

Le Platane de l'Ilissos et le chêne de Dodone: arbres sacrés dans le Phèdre de Platon*

Aikaterini Lefka

Université de Liège

Aikaterini.Lefka@ulg.ac.be

ABSTRACT

In Plato's Phaedrus (229 a 8-c 5) figures a plane tree growing by Ilissos; it hosts Socrates' and Phaedrus' discussion. Socrates refers later (275 b 5-c 2) to the oak of Zeus at Dodona. Our paper is articulated around certain capital aspects of the symbol of the 'sacred tree', detecting their presence in the dialogue, in view of shedding some new light on the role that the plane tree of Ilissos and the oak of Dodona could play in this philosophical text. We may thus distinguish better the elements that Plato borrows from the religious thought and his innovations.

Keywords : Phèdre, platane de l'Ilissos, chêne de Dodone, arbre sacré.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_18_2

INTRODUCTION

La quasi-totalité des dialogues de Platon a lieu dans un environnement urbain. On ne compte que deux exceptions: dans le Phèdre et les Lois les interlocuteurs évoluent au cœur de la nature de l'Attique et de la Crète, respectivement. L'attention de quelques chercheurs a déjà été attirée par ce fait insolite. Aussi, ont-ils tenté d'apporter des interprétations plausibles pour l'environnement de ces oeuvres philosophiques, en mettant surtout en évidence la dimension divine de la phusis¹.

Dans le Phèdre (229 a 8-c 5) figure aussi une longue description du magnifique platane – apparemment un sanctuaire des Nymphes et d'Achéloos –, qui pousse aux bords de l'Ilissos, sous l'ombre duquel Socrate et Phèdre trouvent refuge pour se protéger de la chaleur estivale. Les deux amis vont s'installer aux pieds de l'arbre, sur l'herbe douce, pour dialoguer toute la journée au son des cigales. Un peu plus tard (275 b 5-c 2), Socrate se réfère au chêne du sanctuaire de Zeus à Dodone, en mettant en exergue sa réputation d'être la première source de paroles mantiques pour les hommes.

La présence de ces deux arbres sacrés dans le texte platonicien nous a intriguée. Nous avons pensé qu'il serait approprié de l'explorer de manière plus approfondie². Nous proposons d'articuler notre présentation autour de quelques aspects capitaux du symbole de l'arbre sacré, tels que notamment Mircea Éliade, mais aussi d'autres historiens des religions, les ont déjà définis³, en mettant en évidence leur présence dans le dialogue, afin d'apporter éventuellement une nouvelle lumière au rôle que le platane de l'Ilissos et le chêne de Dodone sont appelés à jouer dans ce texte philosophique. Aussi pourrions-nous mieux distinguer les éléments que Platon emprunte de la pensée

religieuse et ensuite saisir plus clairement ses propres innovations sur le sujet.

A. ASPECTS DE LA NOTION D'ARBRE SACRÉ REPRIS DANS LE PHÈDRE

Mircea Éliade souligne que 'c'est en vertu de sa puissance, autrement dit c'est parce qu'il manifeste une réalité extra-humaine – qui se présente à l'homme dans une certaine forme, qui porte fruit et se régénère périodiquement – qu'un arbre devient sacré⁴. 'Un arbre ou une plante n'est jamais sacré en tant qu'arbre ou en tant que plante. Ils le deviennent par leur participation à une réalité transcendante, ils le deviennent parce qu'ils signifient cette réalité transcendante. Par sa consécration l'espèce végétale concrète, "profane", est transsubstantiée, selon la dialectique du sacré; un fragment (un arbre, une plante) vaut le tout (le Cosmos, la Vie), un objet profane devient une hiérophanie'. 'Les forces végétales sont une épiphanie de la vie cosmique⁵.

Ce chercheur distingue sept orientations essentielles, mais non exclusives et souvent coexistantes, dans la symbolique de l'arbre sacré⁶, dont trois apparaissent clairement, nous semble-t-il, dans le Phèdre, à savoir:

- I. L'arbre cosmique', lié à la théophanie.
- II. L'arbre de vie', attaché à la 'fécondité inépuisable', à la 'réalité absolue' et à l'immortalité et
- III. L'arbre de la connaissance', moyen de communication entre le monde souterrain, la terre et le ciel, notamment en tant qu'axe du monde' (axis mundi).

Nous allons approfondir dans la suite chacun de ces aspects et comment il se présente dans le texte platonicien.

I. *Arbre cosmique – théophanie*

L'essence divine du Cosmos est une puissance créatrice éternellement active. Dans la terre, dans les eaux et dans les diverses formes de la végétation cette puissance se manifeste de façon périodique, suivant le cycle des saisons. Un arbre peut représenter, dès lors, par excellence l'ensemble du Cosmos et de ses forces créatives divines, en devenant un 'arbre cosmique' et en sanctifiant l'espace où il se dresse.

Aussi, l'épiphanie d'une divinité dans un arbre, le plus souvent d'une divinité féminine de fécondité mais aussi d'autres 'divinités de la végétation', est courante dans les croyances religieuses de plusieurs peuples⁷.

Souvent on trouve l'arbre sacré associé à l'eau et à la floraison, ainsi qu'à la terre ou à une pierre. Cette liaison 's'explique par l'idée centrale de la création inépuisable, dont le symbole est l'Arbre cosmique et que l'on identifie avec la Grande Déesse⁸.

L'Arbre cosmique est souvent représenté sous la forme d'une essence particulièrement majestueuse; il est caractérisé par des dimensions imposantes, une longévité remarquable ou une beauté particulière⁹. Pour les différents peuples, d'autres espèces ont paru appropriées pour jouer ce rôle: le chêne pour les Celtes, les Grecs et les Romains, le tilleul pour les Germains, l'olivier pour les Méditerranéens, le mélèze et le bouleau pour les tribus de la Sibérie...

M. Éliade souligne que même si des arbres sacrés pouvaient être considérés comme des manifestations théophaniques, et donc liés également à des rites religieux, comme le chêne de Zeus à Dodone, ou le laurier d'Apollon à Delphes, en Grèce il n'y avait que deux arbres qui étaient devenus des objets de culte proprement dits: le platane d'Hélène à Sparte et le pin du Cithéron où on croyait que Penthée avait grimpé afin d'espionner les Ménades¹⁰.

Comme on peut le constater, les deux arbres cités dans le Phèdre, le platane et le chêne, font partie de ces espèces privilégiées qui étaient considérées comme des manifestations de l'essence divine du Cosmos.

Si l'on se penche sur l'introduction du Phèdre, on retrouve plusieurs éléments de ceux mentionnés plus haut concernant l'arbre du monde'.

Un doux matin d'été, Socrate rencontre le jeune Phèdre, en route pour se promener hors la ville. Le jeune Athénien sort de chez Lysias, le célèbre orateur, et Socrate n'a aucune peine à comprendre qu'il s'en va étudier tranquillement le texte d'un discours de Lysias qu'il tient caché dans sa tunique. Afin d'en partager le contenu, les deux amis se dirigent ensemble vers un pré à l'herbe douce, au bord des eaux fraîches, 'purs et limpides' de l'Ilissos, où pousse un 'très haut platane' ombrageux. Il se trouve à proximité de l'endroit où, selon le mythe, le vent Borée avait enlevé Orithyie¹¹, et où se dresse actuellement un autel en l'honneur de cette divinité de la nature, en route pour le sanctuaire d'Agra (229 a 1-230 c 5). La mention de ce mythe et des lieux de culte indique immédiatement que l'espace où se déroulera le dialogue est par excellence propice à la théophanie et dès lors sacré.

En outre, Platon prend soin de décrire avec minutie la beauté extraordinaire du cadre, notamment de l'arbre qui se dresse à son centre et sa liaison multiple avec le divin, en commençant par une invocation à Héra, la reine du ciel, épouse du dieu suprême, protectrice du mariage et de l'enfantement:

Socrate: Par Héra¹², le bel endroit pour y faire halte! Oui, ce platane étend largement ses branches et il est élevé. Ce gattilier¹³, lui aussi, est élevé est son ombre est merveilleuse; et, comme il est en pleine floraison, il ne peut embaumer ce

lieu davantage. Bien plus, une source on ne peut plus charmante coule sous le platane, et son eau est bien fraîche¹⁴ [...]. Elle est consacrée à des Nymphes¹⁵ et à Achéloos¹⁶, si l'on en juge par ces figurines et par ces statues. Vois, s'il te plaît, comme le bon air qu'on a ici est agréable et vraiment plaisant. C'est le chant mélodieux de l'été, qui répond au chœur des cigales. Mais la chose la plus exquise de toutes, c'est l'herbe: la douceur naturelle de la pente permet, en s'y étendant, d'avoir la tête parfaitement à l'aise¹⁷.

Un peu plus loin, Phèdre essaie par tous les moyens d'obliger Socrate à prononcer un discours meilleur que celui de Lysias: il demande au philosophe par quel dieu il voudrait qu'il prête sermon et finalement opte pour 'ce platane-ci', en lui attribuant manifestement une identité sacrée (235 d 4-e 1).

Le dialogue se déroulera à l'ombre de cet arbre extraordinaire qu'on peut qualifier désormais de 'cosmique'¹⁸, au cœur d'une nature verdoyante, où diverses divinités s'introduisent dans la réalité sensible¹⁹. Parmi celles-ci, les Nymphes vont posséder plus tard Socrate quand il prononcera son premier discours, demandé avec autant d'insistance par Phèdre, en invoquant les Muses²⁰, protectrices de la créativité artistique (237 a 7-b 1; voir aussi: 238 c 5-d 7, 241 e 1-241 a 2, 278 b 6-d 1). Le dieu agraire Pan²¹ s'ajoutera aux 'divinités du lieu' (263 d 5-e 2, 279 b 8-c 3) et le philosophe insistera à plusieurs reprises sur la sacralité de cet endroit à la beauté ensorceleuse.

II. *Arbre de vie – fertilité – immortalité*

Le platane de l'Ilissos présente également les caractéristiques d'un 'arbre de vie', tels

que M. Éliade les définit: le lien entre les divinités de la fertilité et l'arbre qui 'représente l'Univers en régénération incessante' veut dire 'que ce lieu est un "centre du monde", que là jaillit la source de la Vie, de jeunesse et d'immortalité'²². Les éléments aquatiques, floraux, animaliers augmentent la symbolique de la vie qui se renouvelle éternellement dans la nature. D'habitude dans les mythes de peuples divers, l'arbre de vie se situe dans un endroit inaccessible (par exemple, au bout de la terre, au pays des ténèbres, au sommet d'un mont très élevé). Souvent à ses pieds coule une 'source de l'immortalité' et il y a un gardien monstrueux (par exemple un serpent ou un dragon) qui empêche les héros à la recherche de la vie et de la jeunesse éternelles d'y accéder, soit par la force soit par la ruse²³.

Dans le texte du Phèdre nous avons constaté que les divinités mentionnées plus haut en même temps que la description du platane qui occupe le centre de ce lieu 'hors des murs de la cité' sont liées à la fertilité, physique ou intellectuelle. Le sujet du dialogue sera la meilleure manière de vivre l'état amoureux, ainsi que de pratiquer l'art de la parole, surtout celle inspirée par le désir. Aussi, c'est le dieu Éros²⁴ en personne qui occupera la place d'honneur parmi les divinités du dialogue (242 b 8 sq.), une puissance vitale par excellence, assurant la continuation, et donc une sorte d'immortalité, de toutes les espèces vivantes mortelles.

Nous aimerions noter également la présence d'un genre particulier de 'gardiens' cachés dans le feuillage du platane sacré, qui auraient pu empêcher les interlocuteurs, nos deux héros philosophiques, de continuer leur quête de la vérité. Il s'agit des cigales, assimilés aux Sirènes²⁵, divinités chthoniennes à corps d'oiseau et à tête de femme, qui faisaient, par le charme irrésistible de leur chant, dévier les marins de leur trajectoire en les amenant à leur perte.

Mais les cigales sont en réalité bienveillantes, car elles étaient jadis des serviteurs des Muses, tellement passionnées par leurs activités artistiques qu'elles ont oublié tout le reste jusqu'à en mourir. Les Muses leur ont accordé alors leur forme actuelle et une vie consacrée uniquement au chant, en les chargeant de leur dire après leur mort lesquels des hommes actuels les vénèrent avec persévérance, en se montrant indifférents aux conditions extérieures²⁶. Le chant qui provoquait traditionnellement l'oubli de soi est ici opposé à l'oubli des distractions du monde matériel, en faveur de la concentration à l'exercice de la dialectique – l'art du logos qui conduit à la connaissance. Socrate et Phèdre vont traverser victorieusement l'épreuve et continuer leur dialogue, placé sous les auspices des aînées, et donc des plus respectables des Muses, Calliope et Uranie²⁷, malgré la paresse nonchalante à laquelle les invitent la chaleur du midi et le chant charmeur des cigales²⁸.

III. *Arbre de la connaissance – axis mundi*

'Parce que ses racines plongent dans le sol et que ses branches s'élèvent dans le ciel, l'arbre est universellement considéré comme un symbole des rapports qui s'établissent entre la terre et le ciel. Il possède en ce sens un caractère central, à tel point que l' "Arbre du monde" est un synonyme de l' "Axe du monde" [...] Figure axiale, il est tout naturellement le chemin ascensionnel par lequel transitent ceux qui passent du visible à l'invisible'²⁹. L'arbre 'exprime la réalité absolue dans son aspect de norme, de point fixe, soutien du Cosmos. C'est le point d'appui par excellence. Par suite, la communication avec le ciel ne peut se faire qu'autour de lui ou même par son entremise'³⁰.

De surcroît, selon certains penseurs, la notion d'arbre, qui réunit en lui les quatre

éléments et se trouve successivement dans des états contraires pendant les différentes saisons de l'année, peut inclure un 'schème de réciprocité'. 'Cette idée de réciprocité conduit à celle de l'union entre le continu et le discontinu, l'unité et la dualité, le glissement symbolique de l'Arbre de vie à l'Arbre de la Connaissance, cet arbre de la Science du Bien et du Mal, qui est pourtant distingué du premier'³¹.

Dans le Phèdre, l'objectif des deux interlocuteurs est d'arriver à définir progressivement et dialectiquement la vérité sur l'état amoureux (la 'folie' – *μανία* – inspirée par Éros) ainsi que sur la meilleure manière de produire des discours beaux qui reflètent la vérité³². Le platane sous lequel se déroule l'ensemble de cette discussion peut être considéré, à notre avis, comme un symbole de l' 'arbre de la connaissance', puisque c'est auprès de lui que Socrate et Phèdre vont quitter le monde des apparences trompeuses et 'monter' jusqu'au 'monde supra-céleste des Idées' afin de saisir la manière dont l'amour peut redonner à notre âme ses ailes, c'est-à-dire sa science et son bonheur immortels.

Au cours de ce dialogue, quand Phèdre se montre susceptible concernant le mythe sur l'invention de l'écriture, cité par Socrate, le philosophe se réfère soudain au chêne sacré de l'oracle de Dodone en ces termes:

En tout cas, mon cher, les prêtres du temple de Zeus à Dodone ont soutenu que les premières paroles divinatoires étaient sorties d'un chêne. Ainsi, les gens de ce temps-là, eux qui n'étaient pas des 'savants' comme vous autres les modernes, se contentaient, en raison de leur simplicité d'esprit, de prêter l'oreille au chêne et à la pierre, pourvu qu'ils disent la vérité. Mais pour toi, ce qui sans doute importe, c'est savoir qui parle et de

quel pays il vient; cela ne te suffit pas, en effet, d'examiner s'il en est ainsi ou autrement³³.

Selon les croyances de divers peuples, 'le chêne est investi du privilège de la divinité suprême du ciel, sans doute parce qu'il attire la foudre et qu'il symbolise la majesté. [...] Il indique particulièrement solidité, puissance, longévité, hauteur, au sens spirituel autant que matériel. [...] Il est en tout temps synonyme de force. [...] Le chêne est la figure par excellence de l'arbre ou de l'axe du monde, tant chez les Celtes qu'en Grèce, à Dodone...' ³⁴. Il assure également la communication entre le ciel et la terre, en symbolisant à la fois la sagesse et la force.

Le chêne de Dodone devient le premier moyen de transmission de 'paroles divinatoires' aux hommes qui étaient prêts à les croire. La croyance courante, mentionnée par Hérodote, considérait en effet l'oracle de Dodone comme le premier lieu où la mantique fut exercée en Grèce³⁵. Le chêne (φηγός ou δρῦς) de Zeus Naïos revêt dès lors par excellence le rôle d'un 'arbre de la connaissance', d'une science de la vérité accordée par le dieu suprême. Cependant, pour pouvoir profiter de ce don divin, il faut être attentif au contenu essentiel d'une parole, indépendamment de sa forme et de sa provenance, et ne pas se laisser tromper par les apparences que prend souvent un discours vraisemblable mais faux, comme par exemple celui du célèbre rhéteur Lysias. Grâce à l'examen dialectique, une méthode à la fois rationnelle et inspirée, Socrate pourra amener son jeune interlocuteur à découvrir finalement la vérité. Cette science reste toujours sous l'égide de Zeus, qui, de surcroît, est présenté dans ce dialogue comme le modèle et le guide des philosophes-gouverneurs (250 b 7, 252 c 3-4, 252 e 1-253 b 1).

Socrate se réfère à un autre moment du dialogue également aux prêtresses de Dodone, qui sont devenues des bienfaitrices inestimables pour des nombreux individus et des cités grecques, grâce aux oracles qu'elles émettaient sous l'emprise d'une 'folie mantique' d'origine divine, comme c'est le cas aussi de la Pythie à Delphes (244 a 8-b 3). Notons que dans ce passage Platon nous offre le seul témoignage concernant l'exercice d'une 'prophétie inspirée'³⁶ à Dodone. Les données diverses mais lacunaires laissent l'espace encore ouvert aux discussions parmi les chercheurs sur les modalités précises de la divination dans le temple de Zeus Naïos (que le dieu suprême partageait avec l'Océanide Dionée³⁷, surnommée également Naïa). Celle-ci pouvait prendre plusieurs formes, mais semble être fondée davantage sur l'interprétation de signes, notamment de sons émis par le chêne sacré et les colombes (leur vol pourrait également être pris en considération)³⁸. Se pourrait-il que le philosophe s'écarte de la réalité culturelle parce qu'il souhaite s'approprier ici le prestige de l'oracle de Dodone, en l'ajoutant à celui d'Apollon à Delphes, pour mieux soutenir sa propre théorie des quatre genres de possession divine (μανία) salutaires pour l'homme (la divinatoire, l'art des rites d'initiation, la poétique et l'érotique), exposée dans la suite de ce passage en vue de justifier l'image positive d'Éros, telle que Platon souhaite la présenter³⁹? Pour l'instant, faute de preuves solides, nous ne pouvons pas l'affirmer, mais nous pensons que cette hypothèse n'est pas à exclure, étant donné la liberté habituelle avec laquelle le philosophe transforme les données de la tradition religieuse en les adaptant à sa propre pensée⁴⁰.

B. ORIGINALITÉ DE LA NOTION D'ARBRE SACRÉ' REVUE PAR PLATON

Dans la philosophie de Platon, l'ontologie et l'épistémologie, l'Être et la Vérité sont inextricablement liés. L'ensemble du monde sensible, aussi beau soit-il, n'est qu'un pâle reflet du monde intelligible, qui est le seul réel. Les Idées éternelles et stables sont la nature (φύσις) de l'univers. Platon emprunte aussi pour les décrire la symbolique du monde végétal, de manière insolite: les Idées sont dépeintes dans le Phèdre comme si elles 'poussaient' à l'instar d'arbres ou de plantes divines, d'une beauté indescriptible, dans la 'prairie' (λειμών) ou la 'plaine' supra-céleste 'de la Vérité' (τὸ ἀληθείας πεδίοι) (248 b 6-c 1). Notons que dans la République, quand il est question de la divinité qui a 'planté' les Idées, celle-ci est nommée 'le Phyturge' (Φυτοργός), le 'divin planteur'⁴¹, pour distinguer clairement ces étants, qui s'identifient à la vraie nature, de ceux qui composent le monde sensible, façonné à l'image des premiers de manière artisanale par la divinité en tant que 'Démurge' (Δημιουργός).

Les héros du Phèdre sont des 'amoureux de la sagesse', des philosophes à la recherche non pas de l'immortalité de leurs corps, mais de la connaissance de l'essence du monde et de la vérité, identifiée aux Idées. Nos âmes, qui pour Platon sont déjà immortelles par nature, ont contemplé les Idées jadis, en suivant le 'cortège céleste' périodique des dieux⁴², et en ont eu la connaissance qui nourrissait leurs 'ailes', avant de tomber dans un corps mortel – et ensuite dans d'autres, qu'on peut revêtir après le décès de celui-ci –, à l'instar de la puissance cosmique éternelle de la vie qui se renouvelle successivement dans diverses formes mortelles (246 a 3- 249 d 2). Les âmes cherchent à retrouver leurs ailes, en prenant donc conscience de leur immortalité et de leur nature divine, grâce à

l'intervention d'Éros⁴³, qui leur inspire le désir des Idées via le désir d'une personne humaine qui les imite (250 d sq.).

Sous l'égide d'un arbre qui réunit à la fois les caractéristiques d'un 'arbre cosmique', d'un 'arbre de vie' et d'un 'arbre de la connaissance', dans ce cadre naturel aux dimensions à la fois sacrés, érotiques et intellectuelles, Socrate et Phèdre passeront du statut des âmes ignorantes, assimilées au début à des monstres des enfers, comme Typhon⁴⁴ (230 a 3-5), à celui des âmes ailées, à l'image des dieux, notamment de Zeus⁴⁵ (qui aide aussi depuis l'aube des temps les mortels à accéder à la vérité grâce à son arbre sacré de Dodone). De ce 'centre du monde' aux bords de l'Ilissos, ils peuvent remonter jusqu'au cœur de la nature de l'univers, située cette fois-ci, de manière insolite, au-delà du ciel et contemplée seulement par l'intellect, notre νοῦς.

Vers la fin du dialogue, Socrate se sert d'une métaphore provenant encore du monde végétal: il compare la culture du logos oral vrai et fertile dans l'âme par la philosophie au travail long et pénible de l'agriculteur qui cueille au bout de huit mois le fruit de ses labeurs, contrairement à ceux qui s'amuse à planter des éphémères et stériles 'jardins d'Adonis', verdoyants dans huit jours et fanés aussitôt⁴⁶. Ces derniers sont assimilés aux rhéteurs dont l'art de la parole se concentre sur les apparences futiles (276 b 1-8). La parole dialectique enracinée dans l'âme et dans les habitudes quotidiennes peut apporter l'immortalité et la félicité autant qu'il soit possible à l'homme (276 e 5-277 4).

Avant de quitter l'espace hiérophanique défini par le platane sacré, Socrate acceptera que les deux interlocuteurs ont pu finalement atteindre la vérité, et donc l'immortalité et le bonheur, grâce à l'inspiration des Nymphes et des Muses. Ils sont désormais chargés à transmettre leur savoir philosophique aux rhéteurs

qu'ils affectionnent respectivement, Lysias et Isocrate. C'est ainsi qu'ils se mettront en route pour la cité, après avoir adressé une prière à Pan et les autres dieux qui les ont guidés dans leur quête (278 b 7-279 c 8).

La connaissance de la véritable nature divine du monde comporte dès lors la connaissance dialectique de soi, ainsi que la meilleure manière de vivre autant la vie terrestre, limitée dans notre corps mortel, que celle de notre âme pour l'éternité. Un tel savoir est forcément fertile et se propage à d'autres êtres, grâce à la puissance de l'amour. Nous aimerions avancer ici l'idée que, comme les arbres, les hommes en tant que parties de la nature peuvent représenter le tout: un microcosme à l'image du macrocosme.

D'ailleurs, dans le *Timée*, où Platon expose sa théogonie, sa cosmogonie et son anthropogonie, l'homme est assimilé à «une plante céleste» (φυτόν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον) dont les racines poussent dans le ciel, grâce à son âme divine, et les branches s'étendent vers la terre⁴⁷. Le philosophe emprunte alors l'image d'un 'arbre cosmique', que les traditions religieuses représentent souvent renversé, puisqu'il manifeste et répand dans le monde terrestre la puissance créatrice divine provenant du ciel⁴⁸.

CONCLUSIONS

Suite à ces considérations, nous pensons pouvoir avancer que Platon dans le *Phèdre*, mais aussi dans d'autres dialogues, s'inspire des éléments attachés à la symbolique de l' 'arbre sacré' peut-être davantage que ce qu'il paraît à première vue. Il met subtilement en valeur leur importance pour la manifestation du divin dans le monde, pour l'expression des forces vitales de l'univers, pour la quête de l'immortalité et de la vérité.

Cependant, en tant que philosophe, il sait adapter et même transformer ces données afin de mieux soutenir ses propres théories, qui placent la réalité, l'essence éternelle de la phusis du monde et de l'homme, ainsi que la vérité, dans une 'plaine sacrée' contemplée uniquement par l'intellect. Aussi transcende-t-il définitivement le kosmos sensible, où s'arrêtaient la vision des croyances religieuses de son temps, résolument immanentes⁴⁹.

BIBLIOGRAPHIE

- Assaël 2003: J. Assaël, 'Sirènes, cigales et Muses. Degrés de l'initiation poétique dans les représentations mystériques des Grecs', «Revue de l'Histoire des Religions» 220 (2003), 131-151.
- Ballériaux 1990: O. Ballériaux, 'Mantique et téléstique dans le *Phèdre* de Platon', «Kernos», 3 (1990), 35-43.
- Baumann 1993: H. Baumann, *The Greek Plant World in Myth, Art and Literature*, transl. W. T. Stearn and E. R. Stearn, Timber Press, Portland 1993 et en français: *Le Bouquet d'Athéna: les plantes dans la mythologie et l'art grecs*, trad. R. Barbier, La Maison rustique, Flammarion, Paris 1984 [1ère éd. en allem. 1982].
- Belfiore 2006: E. Belfiore, 'Dancing with Gods. The Myth of the Chariot in Plato's *Phaedrus*', «*American Journal of Philosophy*» 127 (2006), 185-217.
- Bloch 1997: R. Bloch, 'Dione', in *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, herausgegeben von H. Cancik – H. Schneider, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1997, III, 624.
- Bodéüs 1992: R. Bodéüs, 'La Philosophie et les dieux du *Phèdre*', in L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum, International Plato Studies*, 1, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, 246-248.
- Bodson 1978: L. Bodson, *Ἐρὰ Ζῷα*. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne, Palais des Académies, Bruxelles 1978.
- Bodson 1989: L. Bodson, 'L'Évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'antiquité à nos jours', in A. Couret, F. Oge

- (éds.), *Histoire et animal. Homme, animal, société*, III-2, Presses de l'I.E.P., Toulouse 1989, 525-548.
- Boyancé 1972: P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, de Boccard, Paris 1972.
- Brisson 1974: L. Brisson, 'Du Bon usage du dérèglement', in J.-P. Vernant, L. Vandermeersch, J. Gernet, et al., *Divination et rationalité*, Seuil, Paris 1974, 220-248.
- Brisson 1992: L. Brisson, 'L'Unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le Phèdre', in L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum, International Plato Studies, 1*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, 61-76.
- Brisson 1995: L. Brisson, *Platon. Phèdre*, GF-Flammarion, Paris 1995 [deuxième édition, corrigée et mise à jour].
- Brisson 2002: L. Brisson, 'Le Divin planteur (φυτουργός)', «*Kairos*» 19 (2002), 31-48.
- Brosse 2001: J. Brosse, *Mythologie des arbres*, Paris, Payot 2001 [1ère édition 1989].
- Brulé 1987: P. Brulé, *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, Besançon-Paris 1987.
- Cacoulos 1973: A. Cacoulos, 'The Doctrine of Eros in Plato', «*Diotima*» 1 (1973), 81-99.
- Calder 1983: W. M. Calder, 'The Oath by Hera in Plato', in *Mélanges Édouard Delebecque*, Publications Université de Provence & Marseille, Aix-en-Provence 1983, 33-42.
- Chevalier et Gheerbrant 1982 a: J. Chevalier et A. Gheerbrant, 'Arbre', in *Dictionnaire des Symboles*, Robert Laffont/ Jupiter, Paris 1982 [2e éd., revue et corrigée, 1ère éd. 1969], 62-68.
- Chevalier et Gheerbrant 1982 b: J. Chevalier et A. Gheerbrant, 'Chêne', in *Dictionnaire des Symboles*, Robert Laffont/ Jupiter, Paris 1982 [2e éd., revue et corrigée, 1ère éd. 1969], 221.
- Connor 1988: W. R. Connor, 'Seized by the Nymphs. Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece', «*Classical Antiquity*» 7 (1988), 155-189.
- Cook 1903: A. B. Cook, 'Zeus, Jupiter and the Oak', «*Classical Review*» 17 (1903), (March) 107-112, (April) 174-186, (June) 268-278, (November) 403-421.
- Cook 1904: A. B. Cook, 'Zeus, Jupiter and the Oak', «*Classical Review*» 18 (1904), (February) 75-89.
- Cook 1965: Zeus. A Study in Ancient Religion, Vol. I-III, N. York 1965 [1ère éd. Cambridge, 1914-1940].
- Couloubaritsis 1995: L. Couloubaritsis, 'Statut mythique de l'affectivité et dialectique dans le Phèdre', in R. Brisart – R. Célis (dir.), *La Voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affectifs*, Publications des Facultés Universitaires St. Louis, Bruxelles 1995, 33-65.
- Crahay 1956: R. Crahay, *La Littérature oraculaire chez Hérodote*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 138, Les Belles Lettres, Paris 1956.
- Dakaris 1960: S. I. Dakaris, 'Τὸ ἱερόν τῆς Δωδώνης', «*Ἀρχαιολογικόν Δελτίον. Μελέτες*» 16 (1960), 4-40.
- Dakaris, Vokotopoulou, Christidis 2013: S. I. Dakaris, I. Vokotopoulou, A. Ph. Christidis, *Τὰ χρηστήρια ἐλάσματα τῆς Δωδώνης τῶν ἀνασκαφῶν Δ. Εὐαγγελίδη, Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας*, 285, 286, *Ἡ ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικὴ Ἐταιρεία*, Ἀθῆναι 2013, τ. I και II.
- Detienne 1972: M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris 1972.
- Dieterle 2007: M. Dieterle, *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-N. York 2007.
- Dixsaut 1998: M. Dixsaut, 'Le figure della mania nei dialoghi di Platone', in G. Borrelli e F. C. Papparo (a cura di), *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia, Filema*, Napoli 1998, 9-32.
- Dubuisson 1993: D. Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle* (Dumézil, Lévi-Strauss, Éliade), Presses Universitaires de Lille, Lille 1993.
- Ducourthial 2014: G. Ducourthial, *Petite flore mythologique*, éd. Belin, Paris 2014.
- Dyson 1982: M. Dyson, 'Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's Phaedrus', «*Classical Quarterly*» 32 (1982), 307-311.
- Éliade 1983: M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1983 [1ère éd. 1964].
- Evangelidis, Dakaris 1959: D. Evangelidis, S. I. Dakaris, 'Τὸ ἱερόν τῆς Δωδώνης. Ἀΐερα Οἰκία', «*Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς*» (1959) [1964], 1-194.

- Gartziou-Tatti 1990: A. Gartziou-Tatti, 'L'Oracle de Dodone. Mythe et Rituel', in *Oracles et Manticque en Grèce Ancienne. Actes du Colloque de Liège (mars 1989)*, «Kernos» 3 (1990), 175-184.
- Georgoudi 2012: S. Georgoudi, 'Des Sons, des signes et des paroles: la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone', in S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (dir.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne, Religions in the Grec-Roman World*, 174, Brill, Leiden/Boston 2012, 55-90.
- Godel 1955: R. Godel, *Socrate et Diotime*, Les Belles Lettres, Paris 1955.
- Gonzalez 2011: F. J. Gonzalez, 'The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato's Ion and Phaedrus', in P. Destrée and F.-G. Hermann (eds.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden-Boston 2011, 93-110.
- Gould 1963: Th. Gould, *Platonic Love*, Routledge & Kegan Paul, London 1963.
- Harris 2006: J. P. Harris, 'Divine Madness and Human Sanity in Plato's Phaedrus', «Mouseion» 50 (2006), 387-406.
- Hilpert-Greger 1996: R. H. Hilpert-Greger, 'Der Acheloos-Mythos', in P. Berkold, J. Schmidt, Chr. Wacker (hrsg.), *Akarnanien. Eine Landschaft im antiken Griechenland*, Ergon Verlag, Würzburg 1996, 71-74.
- Hirsh 1987: C. Hirsh, *L'Arbre*, Collection Les Symboles, Éditions du Félin, Paris 1987.
- Impara 1992: P. Impara, 'Mito, Eros e Filosofia nel Fedro', in L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum, International Plato Studies*, 1, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, 300-304.
- Isler 1996 a: H. Isler, 'Acheloos' [2], in *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, J. B. Metzler, Stuttgart - Weimar 1996, 1, 72-73.
- Isler 1996 b: H. Isler, «Der akarnanischer Flussgott Acheloos in der Bildenkunst», in P. Berkold, J. Schmidt, Chr. Wacker (hrsg.), *Akarnanien. Eine Landschaft im antiken Griechenland*, Ergon Verlag, Würzburg 1996, 169-172.
- Käppel 2010: L. Käppel, 'Typoeus, Typhon', in *Brill's New Pauly*, 2010, Antiquity vol. 15, 59-60.
- Karfík 2007: F. Karfík, 'Que fait et qui est le Démiurge dans le Timée ?', in *Les Puissances de l'âme selon Platon*, «Études Platoniciennes» IV (2007), 129-150.
- Lefka 2001: A. Lefka, 'La Floraison du logos platonicien au sein de la phusis: le Phèdre et les Lois', in *Κῆποι. Mélanges offerts à A. Motte*, «Kernos», suppl. 11, Liège 2001, 127-144.
- Lefka 2003 a: A. Lefka, "Par Zeus !". Les jurons de Platon', «Revue de Philosophie Ancienne» 2003, no 2, 55-84.
- Lefka 2003 b: A. Lefka, 'Le Regard rationnel de Platon sur les dieux traditionnels', «Kernos» 16 (2003), 125-132.
- Lefka 2013: A. Lefka, 'Tout est plein de dieux'. Les divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon. Du rapport entre religion et philosophie, L'Harmattan, Paris 2013.
- Lefka 2016: A. Lefka, 'EROS SOTER. How Can Love Save Us?', in M. Tulli and M. Erler (eds.), *Plato, The Symposium. Proceedings of the X Symposium Platonicum, International Plato Studies*, 35, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, p. 192-197.
- Lhôte 2006: É. Lhôte, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, Droz, Genève 2006.
- Mattéi 1990: J.-F. Mattéi, 'Le Symbole de l'amour dans le Banquet de Platon', in R. Brague, J.-F. Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie, Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, ΦΡΟΝΙΜΟΣ ANHP*, PUF, Paris 1990, 55-77.
- Mazoyer, Pérez Rey, Lebrun, Malbran-Labat 2003: M. Mazoyer, J. Pérez Rey, R. Lebrun, F. Malbran-Labat (éds.), *L'Arbre: symbole et réalité. Actes des Premières Journées universitaires de Hérisson, organisées par la ville de Hérisson et les Cahiers KUBABA (Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne les 21 et 22 juin 2002)*, L'Harmattan, Paris 2003.
- Ménissier 1996: T. Ménissier, *Éros philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, éd. Kimé, Paris 1996.
- Meyer 2013: M. F. Meyer, 'Botanisches Denken von Homer bis Platon', in M. Bauks und M. F. Meyer (Hrsgg.), *Zur Kulturgeschichte der Botanik, Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, 8, Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2013, 107-145.
- Motte 1963: A. Motte, 'Le Pré sacré de Pan et des Nymphes dans le Phèdre de Platon', «L'Antiquité classique» XXXII (1963), 460-476.
- Motte 1980: A. Motte, 'La Prière du Philosophe chez Platon', in H. Limet et J. Ries (éds.), *L'Expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23*

- novembre 1978), Louvain-la-Neuve 1980, 173-204.
- Motte 1995: A. Motte, 'Le Pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du Phèdre de Platon', «Méthesis» VIII (1995), 33-48.
- Motte 2013: A. Motte, 'Qu'entendait-on par prophètes dans la Grèce classique?', in Manteia. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique. Actes du XIIIe colloque international du CIERGA (Paris, octobre 2011), «Kernos» 26 (2013), 9-23.
- Osborne 1994: C. Osborne, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Clarendon Paperback, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Parke 1967: H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, B. Blackwell, Oxford 1967.
- Pender 2011: E. Pender, 'A Transfer of Energy: Lyric Eros in the Phaedrus', in P. Destrée and F.-G. Hermann (eds.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden-Boston 2011, 327-348.
- Pötscher 1966: V. Pötscher, 'Zeus Naios und Dione in Dodona', «Mnemosyne», Ser. IV 19, 2 (1966), 113-147.
- Rachet 1962: G. Rachet, 'Le Sanctuaire de Dodone: origine et moyens de divination', «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» (1962), 86-99.
- Rhodes 2003: J. M. Rhodes, *Eros, Wisdom and Science: Plato's Erotic Dialogues*, University of Missouri Press, Columbia 2003.
- Robin 1908: L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Alcan, Paris 1908.
- Schmidt 2013: D. J. Schmidt, 'From the Moly Plant to the Gardens of Adonis', «Epoche» 17, no 2 (2013), 167-177.
- Sommerstein 2008: A. H. Sommerstein, 'Swearing by Hera: a Deme Name?', «Classical Quarterly» 58 (2008), 326-31.
- Somville 1990: P. Somville, 'Platon et l'amour', in *Études Grecques*, éd. P. Madraga, Liège-Bruxelles 1990, 131-134.
- Suárez de la Torre 2003: E. Suárez de la Torre, 'Eros en el Simposio', in J. M. Nieto Ibán (coord.), *Lógos hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Moroch Gaho*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios audiovisuales, León 2003, 423-440.
- Tzouvara-Souli 2004: Ch. Tzouvara-Souli, 'The Cult of Zeus in Ancient Epirus', in P. Cabanes et J.-L. Lambolley (éds.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*. IV. Actes du IVe Colloque international de Grenoble (10-12 octobre 2002), De Boccard, Paris 2004, 515-547.
- Vassiliu 2014: A. Vassiliu, 'Mythologie de la source. Le silence du visible et son interprétation par Socrate (en relisant le prologue du Phèdre)', «Trópos» 7 (2014), 51-82.
- Vlastos 1973: G. Vlastos, 'The Individual as an Object of Love in Plato', in G. Vlastos (ed.), *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1973, 3-42.
- Walde 1999: C. Walde, 'Kalliope', in *Der Neue Pauly* 1999, B. VI, 199.
- Wersinger 1999: A. G. Wersinger, 'La Charis des Muses (le plaisir musical dans les dialogues de Platon)', in M. Dixsaut (dir.) avec la coll. de F. Teisserenc, *La Fêlure du plaisir, Études sur le Philèbe de Platon*, 2. Contextes, Vrin, Paris 1999, 61-81.
- Wüst 1961: E. Wüst, 'Urania', in *Real-encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von G. Wissowa, J.B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart 1961, IX, A1, 931-942.

NOTES

* Nous aimerions dédier cet article à notre sœur, Ευφροσύνη Λεύκα-Pironet, dont la présence aimante dans notre vie est toujours une véritable bénédiction.

1 Voir: Motte 1963, 460-476; Lefka 2001, 127-144.

2 La présente étude est fondée sur le texte de la communication que nous avons effectuée dans le cadre du XVe colloque du CIERGA (Université d'Ioannina, 1-4 octobre 2015), consacré au sujet: Le Monde végétal dans les représentations et les pratiques religieuses des anciens Grecs. Nous félicitons ici encore une fois les organisateurs de ce colloque, notamment les Professeurs A. Gartzziou-Tatti et A. Zografou, et nous les remercions de nous avoir permis de participer à cette intéressante rencontre scientifique.

3 Voir *Éliade* 1983, 229-280; Chevalier et Gheerbrant 1982 a, 62-68. Notons ici que nous avons opté d'utiliser l'analyse de M. Éliade comme grille de lecture du texte platonicien parce que nous pensons qu'elle est particulièrement pertinente dans ce cas précis, sans pour autant souscrire à l'ensemble des positions théoriques et méthodologiques, encore moins politiques, sociales et philosophiques de cet auteur, dont de nombreuses failles ont été déjà mises en évidence par des chercheurs contemporains (voir, par exemple, D. Dubuisson 1993, 217-303). Pour la symbolique des arbres, mais aussi des plantes et des fleurs en général voir, par exemple: Hirsh 1987; Brosse 2001; Mazoyer, Pérez Rey, Lebrun, Malbran-Labat 2003. Pour le rôle de l'arbre et de la flore plus par-

ticulièrement dans la culture gréco-romaine de l'antiquité voir, par exemple: Baumann 1993; Meyer 2013, 107-145; Ducourthial 2014.

4 Voir Éliade 1983, 232.

5 Voir Éliade 1983, 274.

6 Voir Éliade 1983, 230-231.

7 'Entre les articulations de l'ensemble Arbre-Cosmos-Divinité il y a symétrie, association, fusion': Éliade 1983, 239-240.

8 Voir Éliade 1983, 241.

9 Voir Chevalier et Gheerbrant, 1982 a, 63.

10 Voir Éliade, 1983, 240.

11 Pour ce mythe local de l'Attique, qui fait des Athéniens la famille par alliance du Vent du Nord, et qui introduit dans le dialogue des connotations érotiques, voir Brulé 1987, 36 sq.

12 Comme les philosophes et les gens cultivés d'Athènes, Socrate utilisait souvent le juron 'par Héra'. Dans le Phèdre celui-ci peut être considéré comme dû en même temps à la beauté majestueuse de l'arbre-sanctuaire, à l'examen des idées fausses que l'on peut avoir sur soi-même, aux habitudes de Socrate ou à son envie de manifester de manière ironique son admiration exagérée pour la trouvaille de son jeune interlocuteur (voir: Calder 1983, 33-42; Lefka 2003 a, 63-65; Sommersstein 2008, 326-31). Nous pouvons actuellement y ajouter que Héra est une déesse de la fertilité et donc sa mention semble naturelle quand il est question d'un 'arbre sacré'. Brisson 1995, 197, n. 48, insiste surtout sur le fait que ce juron pourrait être une expression d'admiration feinte particulière à Socrate et rappelle que certaines traditions attribuaient à Héra la maternité de Typhon, monstre terrible dont Socrate avait fait état plus haut. En fait, l'une des éventualités envisagées par le philosophe concernant la qualité de son âme était que celle-ci pouvait ressembler à Typhon. Nous y reviendrons dans la deuxième partie du présent travail.

13 Cette plante s'intègre également dans la symbolique de la fécondité et se trouve lié à Héra: voir Brisson 1995, 197, n. 49.

14 Sur l'interprétation de la présence de la source voir aussi A. Vassiliu 2014, 51-82.

15 Ce sanctuaire aux bords de l'Illisos était bien réel. Les Nymphes incarnent la fécondité constamment renouvelée des composants vivants de la physis, habitant dans les arbres, les sources, les fleuves, la mer. Ces divinités sont des êtres ambigus, 'démoniques'; selon la tradition, elles peuvent 'posséder' les hommes et leur inspirer autant la folie que la guérison: voir Connor 1988, 155-189. Pour le lien privilégié des Nymphes avec la fécondité physique et intellectuelle grâce à leurs capacités de 'possession' de l'âme humaine, voir A. Motte 1963, 88-89.

16 Achéloos était le plus grand fleuve de la Grèce et une divinité, père des Nymphes, selon certaines traditions de l'Attique (voir: Isler 1996 a, 72-73 et Isler 1996 b, 169-172; Hilpert-Greger 1996, 71-74).

17 Plat., Phèdre 230 b 2-c 5: Νῆ τῆν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγὴ. ἦ τε γὰρ πλάτανος αὔτη

μὰλ'ἀμφιλαφῆς τε καὶ ὕψηλῆ, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἀνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον• ἦ τε αὐ πηγὴ χαριστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου βρεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμηρασθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελώου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὐπνοῦν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ• θερνόν τε καὶ λιγυρόν ὑπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ. πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἡρέμα προσάντει ἰκανῆ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν (la traduction des passages cités de ce dialogue est de L. Brisson 1995).

18 Nous sommes reconnaissante à A. Motte d'avoir renforcé cette interprétation par un argument supplémentaire au cours de la discussion qui a suivi la communication dont cet article est issu: le mythe à la fois 'protologique' et 'eschatologique' que Socrate introduit dans la suite du dialogue (246 a 6 sq.) offre une vision de l'ensemble de l'univers platonicien, composé du monde sensible et du monde intelligible des Idées, que le 'cortège céleste' des dieux et des âmes humaines, avant leur première incarnation, vont contempler périodiquement, pour acquérir la connaissance de la vérité.

19 Voir aussi Bodéüs 1992, 246-248.

20 Pour le rôle des Muses chez les philosophes voir: Boyancé 1972 et Wersinger 1999, 61-81.

21 Pan, dieu aux pieds de bouc des bois et des pâturages, qui aime la musique et la danse en compagnie des Nymphes, est fils d'Hermès – l'inventeur de la parole écrite. Platon le considère dès lors comme le 'frère' et le symbole du logos double. À la fin du dialogue Socrate adresse la 'prière du philosophe' à Pan: voir aussi Motte 1980, 173-204.

22 Voir Éliade 1983, 246.

23 Voir: Éliade 1983, 247-248, ainsi que Bodson 1978 et 1989, 525-548.

24 Pour la nature et les fonctions d'Éros dans l'œuvre de Platon, voir par exemple: Robin 1908; Godel 1955; Gould 1963; Cacoulos 1973, 81-99; Vlastos 1973, 3-42; Mattéi 1990, 55-77 et 1996, 283-306; Somville 1990, 131-134; Impara 1992, 300-304; Osborne 1994; Ménissier 1996; Rhodes 2003; Suárez de la Torre 2003, 423-440; Lefka 2013, 343-426; Lefka 2016, 192-197.

25 Les Sirènes figurent dans Hom., Odyssée, xii, comme des divinités maléfiques.

26 Plat., Phèdre 258 e 6- 259 d 8.

27 Le nom de Calliope peut avoir une double signification: 'celle aux beaux yeux' ou 'celle aux belles paroles': voir aussi Walde 1999, 199. La vue étant métaphoriquement le sens qui permet de connaître (par la contemplation des Idées) ce que les belles paroles du philosophe doivent exprimer, nous ne sommes pas étonnés de ce choix novateur. En même temps, Calliope est attachée la poésie épique. Platon remet en question l'œuvre éducative de celle-ci et souhaite la remplacer par l'exercice de la philosophie. Quant à Uranie, qui est traditionnellement protectrice de l'astronomie (voir aussi Wüst 1961, 931-942), sa connotation céleste justifie son lien avec la philosophie, qui ramène l'âme auprès du

divin. Cette référence joue un rôle équivalent à celui des invocations au début des discours précédents. Socrate fait état maintenant tout particulièrement de ces deux Muses ‘philosophiques’. La forme dialectique remplace dans la suite les compositions oratoires, mais elle n’est pas moins ‘inspirée’.

28 Pour la mention des Sirènes à côté des cigales ‘personnifiées’ et des Muses, liée à des degrés différents d’initiation, voir Assaël 2003, 131-151; A. Motte 1995, 33-48, interprète également le Phèdre sous la lumière de l’initiation aux Mystères. Voir aussi le commentaire intéressant de Gonzalez 2011, 93-110: d’après cet auteur, le mythe des cigales représente bien l’inspiration divine de la philosophie comme un cadeau et un danger à la fois. Le philosophe ne peut honorer les Muses qu’en résistant en même temps à leur chant, car il doit rester un être inspiré et conscient à la fois, contrairement aux poètes (dont la possession enlève la raison), et, nous aimerions ajouter, aux rhéteurs aussi (capables d’un raisonnement lucide mais manquant d’inspiration divine).

29 Chevalier et Gheerbrant 1982 a, 62.

30 Éliade, 1983, 255.

31 Éliade, 1983, 64.

32 Voir aussi Brisson 1992, 61-76.

33 Plat., Phèdre 275 b 5-c 2: Οἱ δὲ γ', ὦ φιλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικούς πρώτους γενέσθαι, τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὡς περ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπέυθειας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν· οἷο δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὔτως, εἴτε ἄλλως ἔχει;

34 Chevalier et Gheerbrant 1982 b, 221. Pour le lien particulier de Zeus avec le chêne voir: Cook 1903, 174-178, 268-278, 403-421; Cook 1904, 75-89 et Cook 1965, II, 677.

35 Selon Hérodote (II, 52, 54-57), qui adopte une interprétation pragmatique des mythes autour du sujet, l’oracle de Dodone fut fondé en même temps que l’oracle de Zeus Ammon en Libye en tant que μαντεῖον filial de celui de Thèbes, grâce à des prêtresses qui sont arrivées de l’Égypte (représentées symboliquement par des colombes noires, ou, plus précisément, une sorte de pigeons voyageurs perchés dans un chêne): voir aussi Crahay 1956, 94-95.

36 Platon, de manière originale, insiste sur la distinction entre la mantique qu’on peut appeler «intuitive», inspirée par la divinité, et la mantique dite «inductive», issue d’une technique d’interprétation de divers signes divins: voir aussi A. Motte 2013, 9-23.

37 Cette divinité dont le nom est la forme féminine de celui de Zeus, était présentée comme la mère d’Aphrodite, selon Homère, Iliade, V, 370-430; une généalogie à laquelle Platon fait référence dans le Banquet 180 d 8-e 1: voir aussi Bloch 1997, 624.

38 Nous savons en tout cas que le chêne sacré, ainsi que les colombes noires, appelées πελειάδες ou πέλειαι, comme les prêtresses, jouaient un rôle prépondérant pour la transmission des oracles. Des chaudrons d’airain découverts sur le site de Dodone pouvaient éga-

lement être utilisés. Mis à part les prêtresses, des prêtres, comme les Σελλοί attestés depuis Homère (Iliade, XVI, 233-235), qui marchaient pieds nus et se couchaient par terre, se trouvaient aussi au temple de Zeus. Les lamelles de plomb découvertes progressivement sur le site de Dodone, contenant des questions des consultants et des réponses de l’oracle, arrivent à un nombre extraordinaire et sont actuellement encore soumis à l’étude de spécialistes. Nous nous alignons dès lors pour l’instant aux conclusions prudentes de Gartzou-Tatti 1990, 175-184. Voir aussi: Evangelidis, Dakaris 1959, 1-194; Dakaris 1960, 4-40; Dakaris, Vokotopoulou, Christidis 2013; Rachet 1962, 86-99; Pötscher 1966, 113-147; Parke 1967, 1-163; Bodson 1978, 101 sq.; Tzouvara-Souli 2004, 515-547; Lhôte 2006; Dieterle 2007; Georgoudi 2012, 55-90 (nous saisissons ici l’occasion de remercier S. Georgoudi de la discussion intéressante qui a suivi notre communication et de l’envoi de son article riche en informations).

39 Voir Plat., Phèdre 244 a 3-245 c 4 et 265 a 9-b

5. Pour les quatre ‘maniai divines’ voir aussi: Brisson 1974, 220-248; Ballériaux 1990, 35-43; Dixsaut 1998, 9-32; Harris 2006, 387-406.

40 Voir Lefka 2003 b, 125-132.

41 Plat., République X, 597 d 5; voir aussi: Brisson 2002, 31-48; Karfik 2007, 129-150.

42 Voir aussi Belfiore 2006, 185-217.

43 Voir aussi: Cacoulas 1973, 81-99; Pender 2011, 327-348; Couloubaritsis 1995, 33-65.

44 Typhon, fils de Gaia et de Tartare, avait cent têtes de serpent sortant de ses épaules (pour d’autres traditions, il était un fils qu’Héra avait engendré par parthénogénèse). Foudroyé par Zeus pendant la Titanomachie, ce monstre orgueilleux fut finalement jeté dans le Tartare et de son corps enflammé naissent encore les vents néfastes qui soufflent sur la mer et la terre, selon Hésiode, Théogonie, 820-835; 859-880. Voir aussi: Brisson 1995, 196-197, n. 47 et Käppel 2010, 59-60.

45 Voir aussi Dyson 1982, 307-311.

46 On plantait des graines dans des tessons ou des paniers et huit jours plus tard on les jetait à la mer ou dans une fontaine, pendant la fête des Adonies, dédiée à la mort prématurée du beau jeune homme aimé par Aphrodite et par Perséphone, qui avait lieu vers la fin juillet, pratiquement au même moment de l’année où le dialogue du Phèdre était censé avoir lieu. Voir aussi: Detienne 1972; Schmidt 2013, 167-177 et Brisson 1995, 60-61 et 233, n. 451 et 452.

47 Plat., Timée 90 a 2 –b 1.

48 Voir Éliade 1983, 2236-239.

49 Pour une analyse détaillée de la présence d’éléments religieux dans le texte philosophique du Phèdre, voir aussi Lefka 2013, 343-426.