Tu trouveras à gauche de la demeure d'Hadès une source
Auprès de laquelle s'élève un cyprès blanc.
De cette source ne t'approche pas trop près.
Mais tu en trouveras une autre: elle vient du Lac de Mémoire
Son eau fraîche coule rapidement, et il y a des gardiens devant elle.
Prononce ces mots: « Je suis l'enfant de la terre et du Ciel étoilé,
Mais je suis desséché de soif et je me meurs. Donnez-moi bien vite
L'eau fraîche qui s'échappe du Lac de Mémoire. »
Et d'eux-mêmes, ils te donneront à boire de l'eau de la source sacrée,
Et ensuite parmi les autres héros tu seras le maître. »

¹ Trad. Graf (1991).

² La trad. des prochains groupes de lamelles est de Guthrie (1956) pp.193-194. Ces mêmes groupes sont très bien présentés, et même très en détail, dans le mémoire de Ducharme (1970).

ANNEXE A (suite)

LA LAMELLE D'ÉLEUTHERNA (découverte en Crète, datant du II^o siècle av. J-C.)

« Qui es-tu?...
D'où viens-tu?
Je suis le fils de la terre et du Ciel étoilé. »

LA GRANDE LAMELLE DE THOURIOI (découverte en Italie méridionale, datant du IV^o
ou III^o siècle av. J-C.)

« Mais dès que l'esprit a quitté la lumière du soleil,
Va vers la droite aussi loin qu'on peut
Aller, étant prudent en toutes choses.
Salut, ô toi qui as souffert la peine (*poina*). Cela tu ne l'avais jamais souffert avant.
D'Homme tu es devenu dieu.³
Chevreau, tu es tombé dans le lait
Salut, Salut à toi qui prend la route de droite,
Vers les prairies sacrées et les bois de **Perséphone**. »

LES TROIS PETITES LAMELLES DE THOURIOI. (Même datation et même lieu que la
précédente)

« Je viens des **purs**, ô pure Reine de ceux des régions inférieures,
Ô **Euclès et Ebouleus**, et les autres dieux et génies;
Car j'avoue que je suis, moi aussi, de **votre race sacrée**
Et j'ai payé le prix d'actions injustes⁴
Soit que la Chance m'ait abandonné ou bien les dieux immortels,
Ou.... par la foudre lancée des étoiles⁵
Je me suis évadé du triste cycle lassant.
Je suis arrivé d'un pas rapide vers la couronne désirée.
Je me suis plongé dans le sein de la souveraine, la Reine des Enfers.

³ Cf. Les fragments d'Empédocle.

⁴ Ibidem. Frag. 133 de Pindare. (Bergk)

⁵ Est-ce là une référence à la foudre de l'épisode du Dionysos orphique? C'est l'avis de Ducharme (1970) pp. 31-32.

ANNEXE A (suite)

Et maintenant je viens en suppliant auprès de Perséphone la bénie.
Que par un effet de sa grâce elle daigne m'envoyer au séjour des bienheureux.
- Heureux et bienheureux, tu seras un dieu et non un mortel. (cf. Empédocle)
Chevreau, je suis tombé dans le lait. »

LA LAMELLE DE ROME (Provenance probable de Rome, datant du III^e ou IV^e siècle ap. J.-C.)

« Elle vient pure, ô pure reine de ceux des régions inférieures
O Euclès et Eubuleus, l'enfant de Zeus, reçois l'armure
De la mémoire, don célébré par des chants parmi les hommes.
Cecilia Secundina, viens, par la loi te voilà devenue divine. »⁶

⁶ Cf. Tsantsanoglou (1987) où une lamelle récemment découverte (la lamelle d'Hipponion) est reproduite. Ce sont là toutes les lamelles que nous possédons à ce jour.

Annexe B

Liste des principaux passages platoniciens abordés dans le mémoire

Apologie 41a, pp.66, 74.	Phédon 62b, pp. 80 sq., 90 sq., 105.
Banquet 179d, pp.10-11.	Phédon 65a, p.89.
Cratyle 400b-c, pp.48-49, 79, 85-94.	Phédon 67d, p.94.
Gorgias 493a, pp.78 sq., 93.	Phédon 84e sq., p.64.
Gorgias 515a, pp.67-68.	Phédon 108a, p.103.
Ion 536b, p.65.	Phèdre 250c, p.95.
Lois 782c, pp.19-20, 57.	République 378a, pp.105-106.
Lois 701 b-c, pp.47-48.	République 533d, p.95.
Lois 829a-e, p.66.	République 620a, p.64.
Ménon 81b-c, pp.50-53, 73.	République 621a, pp.102-103.
Phédon 69c, pp. 70 sq., 80 sq.	

La chute de l'âme en relation au mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* est en partie discutée aux pages 104-106.

Les mythes eschatologiques du *Gorgias* et du *Phédon* et tout le symbolisme orphique qu'ils renferment possiblement sont discutés aux pages 106-121.¹

¹ Ces pages ne renferment pas tant des citations de passages, mais plusieurs citations de symboles pouvant être reliés à l'Orphisme. Il est donc préférable de se référer aux pages citées ci-dessus afin d'en préserver une compréhension globale.