

MAUDE LAJEUNESSE

**LES LOIS FUNÉRAIRES DANS LE MONDE GREC
DU VII^E AU III^E SIÈCLE A.C.
Analyse des motivations des législateurs**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en études anciennes
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2009

Résumé

De nombreuses sources épigraphiques et littéraires attestent d'une activité législative en matière funéraire qui fut exercée dans l'ensemble du monde grec, depuis l'époque archaïque jusqu'à l'époque hellénistique. Traditionnellement considérés comme antisomptuaires, les règlements antiques sur les funérailles commencèrent à être étudiés en eux-mêmes seulement à la fin du siècle dernier. Or, les sources qui les évoquent sont riches d'instruction sur le peuple hellène, et leur contenu, comme des études récentes l'ont montré, va bien au-delà de la restriction du faste. Ainsi, le présent mémoire propose une analyse des diverses motivations à l'origine de la législation funéraire grecque, qui apporte un nouvel éclairage sur l'interprétation dichotomique traditionnellement véhiculée. En effet, de façon générale, les lois sur le deuil et les obsèques furent perçues par les uns comme ayant été inspirées exclusivement par des intérêts politico-économiques, tandis qu'elles furent considérées par les autres comme le fruit de croyances religieuses et cathartiques. L'appréhension des intentions législatives passe d'abord par une étude des textes dans leur individualité, afin de relever les informations sur les circonstances d'émission des lois, inhérentes à un contexte socio-politique particulier, ce qui fait l'objet du premier chapitre du mémoire. La compréhension du caractère singulier de chaque règlement est complétée dans la seconde partie par une analyse des diverses dispositions portant sur le traitement du défunt, le comportement des endeuillés, les pratiques et les croyances traditionnelles, ainsi que la dimension matérielle des obsèques. L'examen de ces diverses clauses, au regard d'autres sources qui témoignent des pratiques funéraires des Grecs, offre un portrait plus nuancé des diverses motivations à l'origine de ce vaste mouvement législatif, qui relevaient à la fois du domaine politico-économique et des sphères religieuse et culturelle.

Avant-propos

Que de chemin parcouru depuis cet hiver 2003 où j'ai décidé, au terme d'un baccalauréat en enseignement des mathématiques et du français au secondaire, de poursuivre des études en histoire. Un an plus tard, je découvrais le fascinant et vaste domaine des études anciennes, dans lequel j'ai trouvé ma voie. Je tiens à remercier chaleureusement ici tous ceux et celles qui ont entretenu mon intérêt pour les diverses disciplines liées à l'Antiquité et qui ont contribué, de près ou de loin, à la réalisation de ce mémoire.

Mes premiers remerciements vont aux professeurs de l'Institut d'études anciennes de l'Université Laval qui m'ont suivie dans mon cheminement, et d'abord à mon directeur de recherches, M. Patrick Baker, le premier professeur à avoir suscité mon intérêt pour l'histoire grecque. Par ses précieux conseils et la pertinence de ses commentaires, il m'a beaucoup aidée, surtout à mes débuts dans une nouvelle discipline dont j'ignorais les rouages, et m'a en outre permis de vivre une expérience de terrain exceptionnelle dans le cadre de la mission épigraphique canadienne de Xanthos-Letôon, en Turquie, au cours des étés 2005 à 2007. Je tiens également à offrir mes sincères remerciements à M. Thomas Schmidt, qui m'a enseigné le grec et qui fut pour moi un modèle de rigueur. Merci aussi à Mme Pascale Fleury, pour ses conseils méthodologiques et son soutien. Mes remerciements vont également à Mme Agathe Roman et M. Alban Baudou, par qui j'ai eu la chance d'être initiée respectivement au grec et au latin. Enfin, un grand merci à M. Gaétan Thériault, professeur à l'UQÀM, qui m'a beaucoup appris sur le terrain en Turquie et lors de nos rencontres au Québec. Merci également aux professeurs qui ont consacré de leur précieux temps à la lecture et à la correction de mon mémoire : M. Patrick Baker, M. Gaétan Thériault et M. Paul-Hubert Poirier.

Je tiens aussi à remercier dans ces lignes les gens et les organismes qui m'ont permis de bénéficier d'un soutien financier, et notamment de séjourner à Athènes et à Bordeaux, où j'ai pu fréquenter d'importants centres de recherches et faire des rencontres qui n'auraient pas eu lieu autrement. Merci donc au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, au Fonds québécois de recherche sur la société et la culture, ainsi qu'aux héritiers de Georges et Théodora Trakas, de même qu'à tous les professeurs qui m'ont appuyée dans mes demandes de bourses. Merci aussi à tous les gens rencontrés à Athènes, à l'automne 2006, qui ont stimulé ma réflexion. Un merci particulier à Mme Lina Trouki et aux responsables du musée de Delphes et du musée épigraphique d'Athènes, où il fut possible de lire les inscriptions de Delphes et d'Iulis directement sur la pierre.

Enfin, merci à mes proches, famille et amis, qui ont su contribuer à mon équilibre émotionnel pendant la réalisation du mémoire, par leur écoute et leurs encouragements. En particulier, un grand merci à Lydia pour son aide précieuse au cours des derniers mois, ainsi qu'à Lise, Guy, Julien, Félix, Joannie, Christine et, bien sûr, mon cher Baptiste, pour leur soutien inconditionnel.

Table des matières

RESUME.....	III
AVANT-PROPOS.....	IV
INTRODUCTION	1
CORPUS ET VISEE	2
ÉTAT DE LA QUESTION.....	3
METHODOLOGIE	7
CHAPITRE I : PRESENTATION DU CORPUS ET ECLAIRCISSEMENTS SUR LE CONTENU DES LOIS ET LEUR CONTEXTE D'EMISSION.....	8
I.I CORPUS EPIGRAPHIQUE.....	8
Lois gortyniennes.....	9
E 1 : Règlement sur la <i>prothesis</i> (ca. 600-525 a.C.)	9
E 2 : Règlement pour la servitude de passage du convoi funèbre (début v ^e siècle a.C.).....	11
E 3 : Loi somptuaire destinée aux époux (ca. 450 a.C.)	12
E 4 : Obligation de purification à la suite d'un décès (ca. 450 a.C.)	14
E 5 : Interdiction d'enterrement de Cumes (première moitié ou milieu du v ^e siècle a.C.).....	16
E 6.A : Loi sur les funérailles d'Iulis (fin du v ^e siècle a.C.).....	19
E 6.B : Décret sur l'impureté engendrée par la mort (milieu du IV ^e siècle a.C.)	19
E 7 : Règlement funéraire de la phratrie des Labyades de Delphes (première moitié du IV ^e siècle a.C.).....	26
E 8 : Décret relatif aux honneurs funèbres pour les morts pour la patrie à Thasos (IV ^e siècle a.C.)	33
E 9 : Interdit d'enterrement d'Héraclée du Pont (IV ^e siècle a.C.).....	36
E 10 : Loi sur le deuil de Gambreion (III ^e siècle a.C.).....	37
E 11 : Interdit d'enterrement de Nisyros (III ^e siècle a.C.)	41
I.II CORPUS LITTERAIRE.....	44
L 1 : Loi de Lycurgue à Sparte (VIII ^e ou VII ^e siècle a.C.)	44
L 2 : Loi de Pittacos de Mytilène (ca. fin du VII ^e siècle a.C.).....	46
L 3 : Loi de Charondas de Catane (fin VII ^e – début VI ^e siècle a.C.).....	47
Lois athéniennes.....	48
L 4 : Loi de Solon d'Athènes (594/3 a.C.).....	48
L 5 : Loi sur la purification <i>post mortem</i> du <i>dème</i> (époque archaïque ?).....	55
L 6 : Loi <i>post aliquanto</i> à Athènes (ca. 500 ?).....	56
L 7 : Loi de Démétrios de Phalère (ca. 317 a.C.).....	58
L 8 : Loi syracusaine (fin VI ^e - début V ^e siècle a.C. ?).....	60
L 9 : Interdit d'enterrement de Délos (426 a.C.).....	61
L 10 : Interdit d'enterrement à Épidaure	62
L 11 : Loi pour la cité idéale de Platon	63
CONCLUSION.....	65
CHAPITRE II : LA REGLEMENTATION DES PRATIQUES FUNERAIRES.....	71
INTRODUCTION	71
A. CONTROLE HUMAIN.....	72
1. Contrôle sur le défunt.....	72
a. Exposition et convoi.....	72
b. Lieu du dernier repos et mémoire du mort	77
2. Contrôle sur les endeuillés	82
3. Synthèse sur le contrôle humain	89
B. CONTROLE SUR LES PRATIQUES RELIGIEUSES ET CATHARTIQUES	90
1. Purifications	90
2. Autres rites	96
3. Synthèse sur le contrôle des pratiques religieuses et cathartiques.....	98
C. CONTROLE MATERIEL.....	100

1. Contrôle chromatique sur les matériaux textiles	100
a. La tenue de deuil à Gambreion : sobriété et différenciation sexuelle	100
b. Couleur du linceul : pureté, vitalité et uniformité	103
2. Restrictions monétaires ou quantitatives et récupération d'objets	107
3. Contrôle sur les tombeaux et sur le lit funèbre	111
4. Synthèse sur le contrôle matériel	112
CONCLUSION	113
CONCLUSION : DES LOIS RELATIVEMENT PEU CONTRAIGNANTES INSPIREES PAR DES INTERETS POLITIQUES, ECONOMIQUES, SOCIAUX ET RELIGIEUX.....	116
UNE LOI EN REPOSE A UN PROBLEME PARTICULIER	116
CONSIDERATIONS POLITIQUES, ECONOMIQUES ET SOCIALES : MAINTIEN DE L'ORDRE INSTAURE	118
CONSIDERATIONS RELIGIEUSES ET TRADITIONNELLES : RESPECT ET UNIFORMITE	119
CONSIDERATIONS TUES DANS LES SOURCES : HYGIENE ET ASPECT MEDICO-LEGAL	120
DES LOIS SOMME TOUTE PERMISSIVES	121
ANNEXE	122
BIBLIOGRAPHIE	128
A. SOURCES	128
1. <i>Recueils épigraphiques</i>	128
2. <i>Œuvres littéraires</i>	130
B. ÉTUDES ET COMPTE RENDUS	131
1. <i>La mort : études générales</i>	131
2. <i>Lois funéraires et considérations philologiques</i>	132
3. <i>Questions religieuses et croyances véhiculées sur la mort</i>	135
4. <i>Deuil et société</i>	137
5. <i>Archéologie funéraire et représentations artistiques</i>	137
6. <i>Sur les couleurs funéraires</i>	139
7. <i>Divers</i>	139
INDEX	142
<i>Passages littéraires</i>	142
<i>Inscriptions</i>	145

Introduction

« ...pour tout homme et en tout temps, ce qu'il y a de plus beau pour un mortel, c'est d'être riche, bien portant, honoré de toute la Grèce, de parvenir à la vieillesse après avoir fait à ses parents morts de belles funérailles, et de recevoir enfin de ses propres enfants de beaux et magnifiques honneurs funèbres. »

Platon, *Hippias Majeur*, 291 d-e
(traduction d'A. Croiset dans l'édition des Belles Lettres)

La mort, réalité inéluctable, a de tout temps suscité de vives émotions, intimement liées aux croyances en ce qu'il advient de l'individu – ou de son âme - après le trépas : certains peuples célèbrent la réincarnation ou la vie éternelle du défunt, tandis que d'autres pleurent sa disparition définitive du monde terrestre. Les Grecs de l'Antiquité étaient pour leur part généralement attristés lors du décès d'un des leurs, dont l'âme était réputée se rendre dans le monde souterrain de l'Hadès. Et ils veillaient scrupuleusement à l'accomplissement des derniers devoirs à l'égard du proche disparu. Moultes sources attestent d'ailleurs de l'importance accordée aux rituels funéraires, et en particulier à l'inhumation, dans le monde grec¹. Dans la célèbre tragédie de Sophocle, Antigone voulait ainsi poursuivre la tradition en ensevelissant la dépouille de son frère, mais elle fut confrontée à un interdit. En effet, Créon avait défendu, pour Polynice, « de donner à son cadavre ni tombeau ni lamentation : on le laisser[ait] là, sans larmes ni sépulture, proie magnifique offerte aux oiseaux affamés en quête d'un gibier »². Cette contrainte légale trouve un écho dans la réalité antique³. En effet, dès l'époque archaïque, les Grecs éprouvèrent le besoin de codifier, par des normes écrites, les pratiques funéraires et l'expression du deuil, une

¹ Pour les Grecs, il était primordial de veiller aux obsèques d'un parent, et en particulier de l'ensevelir dignement, ce dont témoignent plusieurs auteurs anciens, notamment Aristophane, *Acharniens*, 688 ss.; Isée, IX (*La succession d'Astyphilos*), 4; Euripide, *Médée*, 1032 ss. Voir aussi les commentaires de Chr. Sourvinou-Inwood, « Trauma in Flux », p. 37 et 43; D. Kurtz et J. Boardman, *Greek Burial Customs* (1971), p. 143; E. Georgoulaki, « Religious and Socio-Political Implications of Mortuary Evidence : Cases Studies in Ancient Greece », *Kernos* 9 (1996), p. 99; R. Garland, *Greek Way of Death* (2001), p. 22; Ed. Pottier, *Étude sur les lécythes blancs* (1883), p. 16; I. Morris, *Burial and Ancient Society* (1987), p. 48. Par ailleurs, les corps des soldats grecs morts au combat étaient généralement récupérés pour être inhumés, cf. R. Parker, *Miasma* (1983), p. 44. Pour leur part, les criminels de la cité platonicienne se seraient vus privés de sépulture en guise de châtement suprême, cf. *Lois*, XII, 960 b.

² Sophocle, *Antigone*, 26 ss, selon la traduction de P. Mazon dans l'édition des Belles Lettres.

³ Cependant, il faut souligner que les législateurs grecs imposèrent des façons de faire, sans toutefois interdire l'accomplissement des obsèques, tel que le fit Créon dans la tragédie.

activité législative attestée par un important corpus épigraphique et littéraire qui constitue l'objet de la présente étude.

Corpus et visée

La majorité des lois funéraires connues par des inscriptions appartiennent au corpus des lois sacrées, ce qui s'explique par le fait que la mort était intimement liée à la sphère religieuse dans la mentalité grecque, tout comme dans beaucoup d'autres systèmes de croyances par ailleurs⁴. Mais au-delà de son caractère sacré, qu'est-ce qui définit une loi funéraire ? Dans le cadre de la présente étude, elle est entendue comme une règle imposée par une ou plusieurs personnes en position d'autorité qui s'adressait à un ensemble d'individus et qui portait sur l'un ou l'autre des éléments inhérents aux funérailles, de même que sur le comportement des gens en deuil. Ainsi, les inscriptions s'adressant à un petit groupe de gens ou à un individu seul ne seront pas analysées dans ces pages, non plus que les lois sur l'homicide, le veuvage ou l'héritage, ni les fondations cultuelles⁵.

À la définition qui vient d'être établie correspondent douze inscriptions, ainsi qu'une quinzaine d'extraits littéraires. Ces sources témoignent de l'émission de lois sur les obsèques et le deuil, du VII^e au III^e siècle a.C., dans treize *poleis* dispersées sur l'ensemble des territoires grecs. Comme dans de nombreux domaines, le cas athénien est le plus

⁴ Sur la dimension religieuse de la mort en général, et des obsèques en particulier, voir § II. B du présent mémoire. Sur les lois sacrées, voir l'ouvrage récent d'E. Lupu, *Greek Sacred Law* (2005), surtout aux p. 3-9, où l'auteur présente une définition du corpus, ainsi qu'un bilan historiographique sur la question, soulignant le travail de ses prédécesseurs, J. von Prott et L. Ziehen, ainsi que Fr. Sokolowski. Voir aussi *ibid.*, p. 75-77, sur les lois funéraires incluses dans le corpus des lois sacrées.

⁵ Pour des exemples de lois sur l'homicide, cf. H. van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima* I, n° 1 et 2; II, n° 78-79. Pour une loi sur le veuvage, cf. *ibid.*, n° 32. Une loi sur les testaments fut par ailleurs évoquée par Plutarque, *Solon*, XXI, 3-4. Sur les inscriptions s'adressant à un individu ou à quelques-uns, cf. L. Robert, *Études anatoliennes : recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie mineure* (1970), n° 391, E. Lupu, *op. cit.*, p. 75, et *Nomima*, II, n° 43. En ce sens, les funérailles royales spartiates ont également été exclues de l'étude; à ce sujet cf. Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, XV, 9; Hérodote, VI, 58 et l'analyse de M. Toher, « Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals », in *Georgica* (1991), p. 171 ss. De même, les obsèques réservées aux εὔθυνοι ne seront traitées qu'à titre comparatif; sur cette question, cf. Platon, *Lois*, 947 b-e, et le commentaire de M. Piérart dans son article « Le blanc, le pourpre et le noir : les funérailles des εὔθυνοι dans les *Lois* de Platon et le culte des grands hommes », in Éd. Delruelle et V. Pirenne-Delforge (éd.), *Κῆποι : de la religion à la philosophie, mélanges offerts à André Motte* (2001), p. 153-166. À l'inverse, le décret de Thasos pour les morts au combat (n° E 8 dans le présent mémoire) fut inclus dans le corpus, dans la mesure où l'ensemble de la communauté était touchée par la mort des citoyens-soldats qui avaient lutté pour leur patrie. Sur l'exclusion des fondations cultuelles du corpus, cf. E. Lupu, *op. cit.*, p. 75 et R. Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 1, n. 1.

documenté, mais des règlements funéraires sont également attestés ailleurs en Grèce continentale (Delphes, Épidaure, Sparte), de même que dans les îles de l'Égée (Thasos, Iulis, Délos, Gortyne, Nisyros, Mytilène), ainsi qu'en Grande Grèce (Cumes, Catane, Syracuse) et en Asie Mineure (Héraclée du Pont, Gambreion)⁶.

L'existence d'une activité normative dans le domaine funéraire n'est pas sans susciter quelques questions. Pourquoi les Grecs anciens ont-ils voulu réglementer la mort, plutôt que d'en laisser la gestion à la famille ? Le *modus operandi* imposé par la législation était-il contraignant, allait-il à l'encontre des croyances et pratiques traditionnelles ? Afin de répondre à ces interrogations et de mieux comprendre le phénomène législatif funéraire dans son ensemble, le présent mémoire propose une analyse des différentes motivations des législateurs et de la façon dont les lois s'inscrivaient dans les cadres politique, économique, social et religieux de l'Antiquité grecque.

État de la question

Quantité d'études sur la mort dans la Grèce antique furent réalisées dans les dernières décennies⁷. Une importante partie de la littérature sur le sujet s'appuie essentiellement sur des sources archéologiques. C'est le cas des nombreux articles et monographies qui portent sur les représentations artistiques des funérailles ainsi que de certains ouvrages plus généraux sur les pratiques funéraires⁸. Dans le cadre de la présente recherche, ils furent de précieux outils, particulièrement l'étude de D. C. Kurtz et J. Boardman, qui brosse un

⁶ D'autres lois sur les funérailles auraient peut-être été entérinées à Locres, Serdica, Sicyone et Tégée, mais les sources qui les évoquent sont trop lacunaires ou imprécises pour être traitées dans le cadre du mémoire. Sur ces possibles règlements, cf. J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia* (1998), p. 54, et 72-73. Un règlement funéraire interdisant les lamentations lors du convoi funèbre aurait aussi été émis à Marseille, selon Valère Maxime, II, VI, 7 b, mais il daterait de l'époque romaine et dépasse ainsi le cadre de l'étude. Sur ce règlement, cf. J. Engels, *op. cit.*, p. 68-70. Certains auteurs (e.g. O. Reverdin) ont en outre avancé qu'un règlement funéraire aurait été entériné en Béotie, en s'appuyant sur le témoignage de Plutarque (*Solon*, XXI, 7). Or, l'extrait cité laisse seulement entendre que des gynéconomes étaient en fonction en Béotie, cf. *infra*, p. 55 et n. 172.

⁷ Voir par exemple les études de Ph. Ariès, dont *L'homme devant la mort* (1977). Voir aussi le bilan historiographique de M. Toher, *loc. cit.*, p. 159, n. 1.

⁸ Cf. entre autres Ed. Pottier, *op. cit.*; J. Boardman, « Painted Funerary Plaques and some Remarks on Prothesis », *ABSA* 50 (1955), p. 51-66; G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art* (1971); H. A. Shapiro, « The Iconography of Mourning in Athenian Art », *AJA* 95 (1991), p. 629-656. Pour des ouvrages plus généraux, cf. notamment D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*; I. Morris, *op. cit.*; I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity* (1994), et M. Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial* (1999).

portrait des pratiques d'enterrement dans l'ensemble du monde grec, depuis le début de l'Âge du Fer jusqu'à la période hellénistique. Par ailleurs, plusieurs chercheurs s'intéressèrent aux valeurs et aux croyances des Grecs en lien avec la mort. Un ouvrage majeur dans ce domaine demeure celui d'E. Rohde, qui traite des croyances sur l'âme et l'immortalité⁹. J.-P. Vernant, en plus d'avoir écrit sur l'identité grecque de manière générale, publia en outre le fruit de ses réflexions et de ses recherches sur les mythes, la religion et la mort en Grèce antique¹⁰. Chr. Sourvinou-Inwood publia aussi beaucoup sur les croyances sur la mort dans le monde grec antique¹¹. M. P. Nilsson, dans ses écrits sur la religion grecque, considéra également le fait mortuaire, tandis que R. Parker se pencha sur les croyances en la pollution mortuaire¹². Il existe par ailleurs une historiographie considérable qui s'attarde à l'interprétation de pratiques funéraires spécifiques, à la lumière de sources anthropologiques, archéologiques, épigraphiques et littéraires. Certains chercheurs se sont penchés sur des éléments particuliers : par exemple, S. C. Humphreys et P. Schmitt-Pantel s'intéressèrent aux cultes *post mortem*, tandis que X. de Schutter étudia le coût des obsèques en Grèce classique et N. Loraux écrivit sur la mort et le deuil au regard des femmes, de même que sur l'éloge funèbre¹³. M. Alexiou étudia pour sa part les lamentations, consacrant plusieurs pages de son ouvrage à la période antique¹⁴. D'autres auteurs, notamment R. Garland et E. Georgoulaki, envisagèrent la problématique mortuaire d'un point de vue plus général¹⁵.

Tous les auteurs qui étudièrent un ou plusieurs aspects de la mort dans l'Antiquité grecque utilisèrent les principales lois funéraires à des fins argumentatives, sans toutefois

⁹ E. Rohde (trad. W. B. Hillis), *Psyche, The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (1972 [1920]).

¹⁰ Cf. par exemple, en ce qui concerne la mort, *La mort dans les yeux, Figures de l'Autre en Grèce ancienne* (1998); *La mort héroïque chez les Grecs* (2001), ainsi que *L'individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (1996). Il est à noter que plusieurs de ses écrits prennent la forme d'essais et ne comportent pas nécessairement de bibliographie ni de notes; ils ont donc été utilisés avec prudence.

¹¹ Voir notamment *Reading the Greek Death* (1995).

¹² Cf. M. P. Nilsson (trad. F. J. Fielden), *History of Greek Religion* (1964 [1955-61]), et R. Parker, *op. cit.*

¹³ Cf. S. C. Humphreys, « Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens – Tradition or Traditionalism ? », *JHS* 100 (1980), p. 96-126; P. Schmitt-Pantel, « Évergétisme et mémoire du mort », in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (1982), p. 177-188; X. de Schutter, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique », *Kernos* 2 (1989), p. 53-66; N. Loraux, *Les mères en deuil* (1990) et *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »* (1981).

¹⁴ *The Ritual Lament in Greek Tradition* (1974).

¹⁵ Cf. R. Garland, *op. cit.*, dont l'ouvrage est une synthèse incontournable dans le domaine, et E. Georgoulaki, « Religious and Socio-political Implications of Mortuary Evidence », *Kernos*, 9 (1996), p. 95-120.

les analyser en elles-mêmes. Ainsi, selon l'orientation donnée à leurs travaux, ces chercheurs interprétèrent généralement les diverses motivations à l'origine de la législation funéraire grecque selon deux grands courants de pensée. D'une part, certains considérèrent que les dirigeants avaient été motivés par des objectifs anti-somptuaires dans l'établissement des lois, qui visaient surtout à préserver l'ordre politique instauré, en empêchant l'extravagance aristocratique¹⁶. Cette vision a largement prévalu jusqu'à une époque récente, même si, comme l'écrivaient L. Gernet et A. Boulanger, déjà au début du siècle dernier : « La législation sur les funérailles a été très générale. Elle apparaît dès qu'il y a un droit organisé. Il est certain qu'elle eut une grande importance. La qualifier simplement de législation somptuaire, c'est en fausser la signification »¹⁷. Certains auteurs analysèrent pour leur part les lois funéraires sous l'angle de la culture et des rites, en insistant sur le fait que les règlements visaient principalement à réduire la pollution engendrée par la mort; selon ces derniers, la législation funéraire fut surtout inspirée par des croyances plutôt que par des intérêts politico-économiques¹⁸. Au terme de l'analyse présentée dans ces pages, il sera possible de nuancer cette perspective dichotomique.

Au cours des deux dernières décennies, quelques chercheurs firent par ailleurs des textes législatifs funéraires l'objet de leurs études. La parution des articles de M. Toher, S. Takabatake et R. Garland, au tournant des années 1990, témoigne de cet intérêt. M. Toher et S. Takabatake analysèrent respectivement les lois de Sparte et d'Athènes, tandis que R. Garland étudia spécifiquement les motivations des législateurs anciens¹⁹. Cependant, ce dernier, dans un article succinct, s'attarda surtout à la présentation du contenu des lois et énuméra les motivations des législateurs sans les analyser. J. Engels et Fl. Frisone sont les deux seuls chercheurs à avoir écrit de façon substantielle sur les lois funéraires. Leurs études présentent toutefois certaines limites par rapport à la problématique

¹⁶ Parmi ces auteurs se trouvent I. Morris et R. Seaford. Sur cette lecture des lois, voir M. Toher, *loc. cit.*, p. 160.

¹⁷ L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie dans la religion grecque* (1932), p. 160.

¹⁸ Ce furent, par exemple, Chr. Sourvinou-Inwood et R. Parker. Sur cette vision, cf. en particulier Chr. Sourvinou-Inwood, « Trauma in Flux », p. 48, qui, après avoir reconnu le caractère anti-somptuaire des lois funéraires, affirmait toutefois : « But there are strong reasons for thinking that the primary aim [of funerary legislation] was to push away the physical reality of death, in response to a changed situation and mentality. »

¹⁹ M. Toher, *loc. cit.*; S. Takabatake, « Funerary Laws and Athens », *Kodai* 3 (1992), p. 1-13; R. Garland, *loc. cit.*

du présent mémoire. Le premier s'est intéressé aux lois visant à contraindre le luxe funéraire, et son propos, qui dépasse le cadre spatio-temporel de la présente étude, s'inscrit dans une vision politico-économique de la question, plutôt traditionnelle²⁰. La seconde, dont l'ouvrage comporte plusieurs erreurs et omissions, favorisa une interprétation axée sur les rituels et les croyances au détriment d'une analyse politico-économique du phénomène législatif funéraire²¹. La monographie de Fl. Frisone est en outre principalement axée sur la discussion épigraphique, et la synthèse qu'elle y présente est incomplète²². Les lois funéraires furent en somme relativement peu étudiées et M. Toher, un des premiers érudits modernes à s'y être intéressé sérieusement, s'en étonna à juste titre²³.

L'intérêt majeur du mémoire réside ainsi dans le point de vue original adopté pour étudier le phénomène législatif funéraire dans l'Antiquité grecque. En effet, il n'existe, à ce jour et à notre connaissance, aucune étude complète de l'ensemble des éléments ayant motivé la rédaction des lois funéraires dans le monde grec entre le VII^e et le III^e siècle a.C. En outre, l'exhaustivité du corpus ajoute à la pertinence de l'étude. Certes, R. Garland, Fl. Frisone et J. Engels étudièrent un ensemble de lois funèbres provenant de différentes cités grecques, mais ils procédèrent cependant à une certaine sélection ou omirent quelques textes²⁴. Enfin, certaines des lois à l'étude n'ont jamais été traduites en français. D'ailleurs, aucun érudit francophone ne s'est spécifiquement intéressé à la thématique des lois

²⁰ Ainsi que l'écrivait V. Hope dans son compte rendu de l'ouvrage, *CR* 49 (1999), p. 512 : « Engels ... is a little sceptical of the application of sociological and anthropological models », qui sont toutefois impossibles à ignorer dans une recherche portant sur la mort.

²¹ Sur le point de vue orienté de Fl. Frisone, voir le compte rendu de son livre *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco, Le fonti epigrafiche* (2000), par J. G. Hawke (Northern Illinois University), dans la *Bryn Mawr Classical Review*, en ligne : <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004/2004-02-10.html>. Les problèmes de *Leggi e regolamenti* sont en partie relevés dans la présentation des textes épigraphiques, dans le premier chapitre du mémoire.

²² Elle ne tint pas compte dans cette première étude des sources littéraires, mais la parution d'un deuxième ouvrage sur les lois funéraires, basé sur les sources littéraires, est prévu. Consciente du caractère inachevé de l'étude, l'auteure en a intitulé la dernière section « Per una (temporanea) conclusione ».

²³ M. Toher, *loc. cit.*, p. 159, après avoir offert un bon bilan historiographique sur la question mortuaire dans l'Antiquité grecque, écrivait ainsi : « What might be considered remarkable is that in the field of classical ancient history, which has traditionally had its direction of study dictated by literary and epigraphical evidence, very little attention has been given in these recent analyses of death to a number of early Greek and Roman laws which restricted conduct and participation in funerals. »

²⁴ Par exemple, R. Garland a omis le texte de Thasos sur les morts aux combats (n° E 8 dans le présent mémoire) et Fl. Frisone n'a pas retenu deux textes gortyniens à l'étude (n° E 1 et E 3). J. Engels n'a traité d'aucun interdit d'enterrement, ni du texte gortynien destiné aux époux endeuillés (n° E 3). Le texte d'Héraclée du Pont intégré au corpus (n° E 9) ne se trouve par ailleurs dans aucun commentaire sur les lois funéraires.

funéraires. Il apparaît donc intéressant de présenter des traductions et commentaires de ce riche corpus dans la langue de Molière.

Méthodologie

Comme les funérailles constituent un sujet très vaste, qui touche à la fois aux croyances, à la vie sociale et politique, ainsi qu'à l'économie, il importait d'établir une ligne directrice serrée à la réalisation du mémoire. En ce sens, les sources demeurèrent au centre de toute l'analyse. En accord avec cette méthode, toutes les inscriptions et les extraits littéraires à l'étude sont présentés et commentés dans la première partie. Ce premier regard posé sur les sources permet d'abord d'établir les textes et leur traduction, mais également de relever les particularités propres à une cité au moment de l'émission du règlement funéraire. L'étude des sources dans leur individualité offre en outre, déjà, une compréhension de certaines motivations des législateurs. Dans le second et dernier chapitre du mémoire, les clauses régissant expressément les pratiques funéraires furent extraites des documents et présentées selon les trois grands axes de la législation funéraire – le contrôle humain, religieux et matériel –, afin d'en faciliter l'analyse et de mieux comprendre les motivations des dirigeants qui légiférèrent en matière funéraire. Confrontées aux pratiques grecques effectives dans le domaine, les diverses dispositions des lois funéraires apportent un nouvel éclairage sur les considérations qui inspirèrent leur rédaction .

Ce travail de recherche mènera, en somme, à une meilleure compréhension des motifs politiques, économiques, sociaux et religieux sous-jacents aux lois funéraires grecques, motifs parfois inhérents au contexte socio-politique d'une cité au moment de la rédaction de la loi, mais aussi souvent propres à l'ensemble de la communauté hellénique, au-delà des particularités spatio-temporelles. À la lumière des résultats obtenus, il sera en outre possible d'émettre des hypothèses générales sur les interactions entre la cité émettrice de lois et le deuil, événement éprouvant et personnel.

Chapitre I : Présentation du corpus et éclaircissements sur le contenu des lois et leur contexte d'émission

Les sources à l'étude, témoignages directs et indirects de l'exercice d'un contrôle sur les funérailles dans l'Antiquité grecque, sont nombreuses et dispersées dans le temps et l'espace. La connaissance des particularités de chaque loi s'avère nécessaire, puisque la promulgation d'un règlement répond d'abord aux besoins propres à une communauté à une époque donnée. Ce premier chapitre est l'occasion d'examiner les textes dans leur individualité, par ordre chronologique et selon leur appartenance au corpus épigraphique (E) ou littéraire (L). Pour chacun des documents, le texte grec, ainsi qu'une traduction commentée, sont présentés. En outre, les informations sur le lieu d'émission des lois, leur datation et les autorités qui en eurent l'initiative ou la responsabilité sont relevées dans les pages qui suivent. Le présent chapitre permet par ailleurs de justifier l'inclusion de passages littéraires et de textes épigraphiques dans le corpus des lois funéraires²⁵. La nature même des sources empêche l'uniformité de ce chapitre : selon les problèmes propres à chacun des documents à l'étude, les questions traitées varieront. Les éléments soulevés permettront de connaître les spécificités socio-politiques des cités à l'époque où elles se dotèrent d'une réglementation funéraire, ce qui permettra de formuler les premières hypothèses sur les motivations des législateurs grecs dans le domaine funéraire.

1.1 Corpus épigraphique²⁶

Les textes, numérotés pour faciliter les renvois ultérieurs, sont présentés ici selon la méthode traditionnelle. Pour chacun des documents, sont mentionnées les principales informations sur le contexte de découverte, le lieu de conservation et l'état de la pierre, la datation du texte, l'écriture et le dialecte. L'ensemble des éditions et les principales références sont ensuite citées, suivies du texte grec, des notes critiques et de la traduction commentée.

²⁵ Pour les textes qui furent, à l'inverse, rejetés dans le cadre de ce mémoire, voir l'introduction, p. 2 et n. 5.

²⁶ L'accessibilité des documents dans les bibliothèques et musées athéniens a suscité le désir de faire une présentation exhaustive des éditions et de fournir des notes critiques complètes. Une certaine sélection a toutefois été faite dans les références (cf.) : ne furent conservées que celles qui ont été consultées et qui étaient pertinentes pour le sujet à l'étude.

Lois gortyniennes

À ce jour, quatre textes épigraphiques qui contiendraient des lois funéraires furent découverts sur le site de la cité crétoise. Si deux de ces inscriptions furent d'emblée traitées comme telles, les deux autres feront ici l'objet d'une discussion afin de justifier leur présence dans le corpus. Par ailleurs, il n'est pas possible de connaître avec certitude les autorités à l'origine des règlements gortyniens. En fait, dans deux cas, il n'est pas même possible d'émettre la moindre hypothèse à ce sujet, ce qui s'explique aisément dans le contexte archaïque : les cités étaient alors en processus de formation et leurs institutions n'étaient pas encore fixées²⁷.

E 1 : Règlement sur la *prothesis* (ca. 600-525 a.C.)

Ce texte, découvert par les Italiens à la fin du XIX^e siècle, avait été gravé sur la partie droite de la tranche gauche d'un orthostate réemployé à l'Odéon, sur lequel on trouve les traces d'autres textes (= *Nomima*, I, n° 16, sur la face principale et *Nomima*, II, n° 37, sur la tranche gauche également). Le bloc inscrit appartenait à l'origine au Pythion et se trouvait dans son angle nord-est. Les dimensions de la pierre sont les suivantes : 1,19 m de hauteur, 1,83 m de longueur et l'épaisseur varie entre 0,22 m et 0,42 m. Le texte fut gravé à la verticale, en montant puis en descendant, soit en « serpentiforme », pour reprendre l'expression des auteurs de *Nomima*, à l'aide de lettres d'une hauteur de 0,06 à 0,08 m. Il s'agit d'un texte archaïque, datant du VI^e siècle, et au plus tard de ca. 525 a.C.²⁸.

Éd. : D. Comparetti, *MusIt* 2, 1888, 224 ss., n° 82 (*non vidi*); D. Comparetti, « Le leggi di Gortyna e le altre iscrizioni arcaiche cretesi », *MonAL* 3, 1893, n° 20 (F. Blass, *SGDI*, 3.2, 1973, n° 4973; M. Guarducci, *I. Cret.*, IV, n° 22 B; R. Koerner, *Gesetzestexte*, n° 104; Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, II, n° 84).

Cf.

Sur le sens du terme πρόθεσις : M. M. Bile, *Dialecte crétois*, p. 353 et n. 109;

Mise en parallèle avec d'autres lois funéraires : C. Ampolo, « Il lusso funerario e la città arcaica », *AION* 6 (1984), p. 94; R. Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 10-11; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 51.

Πρόθεσιν | μήτ' ἀ[πο]-

²⁷ Sur la difficulté de connaître les autorités à l'origine des lois archaïques, cf. Fr. Ruzé et Henri van Effenterre, *Nomima*, II, p. 305.

²⁸ R. Garland, *loc. cit.*, p. 10 datait l'inscription de ca. 600-525. Les auteurs de *Nomima*, pour leur part, des environs de 550.

δικάζαι | μήτ' ἀπομ[όσαι]

Notes critiques

D. Comparetti proposait plutôt la restitution Πρόθεσιν, μήτ' ἀ[να]πκάζαι (= ἀναγκάσαι) μήτ' ἀποσ[κέν] (= ἀποσχεῖν), qu'adopta également F. Blass. La lecture adoptée ici prévaut depuis M. Guarducci.

Traduction

L'exposition funèbre, on ne peut pas s'en libérer, ni l'empêcher par un jugement.

Commentaire

Cette première inscription, le plus vieux des documents épigraphiques présentés ici, s'inscrit logiquement dans l'ensemble des règlements funéraires à la condition qu'on entende le terme *prothesis* au sens d'« exposition funèbre ». Car ce mot, comme l'ont souligné Fr. Ruzé et H. van Effenterre, pourrait avoir été employé pour désigner « la “remise de date” ou la “proposition” d'une prescription légale, en cas de jugement ou de serment »²⁹. Les maigres informations contenues dans ce texte très bref n'aident en rien à résoudre le problème. Cependant, quelques arguments jouent en faveur de la première définition. En effet, l'exposition du défunt était une pratique abondamment attestée à l'époque de l'inscription, et même à une époque antérieure, par des sources iconographiques³⁰. De plus, la loi citée par Démosthène et attribuable à Solon référait aussi à cette exposition, de même que Platon l'évoqua dans son traité des *Lois*³¹. Ainsi, à l'instar de ce qu'ont fait la majorité des éditeurs et des commentateurs, ce règlement est ici interprété comme étant de nature funéraire³². Le lieu d'origine du bloc inscrit, un sanctuaire

²⁹ *Nomima*, II, p. 307. À la page suivante, ils proposaient ainsi trois traductions : « pour une exposition funèbre, pas d'excuse, ni en cas de jugement, ni par un serment » ou « une remise de date ne peut résulter ni d'un jugement, ni d'un serment » ou encore « une disposition légale ne peut être contredite ni par un jugement, ni par un serment ». Dans le Liddell-Scott, s.v., la première définition est celle d'exposition, en particulier d'un corps.

³⁰ Déjà à la période géométrique, voir la fig. 1 en annexe. Sur le parallèle entre les représentations de scènes funéraires et cette loi, cf. J. Engels, *op. cit.*, p. 51.

³¹ Cf. L 4.1 (τὸν ἀποθανόντα προτιθεσθαι ἔνδον) et L 11 (Τὰς δὲ προθέσεις...). Sur la *prothesis*, voir § II.A.1.a du présent mémoire.

³² Il fut considéré comme tel entre autres par M. Guarducci, *I. Cret.*, IV, n° 22 B, p. 76. J. Engels, *op. cit.*, p. 51, s'étonnait même que ce passage ait pu poser problème. Après quelques hésitations, les auteurs de *Nomima*, II tranchaient ainsi, p. 309 : « Tout compte fait, la valeur pratique d'une telle règle nous semble mieux correspondre à l'état probable des moeurs : les parents ne doivent pas traîner à assurer les funérailles des défunts dont l'“exposition” du mort serait le premier acte. » *Contra* R. Koerner, *Gesetzestexte*, n° 124, et Fl. Frisone, qui n'a pas inclus cette inscription dans son étude sur les lois funéraires.

réservé à Apollon pythien, renforce cette idée, puisque ce dieu était associé aux purifications, elles-mêmes liées à la mort³³.

E 2 : Règlement pour la servitude de passage du convoi funèbre (début v^e siècle a.C.)

Ce texte, inscrit sur un bloc d'assise du mur nord de l'Odéon, *in situ*, fut découvert en 1900. La pierre n'est pas brisée (hauteur 0,53 m; largeur 0,725 m; profondeur 0,25 m), mais elle a été travaillée au ciseau sur les bords supérieur, inférieur et droit. L'inscription *boustrophédon* est disposée sur deux colonnes. Sur celle de gauche (A), on peut lire un maximum de cinq lettres par ligne : la suite du texte se trouvait sur le bloc adjacent. La colonne B compte pour sa part 13 lignes lisibles, comportant de 14 à 16 lettres, gravées avec régularité (hauteur des lettres 0,025 m). Le début et la fin du texte sont toutefois manquants : ils ont été effacés par les coups de ciseau lors du remploi³⁴. Ce règlement fut rédigé dans l'alphabet et le dialecte crétois. N'est présentée ici que la deuxième disposition, d'intérêt funéraire, qui va de la sixième ligne à la fin³⁵. Cette inscription est datée du début du v^e siècle³⁶.

Éd. F. Halbherr, « Lavori eseguiti in Creta dalla Missione Archeologica italiana dal 9 Giugno al 9 Novembre 1899 », *RAL* 7, 1899, p. 532 (J. Kohler et E. Ziebarth, *Stadtrecht von Gortyn*, p. 35, n. 4); M. Guarducci, *I. Cret.*, IV, n° 46 B [photo] (R. Koerner, *Gesetzestexte*, n° 137 [l. 6-14 seul.]; Fl. Frisone, « Una legislazione funeraria a Gortina ? », *StAnt* 8, 1, 1995, p. 60-62; H. van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima*, II, n° 85; Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 25-30 et 35-43, fig. 1 [l. 6-14 seul.]).

Cf.

Sur la législation de Gortyne : J. U. Brause, « Γορτυνίων ὄρκος νόμιμος », *Hermes* 59 (1914), p. 102-109; R. F. Willetts, *Code of Gortyne*, p. 19;

Mise en parallèle avec d'autres lois funéraires : R. Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 11; Fl. Frisone, « Tra linguaggio rituale e vita materiale : le leggi sul rituale funerario nel mondo greco », dans *Ιστορίη*, p. 183-210; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 51-53.

8. αἰ μὴ εἶη δαμοσία ὀ-
δός, δι' ἀλλότριον κο-
ρίον νέκυν πέρονσ-
ι ἄπατον ἤμην · αἰ δὲ
κολύοι τις, δέκα σ-

³³ Cf. R. Garland, *loc. cit.*, p. 11. Notons ici que les deux autres traductions proposées par H. van Effenterre et Fr. Ruzé conviendraient moins au contexte religieux et cathartique du lieu d'emploi original.

³⁴ Selon M. Guarducci, *I. Cret.*, deux lignes seraient manquantes en bas, et une en haut. Fl. Frisone écrivait quant à elle qu'il manquait une ligne au début et une à la fin. Les autres éditeurs n'ont fourni aucune indication à ce sujet.

³⁵ Sur la première clause de l'inscription, cf. H. van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima*, II, n° 85.

³⁶ Cf. Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 25 et n. 1.

12. τατήρανς καταστα-
σει · αἱ δ' ἰάττας ὁδῶ
διαπέροιεν οἱ καδ-
[εσταί - - - - -]

Notes critiques

L. 7-8 : κορίον, crétois pour χώριον (cf. H. van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima*, II, p. 311). **L. 12** : ἰάττας, crétois pour οὔσης (cf. H. van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima*, II, p. 311). **L. 13-14** : οἱ καδ[ε chez J. Kohler et E. Ziebarth, corrigé pour οἱ καδ[εσταί - - - - -] par J. U. Brause.

Traduction³⁷

S'il n'y a pas de chemin public, le passage sur le terrain d'autrui pour ceux qui emportent un mort ne sera pas fautif. Et si quelqu'un l'empêchait, il paiera dix statères. Mais si les parents traversaient alors qu'il y a un chemin - -

Commentaire

Cette seconde inscription gortynienne fait assurément référence à un droit de passage pour transporter le corps d'un défunt. Bien qu'on n'y trouve aucune indication explicite quant à l'autorité émettrice, il est très probable que cette loi ait été instaurée par des magistrats civiques pour veiller à ce que l'*ekphora* se déroule sans perturbations sur le territoire de la cité³⁸.

E 3 : Loi somptuaire destinée aux époux (ca. 450 a.C.)

Ce passage est extrait du célèbre Code de Gortyne, une inscription magistrale à caractère juridique découverte en 1884 par F. Halbherr et E. Fabricus et maintes fois publiée depuis. Le texte est gravé *boustrophèdon* en lettres soignées, sur un bâtiment circulaire d'environ 17 mètres de rayon. Les quatre lignes présentées ici sont traitées distinctement, en tant que norme se rapportant aux rites funéraires. Le lecteur intéressé à connaître rapidement les principales caractéristiques de l'ensemble du Code pourra se référer au résumé offert en avant-propos du deuxième tome de *Nomima*. Pour les détails épigraphiques et des photos, l'édition de M. Guarducci dans les *Inscriptiones Creticae*

³⁷ Il s'agit de la traduction présentée dans *Nomima*, II, n° 85.

³⁸ Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, II, p. 310, à la suite de M. Guarducci, *op. cit.*, soulignaient l'unité des deux textes présents sur cette pierre, qui reflétaient la réalité citadine : « On se trouve apparemment dans les mêmes conditions d'urbanisme que dans le premier cas : un habitat tassé sur une pente comme pouvait l'être le vieux quartier de Gortyne ».

demeure une référence, tandis que le commentaire de R. F. Willetts dans son ouvrage *The Law Code of Gortyn* saura satisfaire les férus de grammaire et de philologie.

Éd. (comme loi funéraire) : (Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, II, n° 33).

Cf. (comme règlement funéraire)

Dans le cadre du Code : A. Merriam, « The Law Code of Cretan Gortyn », *AJA* 1 (1885), p. 346; F. Bücheler et E. Zitelmann, « Das Recht von Gortyn », *Rh. Mus. Suppl.* 40 (1960), p. 128;

Mise en parallèle avec d'autres lois funéraires : C. Ampolo, « Il lusso funerario e la città arcaica », *AION* 6 (1984), p. 94; M. Toher, « Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals », *BICS* supp. 58 (1991), p. 168-169.

Col. III

κόμιστρα αἶ κα λῆι δόμεν
 ἀνὲρ ἔ γυνά, ἔ Ἰῆμα ἔ δυόδεκ-
 α στατῆρανς ἔ δυόδεκα στατ-
 40. ἔρον κρέος.

Traduction³⁹

Pour les frais de convoi, si le mari ou la femme veulent en donner, que ce soit un habit, ou douze statères, ou la contre-valeur de douze statères, mais pas plus.

Commentaire

Les commentateurs ne sont pas unanimes quant à la signification de cet extrait du Code de Gortyne : elle dépend essentiellement du sens attribué au terme κόμιστρα⁴⁰. Ainsi, si certains chercheurs sont demeurés prudents dans leur interprétation, d'autres y ont clairement vu un règlement funéraire⁴¹. Il est considéré comme tel dans le cadre de ce

³⁹ La traduction est celle des auteurs de *Nomima*.

⁴⁰ Dès 1885, A. Merriam, dans son article « Law Code of the Kretan Gortyna », *AJA* 1, p. 346, suggérait la traduction « funeraticia », en raison du contexte funéraire dans lequel se situe cet extrait. H. G. Liddell et R. Scott, s. v. κομιστρόν, le traduisirent d'abord par « *payment for maintenance* (?) », pour ajouter, dans leur supplément, « *perh. payment for portorage* ». Ils suivirent probablement en ce sens R. F. Willetts, *Code of Gortyn*, p. 62, qui présenta par ailleurs les définitions proposées avant lui et les occurrences du terme. Cette définition n'exclut pas que le « transport » puisse avoir eu lieu dans un contexte funéraire, sans toutefois l'affirmer. Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *op. cit.*, p. 120, écrivaient au sujet de ce mot : « La forme et la racine du terme sont à rapprocher de *koméo* "donner des soins", "apporter", "gagner"... ». Plus loin, p. 307, ils critiquaient la traduction de P. Chantraine dans son *Dictionnaire étymologique*, s.v. κομέω : « ... "salaire, récompense pour une vie sauvée", ce qui convient aux tragédies qu'il cite, mais pas du tout au Code, dont on oublie trop facilement le contexte funéraire dans le passage en cause. »

⁴¹ Des auteurs, dont R. Garland et J. Engels, n'ont même pas mentionné ce texte dans leur section sur les règlements funéraires gortyniens. M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 168-169 et p. 169, n. 40, évoqua la possibilité que ce texte en fasse partie et dressa un bref bilan historiographique sur le sujet. Les auteurs de *Nomima* éditèrent pour leur part ce texte sous l'intitulé « Derniers adieux » et affirmaient, p. 120, ne pas

mémoire principalement parce que ce passage se situe à la suite de règlements sur les dispositions à prendre en cas de veuvage (col. III, l. 17-37) : il semble donc logique qu'il réfère effectivement aux dépenses funéraires qu'un des époux aurait voulu faire pour le conjoint qui venait de s'éteindre⁴². Par ailleurs, tous les termes inscrits trouvent une explication logique dans le cadre d'une telle interprétation⁴³.

E 4 : Obligation de purification à la suite d'un décès (ca. 450 a.C.)

Ce texte fut découvert au début des années 1920⁴⁴. Il a été gravé sur un bloc de *poros* brisé en deux parties qui furent réutilisées séparément dans un mur de l'Odéon (mesures du bloc recollé : hauteur 0,36 m; largeur 0,63 m; profondeur moyenne 0,22 m). Les deux morceaux de la pierre inscrite sont conservés au dépôt de Gortyne, sans numéro d'inventaire. L'inscription, qui se divise en deux colonnes, écrites *boustrophédon* dans l'alphabet et le dialecte crétois, comporte 9 lignes de texte. La colonne A, située à gauche, ne compte que 2 ou 3 lettres de largeur. La colonne B comprend 18 à 19 lettres par ligne, au tracé régulier, qui conservent un peu de la coloration rouge originale (hauteur des lettres 0,02 m). Le texte des deux colonnes se poursuivait à l'origine de part et d'autre, sur des blocs adjacents. Une importante lacune au bas de la pierre, vis-à-vis la fracture, nuit à la lecture. À la septième ligne, un espace marque le début d'un texte différent, qui n'est pas reproduit ici⁴⁵. L'inscription daterait du milieu du V^e siècle a.C.

comprendre pourquoi certains auteurs avaient « écarté le sens élémentaire de “dépenses funéraires”, “frais de convoi” ». Ils concédaient par contre, quelques lignes plus haut, qu'ils avaient opté pour cette interprétation « non sans quelque hésitation ».

⁴² Cf. Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, II, p. 120, qui expliquaient en particulier : « Le passage suit l'hypothèse de la femme qui meurt sans enfant, autrement dit, dans l'esprit du *Code*, la fin d'une vie, mais aussi d'une espérance. L'émotion du conjoint survivant peut le pousser à des dépenses somptuaires pour les funérailles. » Toutefois, comme le soulignait avec justesse R. F. Willetts, *op. cit.*, p. 62, l'absence de la particule *δέ*, présente dans le paragraphe précédent, pourrait indiquer que l'on traitait ici d'un autre sujet.

⁴³ Voir Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *op. cit.*, p. 120-121, qui ont repris les traductions proposées avant eux et concluaient ainsi : « *Wèma*, c'est le vêtement précieux qui servira de linceul, les douze statères sont les frais de transport au cimetière (et le banquet traditionnel?) et *kréos* (...) c'est un “enterrement”, et son prix doit rester dans des limites raisonnables. »

⁴⁴ Pour de plus amples détails sur le contexte de découverte et des parallèles avec d'autres textes trouvés dans les murs de l'Odéon, voir l'*editio princeps*, p. 98-99.

⁴⁵ Toute l'inscription fut transcrite, traduite et commentée par H. van Effenterre et Fr. Ruzé dans *Nomima*, II, n° 86.

Éd. Fr. Halbherr, « La missione archeologica italiana in Creta », *RIFC*, nlle sér. 2, 1924, p. 96-99; M. Guarducci, *I. Cret.*, IV, n° 76 B (R. Koerner, *Gesetzestexte*, n° 150; Fl. Frisone, « Una legislazione funeraria a Gortina ? », *StAnt* 8, 1, 1995, p. 62; H. van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima*, II, n° 86; Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 30-35, fig. 2).

Cf.

Sur l'épigraphie : M. Guarducci, « Iscrizioni arcaiche inedite di Gortina », *RIA* 3 (1931), p. 14 ss.; G. de Sanctis, « Note di epigrafia cretese », *RIFC*, nlle sér. 10 (1932), p. 80-83;

Sur Gortyne et la Crète : R. F. Willetts, *Ancient Crete*, p. 81; R. F. Willetts, *Code of Gortyne*, p. 19;

Mise en parallèle avec d'autres lois funéraires : R. Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 11; Fl. Frisone, « Tra linguaggio rituale e vita materiale : le leggi sul rituale funerario nel mondo greco », dans *Ἱστορίη*, p. 183-210; Fl. Frisone, « Una legislazione funeraria a Gortina ? », *StAnt* 8, 1 (1995), p. 62-65; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 51-53.

vac. θανάτοι, αἱ κ' οἱ ἐπιβάλλ[οντες
καθαίρ]εν μὲ λείοντι, δικάκσα-
ι τὸν δικαστὰν καθαίρε[ν....
4.]νσι. Αἱ δὲ κα μὲ καθαίρει
αἱ ἔγρατται, αὐτὸν καθα[ίρεν κ' ὄ-
τι κ' ἀν]αισιμόσει [ὀ]μόσαντα
διπλεῖ πρ[άδ]δεθαι. vac.

Notes critiques

L. 1 : On trouve θανάτος dans *Nomima*, II, mais la dernière lettre du mot est clairement un iota, dont la forme ressemble à celle du *s* latin. αἱ, avec accent, chez M. Guarducci, R. Koerner et H. van Effenterre et Fr. Ruzé.

L. 1-2 : M. Guarducci proposa d'abord la restitution ἐπιβάλλ[οντες τὰν σ|τέγαν καθαίρ]εν, qu'elle corrigea pour la présente transcription dans les *I. Cret.* **L. 3-4 :** M. Guarducci suggéra dans un premier temps de lire καθαίρε[ν ἄλλον τοῖ|ς ἐπιβάλλο]νσι, mais elle en vint à la version présentée ici dans les *I. Cret.* G. de Sanctis écrivait pour sa part [ὀσίοις ἄπα]νσι. **L. 5-6 :** M. Guarducci avait transcrit en 1931 καθα[ίρεν · αἱ δὲ θ|άνατος μὲ] αἴσιμος ἔι, avant de proposer la même lecture qu'ici dans les *I. Cret.* **L. 7 :** H. van Effenterre et Fr. Ruzé, de même que Fl. Frisone transcrivirent πρ[άδ]δεθαι, bien que le thêta soit clair sur la photographie de la pierre.

Traduction

... morts; si les proches⁴⁶ ne veulent pas procéder aux purifications, le juge ordonnera aux (habitants ? voisins ?)⁴⁷ de les faire. Si on ne fait pas les purifications prescrites, lui-même (le juge) y procédera et tout ce qu'il aura dépensé pour cela, après avoir fait serment, il le fera payer en double.

⁴⁶ H. van Effenterre et Fr. Ruzé traduisirent οἱ ἐπιβάλλ[οντες] par « les ayants droits », Fl. Frisone, par « parenti ». G. de Sanctis, « Note di epigrafia cretese », *RIFC*, nlle sér. 10 (1932), p. 81, écrivit qu'il s'agissait des héritiers ou des parents du défunt ou, à défaut d'eux, d'autres personnes désignées par le magistrat.

⁴⁷ Ces suggestions ont été émises par H. van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima*, II, n° 86.

Commentaire

Cette inscription, grâce au premier mot préservé (θανάτοι), s'ajoute assurément au corpus des lois funéraires. Elle trouve d'ailleurs un parallèle dans une loi citée par Démosthène (L 5). Un seul personnage en fonction y est mentionné : le juge (l. 3).

E 5 : Interdiction d'enterrement de Cumes (première moitié ou milieu du v^e siècle a.C.)

Cette inscription fut découverte dans la municipalité de Pouzzoles, lors de fouilles archéologiques menées en 1903⁴⁸. Elle fut dès lors acquise par le Musée national de Naples, où elle se trouve toujours (n° d'inventaire 129874). Le texte fut gravé sur une plaque de tuf, brisée en deux parties (hauteur max. 1,13 m; largeur max. 0,87 m), remployée comme couvercle de tombe. La partie inférieure gauche de la plaque est perdue, mais cette lacune ne gêne pas la lecture. Cinq lignes sont inscrites, comportant chacune de 8 à 10 lettres, d'une hauteur moyenne de 0,075 m, à l'exception de la dernière ligne qui compte les trois dernières lettres de l'inscription. Le texte est écrit en dialecte ionien, marqué par le caractère eubéen, dans un alphabet qui comporte des traces d'archaïsmes⁴⁹. Cette inscription a été datée de la première moitié ou au plus tard de la fin du v^e siècle a.C., sur la base de critères paléographiques⁵⁰.

Éd. A. Sogliano, « Cuma. Epigrafe greca arcaica », *NSc*, 1905, p. 377-380 [photo]; O. Hoffmann, *SGDI*, IV, 4, 2, p. 851, n° 2; H. Röhl, *Imagines*³, p. 80, n° 28 [photo seul.] (F. Ribezzo, « Le iscrizioni greco-arcaiche di Cuma », *RIGI* 3, 1919, p. 85, n. 14; E. Schwyzer, *DGE*, n° 792); V. Arangio Ruiz et A. Olivieri, *IG Siciliae*, n° 16; (Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, n° 120; L. H. Jeffery, *LSAG*, p. 240, n. 12, fig. 48; A. Landi, *Dialetti e interazione*, n. 16, fig. VIII; R. Arena, « La documentazione epigrafica antica delle colonie greche della Magna Grecia », *ASNP* sér. III, 9, 1, 1987, p. 17, n° 16; R. Arena, *Iscrizioni di Sicilia e Magna Grecia*, III, n° 15; Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 45-55, fig. 3).

Cf.

Sur les aspects archéologiques et épigraphiques : B. Haussoullier, *RPh* 2 (1906), p. 141-142; D. Comparetti, « Iscrizione arcaica cumana », *Ausonia* 1 (1907), p. 13-14; E. Gabrici, « Cuma », *MonAL* 22 (1913), col. 573-574, fig. 214; A. Bottini, *Archeologia della salvezza*, p. 58-61; L. Dubois, *J. Dial. Gr. Gr.*, I, n° 19;

⁴⁸ Pour les détails sur le contexte de découverte, cf. l'*editio princeps*, p. 377.

⁴⁹ Les principales particularités de ce texte sont l'emploi de la forme ἐντοῦθα pour ἐνταῦθα et du ἰ pour εἰ. Cf. à ce sujet L. Dubois, *J. Dial. Gr. Gr.*, I, p. 53. Sur l'alphabet archaïque, il faut souligner la présence du sigma à trois branches et d'un symbole s'apparentant à une flèche pointée vers le bas à la place du chi, cf. O. Hoffmann, *SGDI*, IV, 4, 2, p. 851.

⁵⁰ Pour un bon résumé des diverses datations proposées, cf. R. Turcan, « Bacchoi ou Bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », dans *L'association dionysiaque*, p. 227.

Sur la dimension religieuse : O. Kern, *Orpheus*, p. 5 et n. 2; Fr. Cumont, *Les religions orientales*, p. 197; O. Kern, *RE* XVI, 2, col. 1314; Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 252, 405-406; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, I, p. 697; L. Moulinier, *Orphée*, p. 68; M. P. Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, p. 12-13, 120; O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, p. 53, n. 180; S. G. Cole, « New Evidence for the Mysteries of Dionysos », *GRBS* 21 (1980), p. 231-238; W. Burkert, *Cultes à mystères*, p. 25;

Sur le sens du terme βαβαχχευμένον : R. Turcan, « Bacchoi ou Bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », dans *L'association dionysiaque*.

Οὐ θέμις ἐν-
τοῦθα κεῖσθ-
αι ἰ μὲ τὸν βε-
4. βαχχευμέ-
νον *vac.*

Notes critiques

L. 2-3 : A. Sogliano proposait la lecture κεῖσθ|αί με, suggérant que le deuxième iota serait dû à une erreur de répétition du lapicide. O. Hoffmann et E. Schwyzler transcrivaient pour leur part κεῖσθ|αι μὲ, l'interprétant comme une crase pour κεῖσθαι εἰ. B. Haussoullier, *RPh* 2 (1906), p. 142 fut le premier à proposer que l'on lise ἰ pour εἰ en émettant l'hypothèse que le lapicide aurait simplement fait une erreur en ne gravant pas l'épsilon. Cette dernière lecture fut notamment adoptée par Fr. Sokolowski et Fl. Frisone.

Traduction

Il est interdit à quiconque de reposer ici s'il n'est pas devenu *bacchos*.

Commentaire

L'interdit d'enterrement de Cumes est un document particulièrement difficile à interpréter comme règlement funéraire et il fut ignoré par beaucoup des chercheurs qui ont traité du sujet, malgré l'expression οὐ θέμις gravée à la première ligne⁵¹. Pour bien comprendre ce règlement et ainsi justifier son inclusion dans le corpus, il importe d'abord de cerner le terme βε|βαχχευμέ|νον (l. 3-5), puisque le texte interdisait à quiconque ne l'était pas d'avoir une sépulture dans un endroit précis. Plus qu'un simple bacchant, il s'agissait d'un *Bacchos*, c'est-à-dire d'un initié qui avait réussi, par ses actions, à atteindre un état similaire à celui du dieu Dionysos lui-même, ce qui se comprend entre autres par le choix du participe parfait moyen pour décrire la personne autorisée à être inhumée dans cet

⁵¹ Par exemple, ni R. Garland, ni M. Toher, pas plus que J. Engels n'y ont fait allusion. Toutefois, Fl. Frisone l'a inclus dans son corpus épigraphique et Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, p. 202, le qualifia de « règlement culturel ». Quant au terme θέμις, selon le dictionnaire de H. Liddell et R. Scott, il renvoie à « *that which is laid down or established, law* (not as fixed by statute, but) *as established by custom* ». R. Turcan, *loc. cit.*, p. 228, affirmait même : « Toutefois, θέμις dépasse la simple loi humaine et morale, le cadre juridique et social. C'est la loi des dieux ». Il ne s'agit donc pas d'un terme juridique à proprement parler, ce qui explique probablement pourquoi plusieurs commentateurs n'ont pas retenu ce texte, mais ce mot évoque tout de même l'idée d'une loi établie. D'ailleurs, L. Dubois, *J.Dial.Gr.Gr.*, I, p. 53 souligna : « la formule οὐ θέμις est banale dans les lois sacrées », en citant comme parallèles des lois de Paros (*LSCG*, n° 109), Myconos (n° 96) et Thasos (n° 114).

endroit⁵². Logiquement, l'émetteur de ce règlement fut quelqu'un qui était lié à un groupe religieux : soit que l'association dans son ensemble voulut préserver un endroit de sépulture destiné aux membres les plus élevés dans sa hiérarchie, soit qu'un particulier, un βάκχος, désira se réserver un lieu de repos⁵³. Dans le premier cas, on se serait attendu à trouver l'inscription comme ὄρος⁵⁴, dans le second, plus probablement directement sur un tombeau. Or, si elle fut bel et bien découverte sur un tombeau, sa face gravée était toutefois orientée vers l'intérieur⁵⁵. Ainsi, il semble évident que cette pierre avait été réemployée et ce, dans un court laps de temps, d'après la datation de la tombe étrusque sur laquelle elle servait de couvercle⁵⁶. Dans la mesure où l'on admet ce remploi, les deux hypothèses susmentionnées quant aux émetteurs sont plausibles. En particulier, comme la réservation d'un territoire de

⁵² Le terme employé est le participe parfait moyen de βακχεύω, qui signifie notamment, et en particulier dans ce cas-ci selon le *Liddell and Scott Dictionary*, s.v. βακχεύω : « initiate in the Bacchic mysteries ». Mais cette définition n'est pas exacte, selon R. Turcan, *loc. cit.*, p. 228-231, qui critique les différentes traductions proposées avant lui. D'après celui-ci, le premier à avoir correctement compris βεβαχχευμένον comme quelqu'un « ayant été fait Bakchos » fut L. Moulinier, *Orphée*, p. 68. R. Turcan, *loc. cit.*, p. 231, spécifiait : « Comme tous les verbes dénommatifs en -εύω, βακχεύω marque l'exercice, la pratique d'une activité. En l'occurrence, cette activité est celle du βακχεύς, nom d'agent applicable soit à Dionysos lui-même quand il fait le *bacchos*, soit aux bacchants qui l'imitent pour être ou devenir des *bacchoi*. » Il ajoutait également, p. 232 : « Les termes de l'interdiction (οὐ θέμις) ne font pas d'exception en faveur des "bacchants", mais de ceux qui ont travaillé et réussi à devenir des *bacchoi* accomplis, βεβαχχευμένοι, à force de vivre comme des *bacchoi* ou d'y tendre indéfectiblement. » Sur l'importance du temps verbal et de la voix moyenne pour l'interprétation, cf. *ibid.*, p. 232-233, 235 et 239. Sur le terme βεβαχχευμένον, voir également la synthèse de Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 47-49.

⁵³ Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 48, écrivait : « Colui cui è destinata la tomba di Cuma (...) non desidera che il suo sepolcro sia contaminato da altri che non siano in una simile condizione rituale. » Mais, p. 50, elle nuancait, après avoir rappelé qu'on ne savait pas si la tombe était destinée à une seule dépouille ou à plusieurs : « ...nella prima ipotesi l'esistenza stessa di un divieto di sepoltura farebbe supporre un gruppo omogeneo di ὁμόταφοι scelti su base religioso-rituale; nella seconda la tomba sarebbe riferibile a un fedele di Dioniso che non voleva correre il rischio che fosse violato il suo alto privilegio d'esser βάκχος ». R. Turcan, *loc. cit.*, p. 228 et n. 8 rectifiait la traduction de cette inscription proposée par A. Sogliano dans *l'editio princeps* en écrivant que ce dernier « l'avait d'abord comprise erronément, en prêtant au défunt une sorte de mise en garde : "M'ensevelir ici, moi un initié, serait un sacrilège!" (*nefas hic jacere me initiatum*). » Il laissait pour sa part entendre qu'un groupe, et non un individu, en avait été l'auteur, par exemple p. 233 : « Une rigueur aussi péremptoire dans la formulation, aussi strictement discriminatoire dans la lettre et l'esprit suppose (me semble-t-il) la vigilance, le contrôle, la discipline d'une élite organisée, d'un groupe restreint et sectaire. » L'association en cause relèverait de l'orphisme, cf. à ce sujet *ibid.*, p. 233-243, ainsi que les écrits d'O. Kern cités dans le lemme.

⁵⁴ C'est ainsi que l'avait interprétée D. Comparetti, « Iscrizione arcaica cumana », *Ausonia*, I (1907), p. 14-15 et 20 (*non vidi*), selon Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 46, ainsi qu'E. Peruzzi, « Le epigrafi falische CIE 8190-8192 », *PP* 19 (1964), p. 142. Cf. également Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁵ Sur la découverte comme couvercle de tombe, cf. A. Sogliano dans *l'editio princeps*, p. 377. L'orientation de la face inscrite vers l'intérieur fut mentionnée pour la première fois par E. Gabrici, *Cuma (MonAL, XXII, 1913)*, col. 573-574 (et non pas col. 373-374, tel que l'écrivait Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 46, n. 5).

⁵⁶ Déjà A. Sogliano, « Cuma. Epigrafe greca arcaica », p. 377, parlait d'un remploi. Sur la datation et pour des informations sur le type de tombe, cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 46-47 et n. 6-8. Sur la possibilité de remploi à la lumière des informations connues, voir *ibid.*, p. 49.

sépulture par une association apparaît souvent dans les sources, il est très probable que tel ait été le cas ici⁵⁷. Même si aucune hypothèse ne peut être confirmée d'une manière absolue en ce qui concerne ce texte épigraphique, il se doit d'être pris en considération dans le cadre de ce mémoire étant donné qu'il s'adressait à un ensemble de personnes (les utilisateurs potentiels du tombeau ou d'un espace sépulcral prédéterminé) et interdisait l'enterrement, un moment primordial des funérailles⁵⁸.

E 6.A : Loi sur les funérailles d'Iulis (fin du v^e siècle a.C.)

E 6.B : Décret sur l'impureté engendrée par la mort (milieu du iv^e siècle a.C.)

Les deux textes, conservés au Musée épigraphique d'Athènes (n° EM 11557), furent édités pour la première fois en 1859⁵⁹. Ils sont inscrits sur une stèle de marbre blanc (hauteur max. 0,48 m; largeur 0,35-0,395 m; profondeur 0,15 m) découverte à Tzia, l'antique Iulis, où elle avait été remployée dans le mur d'une église. La partie inférieure de la stèle de même que son coin supérieur gauche sont brisés. Elle est ornée d'une moulure qui permet d'identifier avec assurance la face antérieure, la première à avoir été inscrite. Deux autres faces portent des inscriptions, mais la face postérieure (C) est pratiquement illisible⁶⁰. Le premier texte, qui compte 32 lignes partiellement lisibles, est gravé *stoichedon* dans l'alphabet et le dialecte ioniens⁶¹. Les lettres sur la face A ont 0,006 m de hauteur et l'interligne, irrégulier, est en moyenne de 0,005 m. La gravure fut datée de la fin

⁵⁷ En particulier, W. Burkert, *Cultes à mystères*, p. 25, soutint une opinion similaire. Au sujet des espaces d'enterrement réservés aux associations, voir IG VII 686, *Inscr. Cos*, n° 155-158, et les autres exemples cités par Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, p. 203. Ce dernier écrivait, p. 211 : « Les associations s'intéressaient aux funérailles de leurs membres et des personnes en rapport avec l'organisation; quelquefois c'était le but principal de leur existence. » Voir *ibid.*, p. 211, n. 2 pour des exemples supplémentaires. Sur les associations et les pratiques funéraires, voir aussi Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 50-51.

⁵⁸ Cf. la définition du corpus en introduction, p. 2. Pour d'autres exemples d'interdits d'enterrement, voir les lois de Nisyros (n° E 11) et d'Héraclée du Pont (n° E 9).

⁵⁹ La pierre a pu être vue grâce à la collaboration de Madame L. Trouki de l'École française d'Athènes et du personnel du musée.

⁶⁰ Certains commentateurs, dont Fl. Frisone, en ont proposé une restitution très partielle, mais il est impossible d'en tirer quelque information sûre en lien avec le présent sujet.

⁶¹ L'écriture n'est toutefois pas très régulière, puisqu'on compte 31 ou 32 lettres par ligne, et que la dix-septième ligne, écrite en plus petits caractères, contenait à l'origine 55 lettres. Sur l'orthographe et le dialecte, cf. W. Dittenberger, « Zum Vocalismus des ionischen Dialekts », *Hermes* 15 (1880), p. 225-229 et la synthèse chez Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 57 et 63-64. Voir aussi C. D. Buck, *Greek Dialects*, n° 8. La principale particularité dialectale est l'emploi de la voyelle brève ε en lieu et place des longues η et ει. Cf. les notes critiques, L. 2.

du v^e siècle a.C., mais le texte serait probablement un collage de lois antérieures⁶². Le texte de la face droite (B) fut également écrit *stoichedon*, mais en dialecte attique cette fois (hauteur des lettres 0,006-0,009 m; interlignes 0,003-0,005 m), et il daterait du milieu du IV^e siècle a.C.⁶³.

Éd. : K. S. Pittakis, « Ἐπιγραφή ἐκ Κέας », *AE* 51, 1859, n° 3527-28; U. Kœhler, « Ein griechisches Gesetz über Todtenbestattung », *MDAI (A)* 1, 1876, p. 139-150 [A, B]; H. Rœhl, *IGA*, n° 395 [A, B, C]; P. Cauet, *DIG*, n° 530 [A, B, C] (Fr. Bechtel, *IID*, p. 45, n° 43 [A]); E. S. Robert, *Introduction*, n° 32 a [A]; R. Dareste, B. Haussoullier et Th. Reinach, *Inscriptions juridiques*, I, n° 2 [A, B]; O. Hoffmann, *Gr. Dial.*, III, n° 42 [A]; Ch. Michel, *Recueil*, n° 398 [A, B]; W. Dittenberger, *Syll.*² n° 877-78 = *Syll.* n° 468-69 [A, B]; F. Hiller von Gaertringen, *IG*, XII, v, 1, n° 593 [A, B, C] (F. Bechtel, *SGDI*, III, 2, n° 5398 [A]); L. Ziehen, *LGS*, II, n° 93 [A, B]; H. Rœhl, *Imagines*³, p. 58, n° 5 [A, B]; F. Hiller von Gaertringen, *Syll.*³ n° 1218 [A, B] (Ed. Schwyzer, *DGE*, n° 766 [A, B]; F. Solmsen et E. Fraenkel, *IGID*⁴, n° 64 [A]); C. D. Buck, *Greek Dialects*, n° 8 (Fr. Sokolowski, *LSCG*, n° 97 [A, B]; R. Koerner, *Gesetzestexte*, n° 60 [A]); Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 57-102, fig. 4-6 [A, B, C].

Cf.

Étude de certaines clauses et considérations épigraphiques : R. Dareste, « Loi de l'île de Céos sur les funérailles », *RHDFE* 2 (1878), p. 365-67; S. N. Dragoumis, *MDAI(A)* 10 (1885), p. 172-173; W. Bannier, « Zu griechischen Inschriften II: Das keische Bestattungsgesetz », *RhMus* 74 (1925), p. 288-92; G. Klaffenbach, « Epigraphische Studien », *Philologus* 97 (1948), p. 372-73; J. Labarbe, *L'Antiquité*, n° 29;

Sur le dialecte : W. Dittenberger, « Zum Vocalismus des ionischen Dialekts », *Hermes* 15 (1880), p. 225-229; A. Kirchhoff, *Griechischen Alphabets*, p. 92;

Mise en parallèle avec d'autres lois funéraires : C. Sondhaus, *De Solonis legibus*, p. 36, 51 et 53; O. Reverdin, *Cité platonicienne*, p. 111-112; M. Alexiou, *Ritual Lament*, p. 7 et 14 ss.; B. J. Garland, *Gynaikonomoi*, p. 83; C. Ampolo, « Il lusso funerario e la città arcaica », *AION* 6 (1984), p. 93-94; R. Garland, « The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 11-13; M. Toher, « Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals », *BICS* supp. 58, p. 164-165; S. Takabatake, « Funerary Laws and Athens », *Kodai* 3 (1992), p. 11; Fl. Frisone, « Tra linguaggio rituale e vita materiale: le leggi sul rituale funerario nel mondo greco », dans *Ἰστορίη*, p. 193-194, 204-205 *e passim*; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 60-64; R. Garland, *The Greek Way of Death*², p. 24 ss., 33 ss. 40 ss.;

Par rapport aux croyances et à la religion : M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, I, p. 715; E. Rohde, *Psyché*, p. 182, 184-185, 190, 192, 194 et 211; R. Parker, *Miasma*, p. 34 ss.; Chr. Sourvinou-Inwood, « A Trauma in flux: Death in the 8th Century and After », dans *Greek Renaissance*, p. 47; R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, p. 77;

Sur l'aspect archéologique et matériel : J. Boardman et D. C. Kurtz, *Greek Burial Customs*, p. 200 ss.; X. de Schutter, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique », *Kernos* 2 (1989), p. 54 ss.

A

Οἶδε νόμοι περὶ τῶν καταφθιμ[έ]νων[ν· κατὰ]
[τά]δε θά[π]τεν τὸν θανόντα· ἐν ἐμ[α]τίο[ις τρ-]
[ι]σὶ λευκοῖς· στρώματι καὶ ἐνδύματι [καὶ]

⁶² Sur la datation, cf. Fr. Bechtel qui déjà dans *IID*, p. 46-47, puis dans *SGDI*, III, 2, p. 569, soulignait que le pronom ταύταις (l. 27) n'était pas apparu dans les textes épigraphiques athéniens avant 420 a.C. Or, à défaut d'émaner directement d'Athènes, l'inscription à l'étude présente des influences linguistiques attiques (cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 64). Sur la reprise de lois plus anciennes, voir le commentaire.

⁶³ Ce texte compte de 8 à 10 lettres par ligne. Sur l'aspect des lettres, cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 57 et sur le dialecte et la datation, cf. *idem*, p. 64.

4. [ἐ]πιβλέματι, ἐξῆναι δὲ καὶ ἐν ἐλ[ά]σ[σ]οσ[ι, μ-]
[ἐ] πλέονος ἀξίους τοῖς τρισὶ ἑκατὸν δ[ρα-]
[χ]μέων. Ἐχφέρεν δὲ ἐγ κλίνηι σφηνόπο[δ]ι [κ-]
[α]ῖ μὲ καλύπτειν [τ]ὰ δ' ὀλ[ο]σ[χ]ερ[έα] τοῖ[ς] ἔματ-]
8. ίοις. Φέρειν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα [μ]ὲ [πλέον]
τριῶν χῶν, καὶ ἔλαιον μὲ πλέο[ν] ἐ[ν]ό[ς], τὰ δὲ
[ἀγ]γεί[α] ἀποφέρεσθαι. Τὸν θανό[ν]τα [φέρειν]
[κ]ατακεκαλυμμένον σιωπῆι μέχρι [ἐπὶ τὸ]
12. [σ]ῆμα. Προσφαγίωι [χ]ρῆσθαι [κ]ατὰ [τ]ὰ π[άτρι-]
[α. Τ]ῆγ κλίνην ἀπὸ το[ῦ] σ[ῆμα]το[ς] καὶ τ[ὰ] σ[τρώ-]
[μα]τ[α] ἐσφένειν ἔνδοσε. Τῆι δὲ ὑστεραί[ηι δι-]
[α]ρραίνεν τὴν οἰκίην ἐλεύθερον θ[α]λ[άσση-]
16. ι πρῶτον, ἔπειτα δὲ ὕδατι λούειν γῆ[ι] χ[ρίσ-]
αντα. Ἐπὴν δὲ διαρανθῆι, καθαρὴν εἶναι τὴν οἰκίην καὶ θύη θύειν ἐφ[ίσι-]
[α]. Τὰς γυναῖκας τὰς [ι]ούσας [ἐ]πὶ τὸ κήδ[εον]
ἀπιέναι προτέρας τῶν <αν>ἀνδρῶν ἀπὸ [τοῦ]
20. [σ]ῆματος. Ἐπὶ τῷ θανόντι τριηκόστ[ια μὲ]
[π]οιῆν. Μὲ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τῆγ [κλί-]
[ν]ην μεδὲ τὸ ὕδωρ ἐκχέν, μεδὲ τὰ καλλύ[σμα-]
τα φέρειν ἐπὶ τὸ σῆμα. Ὅπου ἂν θάνηι, ἐ[πὴν ἐ-]
24. ξενιχθεῖ, μὲ εἶναι γυναῖκας π[ρὸ]ς τ[ὴν οἰ-]
κίην ἄλλας ἢ τὰς μαινομένας· μι[αίνεσθ-]
[α]ι δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα καὶ ἀδε[λφεὰς κ-]
[α]ῖ θυγατέρας· πρὸς δὲ ταύταις μὲ π[λέον π-]
28. [ἐ]ντε γυναικῶν· παιῖδας δὲ τ[ῶν θ]υγ[ατρῶν κ-]
[ἀ]νεψιῶν· ἄλλον δὲ μ[ε]δέν[α]. Τοὺς μι[αينوμέ-]
[νους] λουσαμένους π[ε]ρὶ κα[ὶ] κατακέ[φ]αλα
[ὑδατ]ο[ς] [χ]ύσι κ[αθαρ]οὺς εἶναι εω.
32. η τ
-

B

- [Ἔ]δοξεν τῆι
[β]ουλῆι καὶ
[τ]ῷ δήμωι·
4. [τῆ]ι τρίτη
[ἐ]πὶ τοῖς ἐνι-
[αυ]σίοις κα-
[θ]αροὺς εἰ-
8. [ν]αι τοὺς ποι-
[οῦ]ντας, ἐς ἰ-
[ε]ρὸν δὲ μὴ ἰ-
[ε]ναι καὶ τὴν
12. [ο]ἰ[κ]ίαν καθα-
[ρ]ὴν εἶναι, μὲ-
[χ]ρι ἂν ἐκ τοῦ
[σῆ]μα[τ]ο[ς] ἐλ[θ-]
16. [ωσιν].

Notes critiques

A

L. 1 : περι τῆ[γ] Κα[ρ]θαίαν] ᾧ chez K. S. Pittakis. **L. 2 :** οὐ] δέο[ν] ἀ[ρ]γε[ῖ]ν τὸν θανόντα ἐν[ταφιάζειν ἐν ἱματίο-] dans l'*editio princeps*; θά[πτ]εν = θά[πτ]ειν, ἐμ[α]τίο[ις] = εἰμ[α]τίο[ις]. L'emploi du E pour H ou EI est une caractéristique du dialecte présente tout au long du texte, dont les autres exemples ne seront pas relevés ici. **L. 3-4 :** Le premier éditeur transcrivait στρώματ[α], ἐνδύματα, [ἐπ]ιβλέματ[α]. **L. 4-5 :** ἐν ἑά[ν]το[ις] μὴ ἔχειν dans l'*editio princeps*. **L. 5 :** Deux lettres ont été inversées et un accent, omis chez Fl. Frisone : ἀξίοσι τοῖς τρισι. **L. 5-6 :** K. S. Pittakis reconstituait [ἐ]κά[στω] δ[οῦναι] τε[π]λέω[ν], sans rien proposer au-delà de κλίνη. **L. 6 :** U. Kähler proposait κλίνη σ[φ.]ν[ο.ω.] κ-, reconstitution que H. Ræhl corrigeait quelques pages plus loin pour κλίνη σ[τ]ε[ν]ό[ποδι] κ-, et qu'il recorrigea dans ses *IGA* pour κλίνη σ[φ]η[ν]ό[ποδι] κ-. Erreur chez Fl. Frisone, où on trouve ἐχθέρεν ἐν κλίνη. **L. 7 :** [καί] ἐκάλυπτεν [τ]ὰ δο[ύς] τοῦ ἔρ[γου] οἱ τ . . . [ρ dans l'*editio princeps*; [α]ἰ μ(ῆ) καλύπτε(ν) ταδο[λ.]σχερ chez le second éditeur. On retrouve les transcriptions [τ]ὰ δ' ὀλ[ο]σ[χ]ερ[έα] chez H. Ræhl, W. Dittenberger dans *Syll.*², P. Cauer, Fr. Bechtel, Ed. Schwyzer, F. Solmsen et E. Fraenkel, Fr. Sokolowski et R. Kærner; [τ]ὰ δ' ὀλ[ο]σ[χ]ερ[έα] chez R. Dareste *et al.* et Ch. Michel; [τ]ὰ δολ[ο]σ[χ]ερ[έα] chez F. Hiller von Gaertringen, W. Dittenberger dans *Syll.*³ et L. Ziehen. Erreur d'accent chez Fl. Frisone (δολ[ο]σ[χ]έρ[εα]). Sur les significations possibles, voir la note dans la traduction. **L. 8 :** ἐπὶ το[ύς] ἤ[κοντα]ς chez K. S. Pittakis; esprit rude et omission d'un mot chez Fl. Frisone : Φέρεν οἶνον. **L. 9 :** Fl. Frisone a mis l'esprit doux sur ἐ[ν]ό[ς]. **L. 9-10 :** μὲ πα . ο μένο[ν] ε[ἰς]-ἀ[γε]ιν ἀποφέρεσθαι dans l'*editio princeps*. Aucun autre mot ne fut proposé par le premier éditeur pour la l. 10. **L. 10 :** Erreur d'accent et ajout d'un mot chez Fl. Frisone : [ἀ]γγε[ῖ]α ... θανό[ν]τα δὲ [φέρεν]. **L. 11 :** Cette ligne n'a pas été transcrite dans l'*editio princeps*. **L. 12 :** K. S. Pittakis proposait λῆμα προσφαγίωι [ἔ]ρ[ο]εσθ[αι]. **L. 13 :** Aucun terme reconstitué au-delà de τοῦ dans l'*editio princeps*. **L. 14 :** Seuls R. Kærner et Fl. Frisone adoptèrent l'accentuation sur l'épsilon dans ἔνδοσε, ainsi qu'on retrouve ce mot dans le dictionnaire de H. G. Liddell et R. Scott, s.v. Chez les autres éditeurs on trouve ἐνδόσε. **L. 14-15 :** *Editio priceps* : . α . δεσ φέρεν ἐνδο[ύς] εἴη ἰδεύσει ῥά[δ] . . . ἀνλακ[α]ινε[ῖ]ν τὴν οἰκίην [ἐ]λεύθερον [ἀπ]λᾶ . . . ; U. Kähler : ... Τῆι δὲ ὑστεραῖ [περι]ρῥαίνειν τὴν οἰκίην [ἐ]λεύθερον θαλ[λοῖσι]. **L. 16 :** U. Kähler ne lut rien au-delà de ἔπειτα. **L. 16-17 :** Le premier éditeur transcrivait : . πρῶτον . πρι . λλ l . ν αε τὴν δὲ δι' ἀρανῆ[ν] καθαρὰν ἔνα τὴν οἰκίαν καὶ θύηθυ ἐνεφι . . . Fr. Sokolowski fut le premier à proposer la transcription proposée ici, suivi par R. Kærner et Fl. Frisone. Avant eux les éditeurs avaient lu : ἔπειτα [ἀ]λ[υ]κ[ω]τ[ῶ] ὄ[ξε]ῖ, τη[λοῦ] στ[ί]α[ν]τα (H. Ræhl, W. Dittenberger dans *Syll.*², P. Cauer), ἔπειτα . . υ . ω . . ο . . ι τη[λοῦ] στ[ί]α[ν]τα (Dareste *et al.*, Ch. Michel), ἔπειτα δὲ ὑσώπωι ο[ἰ]κ[η]τή[ρ]ι[α] ἄπ[α]ντα (F. Hiller von Gaertringen, W. Dittenberger dans *Syll.*³, L. Ziehen), ἔπειτα δὲ ὑσώπωι ο[ἰ]κ[η]τή[ρ]ι[ν] . . . ἄ[ν]τα (Fr. Bechtel dans *SGDI*), ἔπειτα δὲ ὑσώπωι ο[ἰ]κ[η]τή[ρ]ι[ν] τὰ π[ί]α[ν]τα (Ed. Schwyzer, F. Solmsen et E. Fraenkel). Ce passage est en effet difficile à lire, mais les lettres transcrites comme telles sont bel et bien visibles sur la pierre. **L. 18 :** Plutôt que κῆδ[εον], on retrouve κῆδ[ος] chez U. Kähler, R. Dareste *et al.*, Ch. Michel, W. Dittenberger dans *Syll.*² et *Syll.*³, F. Hiller von Gaertringen, Fr. Bechtel, L. Ziehen et F. Solmsen et E. Fraenkel. Le premier éditeur avait proposé τῶ κηδ[εῦειν], mais il y a bien un omicron, et non un oméga, sur la pierre. **L. 19 :** <αν>ἀνδρῶν : la répétition des deux premières lettres serait une erreur du lapicide. **L. 19-20 :** K. S. Pittakis lisait ἐπίγναι προτέρας τῶν [δὲ] ἀνδρῶν ἀπ[ά]γειν . . . μνήματος ἐπὶ τῶι θανόντι τριακός **L. 22 :** [ν]ην μεδὲ τοῦ . ωρεκχεν, μεδὲ ταλλα . . . dans l'*editio princeps*. **L. 23 :** K. S. Pittakis restituait [μν]ῆμα plutôt que σῆμα. Trois erreurs d'accent et d'esprit chez Fl. Frisone : "Οπου ἄν . . . ε[π]ῆν. **L. 23-24 :** θάνηι ὀ . . . | ἐνιχθεῖ, μηδένα ἢ γυναῖκα [ὕ]π[ο] . σι . . . dans l'*editio princeps*. **L. 25 :** K. S. Pittakis a arrêté sa lecture à μιαινομένας. Accent aigu plutôt que grave chez Fl. Frisone, ἔ. **L. 26 :** K. S. Pittakis proposait de terminer la ligne par καὶ [υ]ιοῦς κ-. **L. 27 :** K. S. Pittakis arrêta sa lecture à ταῦτα et U. Kähler n'a pas proposé de reconstitution après με. **L. 28 :** Outre la transcription présentée ici, adoptée par tous les éditeurs à la suite de F. Hiller von Gaertringen, H. Ræhl, suivi par P. Cauer, avait proposé παῖδας δὲ [οἷ] ἄν] ὑ[πάρ]χωσι], tandis que R. Dareste *et al.*, suivis par Ch. Michel et W. Dittenberger dans *Syll.*², suggéraient παῖδας δὲ [δύο, θ]υγ[ατέρας]. Les deux premiers éditeurs n'avaient rien lu au-delà de δὲ. **L. 29 :** La transcription arrête à μ[ε]δέν[α] dans l'*editio princeps*. Erreur chez Fl. Frisone, qui transcrivit τοῦ au lieu de τοῦς. **L. 30 :** D'autres hypothèses ont été émises : λουσαμένουσ π[ε]ρὶ πάντα τὸν χρώτα] chez H. Ræhl, R. Dareste *et al.*, Ch. Michel, W. Dittenberger dans *Syll.*² et P. Cauer; λουσαμένο[υς] παρήϊα... chez F. Hiller von Gaertringen, W. Dittenberger dans *Syll.*³, de même que chez F. Solmsen et E. Fraenkel. K. S. Pittakis, U. Kähler, F. Bechtel, L. Ziehen et Ed. Schwyzer n'ont pas proposé de restitutions au-delà de λουσαμένουσ (terme pour lequel K. S. Pittakis avait proposé

λουσαμένο[v]). R. Kærner a séparé [κατὰ κέ]φ[αλα]. **L. 31** : Le dernier mot lisible de l'inscription est ἔναι. Aucun éditeur n'a restitué un mot au-delà de celui-ci.

B

L. 4 : . . . ι τρίτη chez K. S. Pittakis. **L. 5** : . . . τοῖς ἐνι- dans l'*editio princeps*. **L. 6** : K. S. Pittakis lisait . . . ζ [τ]ο[ὺ]ς κα-. **L. 8-9** : [v]αι το[ὺ] πο|[v]ητάς ἐσι dans l'*editio princeps*. **L. 10** : K. S. Pittakis proposait [ἔ]τε]ρον δὲ μῆ. **L. 11** : Omission du καὶ dans l'*editio princeps*. **L. 10** : μὲ plutôt que μῆ chez W. Dittenberger dans *Syll.*² et Fr. Sokolowski. Le êta est très clair sur la pierre. **L. 12-13** : Chez U. Kähler, R. Dareste *et al.*, Ch. Michel et W. Dittenberger dans *Syll.*², on lit καθα-[ρ]άν, avec un alpha, mais c'est bien un êta qu'il y a sur la pierre. **L. 14-16** : . . . ἰάν ἐκ τοῦ | . . . σέα εὐ . . . | chez K. S. Pittakis; le thêta est reconstitué sur la dernière ligne chez R. Dareste *et al.*, P. Cauer lisait pour sa part ἐλ-εὐ[θερ.?.]...; U. Kähler et L. Ziehen n'ont rien proposé après ἐλ.

Traduction

A. Voici les lois au sujet de ceux qui sont décédés. On rendra les obsèques au mort selon celles-ci. (Le défunt sera enseveli) dans trois linceuls blancs : un par-dessous, un pour revêtir le corps et un par-dessus. On pourra même en mettre moins. Les trois ensemble ne vaudront pas plus de cent drachmes⁶⁴. On emportera le corps sur un lit à pieds en forme de coins⁶⁵ et on ne couvrira pas entièrement (le lit)⁶⁶ avec les linceuls. On apportera du vin sur la tombe, pas plus de trois congés, et de l'huile, pas plus d'un; les vases seront remportés. On portera le mort couvert, en silence, jusqu'au tombeau. Pour le sacrifice, on se

⁶⁴ R. Garland, *loc. cit.*, p. 9 et p. 11, commettait une erreur en affirmant que la valeur des linceuls ne devait pas excéder trois cents drachmes. La somme de cent drachmes est d'ailleurs déjà énorme.

⁶⁵ L'adjectif traduit ici est σφηνόπους, un hapax dont l'étymologie se comprend aisément : il est dérivé de σφήν, *coin* et πούς, *pied*. Sur l'interprétation de cette clause particulière, voir le chapitre II, p. 113.

⁶⁶ Le verbe καλύπτε(ι)ν ne pourrait porter que sur le défunt ou sur le lit, ce qu'avait déjà noté U. Kähler en 1876 (p. 142). S. Takabatake, « Funerary Laws and Athens », *Kodai* 3 (1992), p. 11, avait prudemment suggéré que le terme concernait à la fois le corps et le lit, traduisant par « do not cover whole of *them* ». Par ailleurs, certains des chercheurs qui ont opté dans leur transcription pour l'adjectif substantivé ὀλοσχερής, *entier, complet*, y ont vu un terme qui se rapportait au corps du défunt, par exemple Fr. Sokolowski, *LSCG*, p. 190 : « Τὰ ὀλοσχερέα avec le sous-entendu τοῦ θανόντος désigne le torse qui doit être couvert avec une étoffe, sauf la tête. » Voir aussi W. Bannier, « Zu griechischen Inschriften II : Das keische Bestattungsgesetz », *RhMus* 74 (1925), p. 289 ou encore R. Garland, *loc. cit.*, p. 11. Cette interprétation serait toutefois en contradiction avec la clause des lignes 10-11, τὸν θανό[v]τα [φέρειν] | [κ]ατακεκαλυμμένον, *on portera le mort couvert*. W. Bannier se servait au contraire de cette disposition comme d'un parallèle à l'appui de son hypothèse. Mais il n'y est pas fait mention du recouvrement *partiel* du défunt. Et pourquoi ferait-on deux fois références à la couverture du corps ? De plus, d'autres chercheurs ont proposé, à la suite d'O. Hoffmann (*Gr. Dial.*, III, p. 24-25), de lire à cet endroit le mot δολοσχερής, un hapax qui signifierait « des parties d'une bière ». La discussion étymologique d'O. Hoffmann a convaincu au point que H. G. Liddell et R. Scott ont consacré une entrée pour ce mot dans leur dictionnaire, en précisant cependant qu'il n'était pas assuré. Pour un résumé plus complet des hypothèses sur cette expression, cf. en dernier lieu Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 73-75. La lecture τὰ δ' ὀλοσχερέα adoptée ici n'exclut pas que le terme puisse se rapporter à la bière (= *toutes les parties*), interprétation logique pour éviter la contradiction susmentionnée et qui trouve tout son sens s'il s'agissait de voir au respect de la clause précédente : par cette spécification, on rendait visibles les pieds du lit. Sur cette dernière hypothèse, cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 72-73. Déjà en 1964, J. Labarbe avait vu juste, dans *L'Antiquité*, p. 162, en traduisant l'expression par « l'on ne dissimulera pas les extrémités de ces pieds sous les [linceuls] ».

conformera à l'usage des ancêtres. On rapportera du tombeau le lit et les couvertures⁶⁷ (et on les remettra) dans la maison⁶⁸. Le lendemain, une personne libre purifiera par lustration la maison, d'abord à l'eau de mer, puis elle (la) lavera à l'eau douce après l'avoir ointe (?). Une fois nettoyée, la maison sera pure, et l'on fera les sacrifices sur le foyer. Les femmes qui seront allées à la cérémonie reviendront du monument avant les hommes⁶⁹. On ne fera pas de cérémonie au trentième jour pour le défunt. On ne mettra pas de coupe sous le lit, pas plus qu'on ne répandra l'eau, ni qu'on ne portera les balayures au monument. Là où est survenu le décès, après que le corps ait été porté, n'entreront pas dans la maison les femmes autres que celles qui sont souillées - sont souillées la mère, l'épouse, les soeurs et les filles, outre celles-ci pas plus de cinq femmes (ne pourront entrer), ainsi que les enfants des filles et des cousins germains; en-dehors (de celles-là) personne d'autre. Ceux qui seront souillés se laveront de la tête aux pieds en s'aspergeant d'eau et seront purs...

B. Le conseil et le peuple ont décrété : le troisième jour après les célébrations annuelles, ceux qui y auront pris part seront purs; ils n'iront pas au temple (auparavant) et la maison sera pure jusqu'à leur retour du monument.

Commentaire

Les textes épigraphiques de la cité d'Iulis sont les plus riches de tous ceux qui ont été préservés en matière de législation funéraire : les deux inscriptions suffisamment lisibles pour être traduites totalisent 47 lignes, qu'on peut restituer en tout ou en partie, et couvrent un large spectre sémantique. Les références à des organes de la cité, en particulier la βουλή (B, l. 2; C, l. 1, 31), le δῆμος (B, l. 3; C, l. 31) et l'ἐκκλησία (C, l. 1), sur deux des trois faces

⁶⁷ Τὸ στρώμα, qui désignait normalement la pièce de tissu étendue sous le défunt, est traduit ici par le terme général « couvertures ». Il a été traduit ainsi par R. Dareste en 1878 et Fl. Frisone le rendit par « coltri ». R. Dareste *et al.* proposèrent la traduction « linceuls » dans leur recueil d'*Inscriptions juridiques*. Selon Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 68, il s'agissait d'autres pièces textiles que celles nommées au début de la loi, qui devaient pour leur part demeurer ensevelies avec la dépouille, ce qui explique leur limitation monétaire, qui n'est pas imposée pour les στρώματα.

⁶⁸ La dernière partie de cette phrase cherche à traduire le mot ἔνδοσε = εἶσω, dans.

⁶⁹ J. Pouilloux, *Recherches*, p. 375, écrivait plutôt, en parlant de cette clause : « les femmes ne reviendront pas de la cérémonie avant les hommes », à la suite de W. Dittenberger, *Syll*³, 1218. Mais l'extrait cité comme parallèle par les deux auteurs (Démosthène, *Contre Macartatos*, 62 = L 4.1), réfère plutôt à l'aller au tombeau, et non au retour. D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 201, écrivirent de même « women... should not leave the tomb before the men ».

inscrites, permettent d'extrapoler sur l'origine civique de l'ensemble des textes⁷⁰. M. Alexiou proposa une association entre l'émission de la loi funéraire et le mouvement anti-oligarchique dans l'île, au cours duquel le poète Bacchylide fut poussé à l'exil⁷¹. Étant donné le lien important qui existait entre les quatre cités de l'île (Iulis, Carthaia, Corésia et Poiassa), il est possible que le premier texte, le seul à ne pas comporter la mention d'institutions civiques, ait plutôt rappelé un règlement commun à l'ensemble des citoyens kéiens⁷². Des sources littéraires attestent en effet de l'unité insulaire dès la deuxième guerre médique, soit probablement six ou sept décennies avant la date de l'inscription, et on en trouve des traces tout au long du V^e siècle et même au IV^e⁷³. Cette hypothèse est d'autant plus crédible que Iulis, où fut découvert le texte, était la plus importante ville de cet « État kéien »⁷⁴. Mais cette union aurait existé avant le moment de l'inscription, tout comme, justement, le texte original de la face A⁷⁵.

En effet, comme le règlement de Delphes abordé dans les pages qui suivent (E 7), la loi iulienne aurait été inspirée par des normes archaïques, inscrites antérieurement, ou simplement transmises oralement. Un premier indice à l'appui de cette thèse, que soulevèrent différents chercheurs depuis la fin du XIX^e siècle, est l'absence de formule

⁷⁰ Voir à ce sujet Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 62.

⁷¹ Cf. M. Alexiou, *op. cit.*, p. 15. Son hypothèse fut toutefois critiquée par R. Garland, *loc. cit.*, p. 13, qui trouvait difficile d'expliquer en quoi une intention anti-oligarchique aurait pu motiver les clauses sur les pratiques religieuses et cathartiques.

⁷² Récemment, Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 62, souleva cette hypothèse. Par ailleurs, un extrait d'Héraclide du Pont (Fr. 9 Müller = *FHG*, II, p. 215) évoque la sobriété dont faisaient preuve les Kéiens endeuillés dans leur ensemble, cf. R. Dareste *et. al.*, *Inscriptions juridiques*, I, p. 14 et O. Reverdin, *Cité platonicienne*, p. 112.

⁷³ Les chercheurs ne s'entendent pas sur la ou les formes que prit cette union. Sur l'unité kéienne à l'époque de la deuxième guerre médique et après la victoire, cf. Hérodote, VIII, 1, 2, Pausanias, V, 19 et V, 23, 2, et le commentaire chez P. Brun, « L'île de Kéos et ses cités au IV^e siècle av. J.-C. », *ZPE* 76 (1989), p. 129 et n. 53-55. Dans les sources épigraphiques du V^e siècle, les Kéiens sont mentionnés entre autres dans les comptes amphictyoniques de Délos, cf. L. Migeotte, *Emprunts publics*, n° 45, p. 143-144 et n. 3 et p. 146 - 147; au IV^e siècle, on les retrouve sur la « stèle des céréales » de Cyrène (= Tod 196), cf. P. Brun, *loc. cit.*, p. 128. Pour d'autres exemples de mention des Kéiens dans les sources, voir P. Brun, *loc. cit.*, p. 129-30. Sur l'unité des cités de Kéos, voir encore D. M. Lewis, « The Federal Constitution of Keos », *Annual of British School at Athens*, 57 (1962), p. 1-5; P. J. Rhodes, *Decrees of the Greek States*, p. 226-227; Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 62 et n. 1.

⁷⁴ P. Brun, *loc. cit.*, p. 128, soulignait que Iulis « fut sans doute la capitale de l'éphémère État kéien », sur la base de la découverte qu'on y fit des textes « fédéraux », cf. *ibid.*, p. 128, n. 47, où l'auteur mentionna un traité d'isopolitie entre Kéos et Histiee, vers 364 (= Tod 141) et un traité d'isopolitie entre Kéos et Érétie, de la même époque (= *SEG* XIV 530).

⁷⁵ P. Brun, *loc. cit.*, p. 129, écrivait : « L'unité de Kéos, même si l'on ne peut en préciser la nature, n'est pas niable et ce, bien avant le IV^e siècle. Il faudrait sans doute rechercher dans le passé archaïque de Kéos les formes les plus anciennes (ethniques, culturelles...) d'une unité insulaire... ».

introductive dans laquelle auraient été mentionnées l'autorité émettrice de la loi et sa date de promulgation : le texte original daterait d'une époque où l'en-tête officiel n'était pas de mise, ou encore on aurait omis de recopier une introduction devenue désuète⁷⁶. On remarque par ailleurs l'emploi du pluriel, au début de l'inscription, pour désigner *les lois* (οἷδε νόμοι, l. 1). Il s'agit d'un exemple unique dans le corpus épigraphique à l'étude, qui pourrait aussi être un indice de la reprise de règlements plus anciens : l'inscription serait en fait un récolement de plusieurs normes archaïques, assemblées alors dans un nouveau texte officiel et fort probablement complétées par de nouvelles dispositions⁷⁷. Cet argument a l'avantage d'expliquer en outre le manque de cohérence parfois perceptible dans l'inscription de la face A⁷⁸. De plus, le contenu de ce document, qui s'apparente à celui de la loi solonienne, tend à confirmer l'existence d'un ou de règlements antérieurs⁷⁹.

E 7 : Règlement funéraire de la phratrie des Labyades de Delphes (première moitié du IV^e siècle a.C.)

Cette inscription, actuellement conservée au Musée de Delphes (n° d'inventaire 31), fut découverte devant le portique des Athéniens à la fin du XIX^e siècle⁸⁰. Elle se trouve sur

⁷⁶ Cet argument avait été émis déjà par U. Koehler, *MDAI (A)*, 1 (1876), p. 140-141 et 148, puis par W. Dittenberger, *Syll.*³, p. 365, n. 1. Les auteurs des *Inscriptions juridiques*, I, p. 14, écrivirent pour leur part, avec assurance : « L'absence de toute formule initiale prouve que notre inscription n'est que la publication d'une loi déjà anciennement en vigueur, mais qui avait été probablement transcrite autrefois sur une matière moins durable que la pierre. » Cf. à leur suite O. Reverdin, *op. cit.*, p. 111-112 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 63 et 65. Cependant, comme l'écrivait O. Reverdin, *op. cit.*, p. 112, n. 1 : « Quand on regravait une loi ancienne, on en faisait généralement précédé l'énoncé par le décret en vertu duquel on la regravait. » Le problème de l'absence d'un tel décret introductif avait d'abord été soulevé par L. Ziehen, *LGS*, II, p. 261-262 et n. 11, qui citait en exemple la reprise de la loi de Dracon (*IG I*, 61 = *Syll.*², 52) portant, elle, un intitulé. Cette curieuse lacune n'invalide cependant pas l'hypothèse de la reprise d'un règlement plus ancien.

⁷⁷ Sur le lien entre l'emploi du pluriel et un assemblage de dispositions préexistantes et nouvelles, cf. L. Ziehen, *LGS*, II, p. 262; O. Reverdin, *op. cit.*, p. 111-112, qui souligna avec justesse l'anachronisme qu'aurait été la mention des cent drachmes (l. 5-6) dans le cas d'un texte exclusivement archaïque; R. Koerner, *Gesetzestexte*, p. 222; Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 62; J. Engels, *op. cit.*, p. 60. Les textes des faces B et C seraient venus compléter ultérieurement la première loi ainsi créée selon Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁸ Par exemple, on mentionne les purifications du lendemain (l. 14-17) avant d'indiquer que les femmes doivent revenir du tombeau avant les hommes (l. 18-20), puis l'interdit de célébrer l'anniversaire du trentième jour (l. 20-21) arrive avant que soient précisées les personnes admises dans la maison où est survenu le décès (l. 23-29). Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 63, parlait des « stratificazioni del testo » et critiquait abusivement, n. 5 : « Il documento è infatti articolato ma, a mio avviso, non contraddittorio come invece ritiene KERNER 1993, 222. » R. Koerner, *op. cit.*, p. 222, mentionna plutôt, avec justesse semble-t-il, des « kleine Unstimmigkeiten innerhalb des Textes ».

⁷⁹ Voir déjà Th. Homolle, *infra*, p. 32, n. 101, et R. Dareste *et. al.*, *Inscriptions juridiques*, I, p. 14.

⁸⁰ La pierre a été vue au Musée de Delphes grâce à la collaboration de Madame L. Trouki de l'École française d'Athènes et du personnel du musée. La lecture permet d'établir le texte tel qu'il est présenté ici. Aucune

la troisième face d'un cippe quadrangulaire de calcaire⁸¹, brisé dans sa partie supérieure sur une hauteur indéterminée (hauteur max. 1,115 m; largeur 0,39 - 0,395 m pour les faces A et C; face C : hauteur 0,99 m, vide au bas 0,075 m)⁸². Les quatre faces sont inscrites *stoichedon*; la face C compte 20 lettres par ligne. La hauteur des lettres varie de 0,01 à 0,015 m et les interlignes sont d'environ 0,005 m, mais irréguliers⁸³. Le texte fut écrit à l'aide des caractères de l'alphabet ionien, dans un dialecte delphique aux influences étoliennes, et il présente quelques archaïsmes, en l'occurrence le signe de l'aspiration et le digamma⁸⁴. Les quatre faces furent gravées à peu près en même temps, probablement dans la première moitié du IV^e siècle a.C.⁸⁵. L'inscription serait toutefois, en tout ou en partie, la copie d'un texte plus ancien⁸⁶.

Éd. : Th. Homolle, « Inscriptions de Delphes. Règlement de la phratrie des Λαβυάδαι », *BCH* 19, 1895, p. 5-69, pl. XXI-XXIV; J. Baunack, *SGDI*, II, n° 2561; (A. Nikitsky, Journal du Ministère de l'Instruction publique de Saint-Petersbourg, 1898 (*non vidi*); W. Dittenberger, *Syll.*², n° 438; Ch. Michel, *Recueil*, n° 995; F. Solmsen, *IGID*¹, n° 36; R. Dareste, B. Haussoullier et Th. Reinach, *Inscriptions juridiques*, II, n° 28); L. Ziehen, *LGS*, n° 74 [C 19-52, D]; (C. D. Buck, *Intro Greek Dialects*¹, n° 51; F. Solmsen, *IGID*³, n° 39; Ed. Schwyzer, *DGE*, n° 323); C. D. Buck, *Intro Greek Dialects*², n° 51; (F. Solmsen et E. Fraenkel, *IGID*⁴, n° 49); M. Guarducci, « L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia », *MAL* 8, fasc. II, 1938, n° 27; C. D. Buck, *Greek Dialects*, n° 52; (Fr. Sokolowski, *LSCG*, n° 77 [C 19-52, D]; M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, IV, p. 27-31 [C 19-52]); G. Rougemont, *CID*, I, n° 9 [photo]; (R. Koerner, *Gesetzestexte*, n° 46; Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 103-126, fig. 7-10 [C 19-52, D 1-2]).

Cf.

Sur la lecture et l'interprétation de certains termes : E. Dragoumis, « Coup d'œil sur les règlements de la phratrie des ΛΑΒΥΑΔΑΙ », *BCH* 19 (1895), p. 297-298; Br. Keil, « Zur delphischen Labyadeninschrift », *Hermes* 31 (1896), p. 512 et 515-518; G. Türk, *Hermes* 31 (1896), p. 647-648; Th. Reinach, *Bull. épigr.*, *REG* 10 (1897), p. 88-89; M. Fournier, *BCH* 22 (1898), p. 272; P. Perdrizet, « Remarques sur l'inscription des Labyades », *REG* 11 (1898), p. 419-422; W. Dittenberger, *Syll.*², tome II, *Addenda e corrigenda*, p. 819; Th. Reinach, *Addenda e corrigenda*, *REG* 11 (1898), p. 52; C. D. Buck, « The Delphian Stadium Inscription », *CPh* 7 (1912), p. 81; J. Bousquet, « Le cippe des Labyades », *BCH* 90 (1966), p. 87 et fig. 4; M. West, *ZPE* 2 (1968), p. 176; G. Roux, « Le sens du mot ἐνατός dans le règlement des Labyades à Delphes », *RA* (1975), p. 25-30;

Sur les croyances religieuses et la perception de la mort : M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, I, p. 715; E. Rohde, *Psyché*, p. 185, n. 4, p. 191, n. 1 et p. 206, n. 2; Chr. Sourvinou-Inwood, « A

correction majeure ne fut apportée par rapport aux dernières éditions. Pour les circonstances détaillées de la découverte, cf. Th. Homolle, « Inscriptions de Delphes. Règlement de la phratrie des Λαβυάδαι », *BCH* 19 (1895), p. 5.

⁸¹ Seule la face C est ici prise en considération. Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, incluait également les deux premières lignes de la face D, qui réfèrent à une amende, mais dont la restitution est hasardeuse. Sur l'ordre des faces, cf. Th. Homolle, *loc. cit.*, p. 6, note 2 et p. 28-29. Les éditeurs subséquents ont confirmé cet ordre.

⁸² Pour les dimensions des autres faces, cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 26.

⁸³ Sur la description des lettres, cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 26.

⁸⁴ Pour le détail des particularités dialectales, orthographiques et syntaxiques, cf. *l'editio princeps*, p. 6 et p. 13-28.

⁸⁵ Cf. Th. Homolle, *loc. cit.*, p. 5-6. Sur la datation, cf. aussi la discussion chez G. Rougemont, *CID*, I, p. 42.

⁸⁶ Voir à ce sujet le commentaire qui suit la traduction.

Trauma in flux : Death in the 8th Century and After », dans *Greek Renaissance*, p. 47; R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, p. 77-78;

Mise en parallèle avec d'autres règlements funéraires : C. Sondhaus, *De Solonis legibus*, p. 36-44; O. Reverdin, *Cité platonicienne*, p. 113; M. Alexiou, *Ritual Lament*, p. 16; B. J. Garland, *Gynaikonomoi*, p. 81-82; C. Ampolo, « Il lusso funerario e la città arcaica », *AION* 6 (1984), p. 94; R. Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 8-9; M. Toher, « Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals », *BICS* supp. 58, 1991 p. 165-166; Fl. Frisone, « Tra linguaggio rituale e vita materiale : le leggi sul rituale funerario nel mondo greco », dans *Ἱστορίη*, p. 183-210; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 64-67; R. Garland, *Greek Way of Death*², p. 21 ss et 41-42.

C (19-52)

- vac. *Hód' ó tethmós pèr tō-*
 20. *v èntofhíwv· mh pléon pév-*
te kai triákonta draxh[ā-]
v ènthémen mh te priámevo-
 24. *[v] mh te foíkō· tån dè pachēi-*
an chlaīnan phatån eīmen.
[A]í dé ti tóutwv parbállō-
 28. *[i]to, ápoiteisátō penthēko-*
nta draxhás aī ka mh èxom-
óshi èpí tōi sāmati mh pl-
 32. *éon ènthémen. Strōma dè hē-*
v hupovalétō kai poikeph-
álaiōn hèn potthétō. Tòn d-
 36. *è nekron kekalyummenon ph-*
erétō sigāi kēn taīs str-
ofaīs mh katitθέντων mh-
 40. *[δ]ameī, mhδ' ótotuzóntwv è-*
[χ]thós tās foíkias prīg k' è-
pi tò sāma híkwnti· tnhēi
ΔΕΝΑΤΟΣ ἔστω hén te ka ha
ΘΙΓΑΝΑ ποτθεθῆ· tōv dè p-
 44. *[ρ]όστα τεθνακότων èn toīs*
samátessu mh thrhneīn mh-
δ' ótotúzen, áll' ápímen fo-
 48. *íkade <F>ékaston èxthw (h)omē-*
stíwv kai patradelphēwv
kai pentherōv kēsgónwv [κ-]
ai gambrōv. Mhδè tāi hys[τ-]
 52. *eraía(i) mhδ' èn taīs dekáta[α-]*
is mhδ' èn toīs èniauto[ίς]
[μ]ήτ' oimózen mhτ' ótotú[ζε-]
[v]· ai dé ti tóutwv parb-
állōito tōv gegram-
ménwv vac.

Notes critiques

L. 20 : Le premier éditeur suggérait *èntofhikōv*. E. Dragoumis, dans le même volume du *BCH*, proposait déjà la correction *èntofhíwv*, qui fut adoptée par la suite et qu'on lit effectivement sur la pierre. Il s'agit de ce qui était déposé avec le défunt *èn táphō*; pour l'étymologie, cf. E. Dragoumis, p. 297, n. 2. Il demeure des différences d'accentuation dans les transcriptions : *èntofhíwv* (E. Dragoumis, W. Dittenberger, Ch. Michel,

P. Perdrizet), ἐντοφίῳν (J. Baunack, R. Dareste *et al.*), ἐντοφίῳν (F. Solmsen, L. Ziehen, C. D. Buck, Ed. Schwyzer, G. Rougemont, M. Guarducci, R. Koerner, Fl. Frisone). **L. 35** : Différences d'accentuation dans les transcriptions : Th. Homolle, Ch. Michel, R. Dareste *et al.* et G. Roux proposèrent plutôt ἔ[χ]θοϛ. **L. 38-39** : La lecture est assurée, à l'exception du premier thêta, l. 39 (mais il serait difficile d'y voir une autre lettre). Les éditeurs proposèrent toutefois diverses lectures : cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 54-56 pour les diverses hypothèses émises. G. Rougemont et les éditeurs suivants adoptèrent tous la lecture proposée ici, à l'exception de Fl. Frisone qui a proposé δ' ENATOS à la ligne 38. Sur le sens du passage, cf. le commentaire. **L. 40** : L'écriture *stoichedon* n'est pas respectée : on compte 21 lettres plutôt que 20. **L. 42** : Variante dans l'accentuation : Th. Homolle et Ch. Michel proposaient ἀπίμεν. **L. 43** : Le digamma a été omis (cf. Th. Homolle, p. 16), mais seuls J. Baunack, M. Guarducci et Fl. Frisone l'ont inclus dans leurs transcriptions. Quant à (h)ομεσίῳν, le mot ne débute pas par le signe d'aspiration comme il le devrait, mais par un E, erreur relevée pour la première fois par P. Perdrizet, p. 420. **L. 45** : On trouve κήγγόνων chez Th. Homolle et R. Dareste *et al.* E. Dragoumis proposait, sans certitude, κήγγόνων; il fut suivi en ce sens par J. Baunack, W. Dittenberger, Ch. Michel, F. Solmsen (qui l'a corrigé pour κήσγόνων dès la 3^e éd. des *IGID*), L. Ziehen et C. D. Buck, qui l'a changé pour κήσγόνων dans un article paru en 1912, après avoir vu la pierre. P. Perdrizet hésitait entre κήγγόνων et κήσγόνων. Tous les autres éditeurs ont correctement lu κήσγόνων. Le sigma est assez clair sur la pierre. **L. 49** : [μ]ητ'... μητ..., sans accents, chez Th. Homolle, de même que chez Fr. Sokolowski. Le premier accent a été omis chez Fl. Frisone.

Traduction

Voici le règlement au sujet des biens déposés dans la tombe. On n'y mettra pas plus de trente-cinq drachmes, tant en achats qu'en objets pris à la maison⁸⁷. La couverture épaisse sera de couleur gris-brun foncé⁸⁸. Et si l'on transgresse l'une de ces prescriptions, l'on paiera cinquante drachmes, à moins que l'on ne jure sur la tombe ne pas y avoir mis davantage (que trente-cinq drachmes). On placera sous le mort un seul matelas et on ajoutera un seul oreiller. On portera le mort couvert, en silence, et on ne le déposera nulle part aux tournants (du chemin)⁸⁹, pas plus qu'on ne se lamentera hors de la maison avant d'être arrivé au tombeau; là qu'il soit ΔENATOS (ou que ΔENATOS soit), jusqu'à ce que

⁸⁷ D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 201, écrivirent erronément que la limite était fixée à 300 drachmes.

⁸⁸ La couleur de la couverture est désignée par φαωτός, forme dialectale de φαιωτός selon la plupart des éditeurs (sur l'omission du iota, cf. C. D. Buck, *Intro Greek Dialects*¹, § 31, p. 29). Cet hapax a généralement été interprété comme un synonyme de φαίός (cf. la loi sur le deuil de Gambreion, n°E 10, l. 5 et 8) et c'est à ce terme, qui signifie *gris* ou *brun*, que renvoient H. G. Liddell et R. Scott dans leur dictionnaire. Diverses traductions furent proposées : « couleur sombre » chez Th. Homolle et R. Dareste *et al.*, « leucophaeo » chez W. Dittenberger, « brune » chez G. Rougemont, « couleur grisâtre » chez G. Roux, « lichtgrau » chez R. Koerner. Par ailleurs, J. Baunack, p. 728, L. Ziehen, p. 219, M. Guarducci, p. 31, n. 1 et Fl. Frisone, p. 112 ont suggéré un rapprochement avec le mot φαός, qui évoque la luminosité, la clarté. Mais si M. Guarducci a effectivement opté pour le terme « bianca » dans sa traduction, Fl. Frisone l'a plutôt rendu par « colore grigio », les deux autres éditeurs n'ayant pas proposé de traduction définitive. Sur la couleur φαωτός et l'interprétation de cette clause, voir § II.C.1.b, qui porte sur le contrôle chromatique.

⁸⁹ Th. Homolle, dans l'*editio princeps*, p. 32, avait traduit ce passage par « en aucun cas on ne fera la déposition au milieu de chants alternés », référant à un échange de thrènes entre des chanteurs professionnels et des proches du défunt. Cette interprétation fut critiquée dès l'année suivante par Br. Keil, « Zur delphischen Labyadeninschrift », *Hermes* 31 (1896), p. 516-517. Les autres éditeurs préférèrent tous une interprétation similaire à celle rendue ici.

la ΘΙΓΑΝΑ soit posée(?)⁹⁰. Sur les tombeaux de ceux qui sont décédés auparavant, on ne fera ni thrène, ni lamentation, mais on rentrera chacun chez soi, à l'exception des personnes demeurant dans le foyer du défunt, des oncles paternels⁹¹, des beaux-parents⁹², des descendants et des beaux-enfants⁹³. Ni le lendemain, ni le dixième jour, ni les jours anniversaires, on ne sanglotera ni ne se lamentera. Si on enfreint l'une de ces dispositions inscrites...

Commentaire

Le règlement funéraire delphique, inscrit sur la pierre au IV^e siècle a.C., fut instauré par une importante phratrie de la cité à l'époque, celle des Labyades⁹⁴. Cette loi est la seule,

⁹⁰ Cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 54-56 qui reprend toutes les interprétations proposées avant lui. Ce passage reste obscur. Il s'agirait du droit de faire quelque chose une fois arrivé à la tombe, selon la logique du texte et la présence de l'adverbe *τηνεῖ*, là (i.e. rendu au tombeau). La chose permise serait de se lamenter selon la plupart des commentateurs. Ainsi, G. Roux, dans un article sur la définition de ce vocable paru en 1975 dans la *Revue archéologique*, a décomposé ΔΕΝΑΤΟΣ en δέ, ἐν, ἄτος, donnant le sens de « gémissement, lamentation, déploration » au substantif : cf. sa discussion étymologique, p. 29. Mais il pourrait aussi s'agir de libation ou de sacrifice, si le tau s'avérait être un gamma (ce qui n'est pas impossible puisque la haste n'est pas centrée, mais décalée vers la gauche, et que l'écriture est irrégulière); cf. à ce sujet R. Dareste *et al.*, *Inscriptions juridiques*, p. 189, n. 1, qui privilégièrent toutefois la traduction « on le pleurera » et Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 119, qui s'est abstenue de traduire. Quant au terme ΘΙΓΑΝΑ, la grande majorité des chercheurs qui en ont proposé une définition l'ont assimilé au tombeau ou à quelque chose y étant directement associée (« une image apportée sur la tombe, un vase, un ornement, la stèle peut-être », chez P. Fournier, *loc. cit.*, p. 272, qui fut toutefois critiqué par W. Dittenberger, *Syll.*², tome II, *addenda*, p. 819; « le *tumulus* », chez Th. Reinach, *loc. cit.*, p. 522; « le tertre », chez R. Dareste *et al.*, *op. cit.*, p. 189; « coffin-lid, tomb covering ? », chez R. Garland, *loc. cit.*, p. 9, à la suite de L. H. Jeffery, *LSAG*). À l'instar des plus récents éditeurs, nous ne risquons aucune traduction définitive.

⁹¹ Ce terme incluait probablement aussi les tantes du côté paternel, cf. Th. Homolle, *op. cit.*, p. 52. Pour deux parallèles, cf. *idem*, p. 52, n. 2.

⁹² Le terme a été traduit par « beaux-pères » chez R. Dareste *et al.* et chez G. Roux, de même que chez R. Koerner. Pour le choix du terme, cf. Th. Homolle, *op. cit.*, p. 52, à la suite de l'explication sur *πατραδελφείοι* : « Pour tous les autres mots [de l'énumération] j'ai supposé aussi qu'ils s'appliquaient aux parents des deux sexes, puisque nulle part dans le texte il n'est fait à aucun des deux une situation exclusive. » À la note 3, il établit le parallèle avec un règlement sur le meurtre, qui autorisait les parents de la femme comme ceux de l'homme à poursuivre le meurtrier (Philippi, *Areopag*, p. 78-79). Cet exemple est d'autant plus intéressant que R. Dareste *et al.*, *op. cit.*, p. 197, de même que Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 119, soulignèrent dans leur commentaire sur le présent règlement que les parents admis dans la maison où était survenu le décès étaient ceux-là mêmes qui possédaient le droit et le devoir de poursuite en cas de meurtre; voir à ce sujet Démosthène, XLIII (*Contre Macartatos*), 57, où est cité un extrait de la loi de Dracon. Il n'inclurent toutefois pas les belles-mères dans leurs traductions (ce qui est incertain dans le cas de Fl. Frisone puisque *beaux-pères* et *beaux-parents* se traduisent par le même terme italien, mais elle ne fait aucune mention de l'inclusion des femmes). À titre comparatif, dans les lois d'Iulis (E 6.A, l. 23 ss.) et d'Athènes (L 4), les personnes autorisées à entrer dans la maison mortuaire étaient toutes de sexe féminin.

⁹³ On trouve plutôt le terme « gendres » dans les *Inscriptions juridiques*, le *CID*, chez G. Roux et R. Koerner. Cf. la note précédente.

⁹⁴ Sur la phratrie des Labyades et son importance, voir entre autres les synthèses de L. Ziehen, *RE*, XII (1), col. 307-311 s.v. *Labyadai*, G. Rougemont, *CID*, I, p. 44-45 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 106.

parmi celles qui ont été préservées, qui fut promulguée à l'initiative d'une phratrie, ce qui n'a pas manqué d'étonner quelques chercheurs, étant donné le rôle prépondérant que jouait ce groupe à l'occasion des naissances, des mariages et des décès⁹⁵. Outre par le hasard de la transmission, qu'il est évidemment impossible d'évaluer, la singularité de cet exemple pourrait s'expliquer par le fait que les phratries n'utilisaient généralement pas la transmission écrite pour perpétuer leurs coutumes⁹⁶. De plus, ainsi que le souligne M. Toher, on aurait pu s'attendre à ce qu'une telle loi soit émise *contre* la phratrie, afin de diminuer son pouvoir, et non *par* elle⁹⁷. Étant donné qu'une large majorité des lois funéraires émana d'autorités civiques et que les clauses du règlement delphique y trouvent des parallèles, certains commentateurs ont cru qu'une loi de la cité avait été reprise par les Labyades, qui auraient voulu la rappeler à leurs membres⁹⁸. Cependant, non seulement n'a-t-on aucune preuve de l'existence d'une législation civique antérieure, mais de plus, la phratrie occupait, dans le centre religieux qu'était Delphes plus qu'ailleurs, une place très importante, ce qui permet de croire que cette norme fut bel et bien rédigée par les Labyades⁹⁹. De surcroît, il existe une unité entre les textes inscrits sur les quatre faces du cippe dans laquelle le règlement funéraire trouve sa place¹⁰⁰. Il sera donc admis ici que la phratrie fut l'instigatrice de cet acte législatif.

Si cette inscription fut datée par les éditeurs de la première moitié du IV^e siècle a.C., son contenu pose quelques problèmes de datation. En effet, le règlement funéraire serait, en tout ou en partie, la copie d'un texte législatif plus ancien ou la mise par écrit d'une

⁹⁵ Cf. encore récemment R. Garland, *loc. cit.*, p. 9, et J. Engels, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁶ Cf. Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, II, p. 305 : « Les inscriptions ont très rarement conservé des règlements, comme celui des Labyades (...) qui intéressaient des phratries ou autres groupes sociaux. Là encore, l'usage dispensait souvent de la notation écrite. »

⁹⁷ M. Toher, « The Tenth Table and the Conflict of the Orders », in *Social Struggles in Archaic Rome*, p. 317.

⁹⁸ C'est l'hypothèse soutenue par G. Rougemont, *CID*, I, p. 57. À la note 177, il soulignait l'opinion contraire de J. Pouilloux et reconnaissait tout de même qu'il était « théoriquement possible » que la loi ait été émise par la phratrie seule. J. G. Hawke, dans son compte rendu de *Leggi e regolamenti*, p. 4, reprochait à Fl. Frisone, aux pages 113 à 115, de ne pas avoir exploré cette possibilité.

⁹⁹ Sur le rôle particulier joué par la phratrie à Delphes, cf. R. Garland, *loc. cit.*, p. 9. Voir aussi J. Engels, *op. cit.*, p. 65, qui alla jusqu'à affirmer que Delphes n'avait pas d'important « Poliszentrum » aux V^e et IV^e siècles.

¹⁰⁰ Sur cette unité, cf. G. Roux, « Le sens du mot ἐνατός dans le règlement des Labyades à Delphes », *RA* (1975), p. 25, selon qui ces textes visaient à « réglementer les réunions de la phratrie ». Voir aussi R. Garland, *loc. cit.*, p. 8, qui affirmait que le cippe des Labyades contenait « ...the legal and religious obligations of the members of that phratry from birth to death ». Cf. enfin Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 122-123.

tradition orale connue de tous : c'est ce qu'affirmait déjà avec une grande certitude Th. Homolle dans l'*editio princeps*, qui fut suivie en ce sens par la majorité des commentateurs subséquents¹⁰¹. Un des arguments utilisés pour appuyer une datation originale plus haute est l'intitulé (ὄδε ὁ τεθμός, l. 19), dans lequel le premier éditeur voyait la marque du « caractère religieux et traditionnel » de la loi¹⁰². En réponse à cette affirmation, G. Rougemont, sans toutefois écarter l'hypothèse de la réécriture d'un texte plus ancien, releva l'utilisation du terme τεθμός dans des intitulés de lois non sacrées et rappela que, bien qu'il n'ait généralement été utilisé qu'en poésie au-delà de l'époque archaïque, quelques textes classiques de la cité de Delphes faisaient exception à cette règle¹⁰³. Quoi qu'il en soit, d'autres indices laissent aussi croire à la retranscription d'un texte antérieur. Ainsi l'inscription comporte des signes qui n'étaient plus utilisés après l'époque archaïque, en l'occurrence le digamma (l. 23, 36, 42) et le signe d'aspiration (l. 19, 29, 30, 31, 37, 38, à deux reprises, 43, où il fut mal gravé, et 46)¹⁰⁴. De plus, deux autres inscriptions de la phratrie des Labyades, antérieures à celle étudiée, sont actuellement connues. G. Rougemont a établi un parallèle entre l'une de celles-ci, datée de la deuxième moitié du VI^e siècle, et un extrait du cippe, ce qui rend plus vraisemblable qu'une autre section inscrite sur la même pierre soit également la réécriture d'un règlement antérieur¹⁰⁵. Enfin, le contenu même du règlement s'apparente aux clauses de la loi de

¹⁰¹ *Editio princeps*, p. 52 : « À Delphes, comme à Céos, la mesure n'est pas nouvelle : le règlement existait, sans doute depuis longtemps, à l'état de précepte religieux et de coutume; il fut seulement alors rédigé, gravé sur pierre et exposé en public. » Le seul doute, à notre connaissance, à l'égard de cette idée de reprise, fut émis par Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 110, qui, même si elle adhéra finalement à la thèse de la retranscription, trouvait étrange qu'une somme d'argent fût mentionnée (l. 2-4) dans un texte archaïque. Or, cela est attesté dans une loi attribuée à Charondas de Catane (cf. *Nomima*, I, p. 8). En outre, il est possible que le texte n'ait pas été repris intégralement, d'autant plus s'il s'agissait d'une tradition orale mise par écrit : l'amende a pu être ajoutée au moment de l'inscription.

¹⁰² Th. Homolle, « Inscriptions de Delphes. Règlement de la phratrie des Λαβιάδαι », *BCH* 19 (1895), p. 53. R. Dareste *et. al.*, *op. cit.*, p. 196, écrivaient pour leur part : « La loi des Labyades remonte sans doute à la même époque que celle de Solon, comme l'indique l'intitulé archaïque (τεθμός). »

¹⁰³ Ce mot se trouvait notamment dans les lois de Solon et de Dracon. Cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 52, pour des exemples d'emploi dans des textes civiques delphiques plus tardifs.

¹⁰⁴ Sur le lien entre ces signes archaïques et la retranscription d'un texte plus ancien, cf. entre autres Th. Homolle, *op. cit.*, p. 6 et 13-27 et M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, IV, p. 27.

¹⁰⁵ Il s'agit des lignes 2 à 25 de la face D. Cf. G. Rougemont, « L'inscription archaïque des Labyades », *BCH* 98 (1974), p. 154, où il ajoutait : « Enfin, il est tentant d'y joindre le règlement somptuaire relatif aux funérailles gravé sur la face C du cippe à partir de la ligne 19. Mais cela est indémontrable. » Sur l'autre inscription des Labyades connue, cf. G. Roux, « L'inscription rupestre des Labyades », *RA* (1969), p. 47-56, et sur les difficultés posées par celle-ci, cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.* 1970, 312.

Solon d'Athènes et de celle d'Iulis, qui serait aussi la transcription d'un texte archaïque¹⁰⁶. Selon certains commentateurs, ce texte normatif se diviserait en deux parties : il comporterait une loi somptuaire (l. 19-29), qui seule aurait été la reprise d'une loi ancestrale, puis un règlement sur les funérailles en tant que telles (l. 30-52)¹⁰⁷. Il semble toutefois plus vraisemblable, comme l'ont soutenu d'autres chercheurs, que cette inscription n'ait comporté qu'une seule et même loi¹⁰⁸.

E 8 : Décret relatif aux honneurs funèbres pour les morts pour la patrie à Thasos (IV^e siècle a.C.)

Ce texte fut découvert à l'été 1952, sur une stèle de marbre blanc remployée comme couvercle sur une conduite d'eau de l'agora toujours *in situ* (n° d'inventaire 1032). La stèle, légèrement pyramidante, est brisée en haut et en bas, mais préservée sur toute sa largeur et sa profondeur (hauteur max. 1,30 m; largeur 0,47-0,484 m; profondeur 0,41 m)¹⁰⁹. On y distingue 23 lignes inscrites, de longueur irrégulière (interligne 0,008-0,009 m; hauteur des lettres 0,01 m). L'écriture est soignée. Le texte fut écrit en alphabet ionien commun, dans un dialecte influencé par l'attique, mais aussi teinté d'ionismes¹¹⁰. Cette inscription aurait été gravée vers le milieu du IV^e siècle a.C., voire un peu avant¹¹¹.

¹⁰⁶ Par exemple, on trouve l'obligation de porter le mort couvert, en silence dans les lois de Delphes (l. 31-33) et d'Iulis (E 6.A, l. 10-12). De même, une clause sur les personnes admises dans la maison funéraire se lit dans les règlements de Delphes (l. 44-46) et d'Athènes (L 4.1). M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 166, après avoir repris le texte de la loi des Labyades, fit de ces similitudes son principal argument : « The similarities with the laws of Solon and Iulis are obvious, and for that reason alone, although the inscription itself dates from 400 B.C., this section is thought to be a law of a much earlier date and approximately contemporary with the other two laws. »

¹⁰⁷ Cette hypothèse fut d'abord avancée par G. Roux, « Le sens du mot ἐνατός dans le règlement des Labyades à Delphes », *RA* (1975), p. 27.

¹⁰⁸ G. Rougemont, *CID*, I, p. 52, réfutait ainsi l'hypothèse de la division : « Je croirais plutôt qu'ayant réprimé le luxe et l'ostentation des ἐντάφια, le "législateur" passe tout naturellement à la répression de l'ostentation dans les manifestations de deuil, sans trop se soucier de la parfaite adéquation du titre qu'il avait choisi. » Par ailleurs, Fr. Ruzé et H. van Effenterre soulignaient dans l'introduction du deuxième tome de *Nomima*, p. v : « ...les inscriptions archaïques ne distinguent pas toujours lois, décrets ou règlements [...] souvent les textes anciens passent, sans motif apparent, d'un sujet à un autre [...] ».

¹⁰⁹ La partie inférieure de cette inscription fut découverte lors des fouilles archéologiques de l'été 2006, ce dont M. Julien Fournier, membre de l'École française, m'informa lors d'un séjour à Athènes, à l'automne 2006. Il eut par ailleurs l'amabilité de me montrer les photos de la pierre, de même que les premières restitutions du texte, malheureusement sans lien avec le sujet de ce mémoire.

¹¹⁰ Pour la discussion phonétique et morphologique, cf. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 372.

¹¹¹ J. Pouilloux, dans *l'editio princeps*, p. 372, datait de la fin de la première moitié du IV^e siècle, selon des critères paléographiques et dialectaux. Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, p. 122, proposait pour sa part une datation plus haute, de la fin du V^e ou du début du IV^e siècle a.C., sans explication particulière, tandis que Fl. Frisone indiqua que le texte aurait été gravé aux environs du milieu du IV^e siècle.

Éd. J. Pouilloux, *Recherches*, n° 141, pl. XXXIX, 6 (Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, n° 64); J. Pouilloux, *Nouveau choix*, n° 19 (Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 127-138).

Cf.

Sur l'aspect militaire : W. K. Pritchett, *The Greek State at War*, IV, p. 105-106;

Mise en parallèle avec d'autres lois funéraires : J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 67-68.

- [- - -] μηδέν ὁ ἀγορηνόμος περιοράτω τῇ
 [ή]μέρηι ἢ ἂν ἐχφέρωνται πρὶν τὴν ἐχφορὰν γενέσθαι ·
 πενθικὸν δὲ μηδέν ποιείτω μηδεὶς ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδ[ρ]άσι ·
 4. πλεον ἢ ἐν πέντε ἡμέραις · κηδεύειν δὲ μὴ ἐξέστω · εἰ δὲ μὴ,
 ἐνθυμιστὸν αὐτῷ ἔστω καὶ οἱ γυναικονόμοι καὶ οἱ ἄρχοντες
 καὶ οἱ πολέμαρχοι μὴ περιορώντων καὶ θωϊῶντες καρτεροὶ ἔστων
 ἕκαστοι ταῖς θωαῖς ταῖς ἐκ τῶν νόμων · ἀναγράφειν δὲ
 8. αὐτῶν τὰ ὀνόματα πατρόθεν εἰς τοὺς Ἀγαθοὺς τοὺς
 πολεμάρχους καὶ τὸν γραμματέα τῆς βουλῆς καὶ καλεῖσθαι
 αὐτῶν τοὺς πατέρας καὶ τοὺς παῖδας ὅταν ἡ πόλις ἐντέμνη
 τοῖς Ἀγαθοῖς : *vac.*

(l. 11-22 : le texte se poursuit avec les indemnités et les privilèges concédés aux parents et aux enfants des défunts).

Notes critiques

L. 2 : Accent grave sur ἂν chez Fl. Frisone. **L. 3** : ἀνδ[ρ]άσιν, avec nu final, chez Fr. Sokolowski et Fl. Frisone. **L. 4** : Erreur d'accent (ἢ) et omission d'un mot (ἐν) chez Fl. Frisone. **L. 8 et 11** : Fl. Frisone opta pour la minuscule au début du nom ἀγαθοί, contrairement à J. Pouilloux et Fr. Sokolowski, suivis ici. **L. 11** : Omission de l'accent sur ἀγαθοῖς chez Fl. Frisone.

Traduction

... l'agoranome ne permettra aucun¹¹²...la journée où l'on procédera au transport du corps, avant que le convoi n'ait lieu. Personne ne fera quelque deuil que ce soit pendant plus de cinq jours pour les morts pour la patrie¹¹³. Il ne sera pas permis de procéder à des cérémonies funèbres (privées)¹¹⁴. Si cela n'est pas respecté, le contrevenant en aura la

¹¹² J. Pouilloux traduisait par « Que l'agoranome ne laisse faire en aucune matière... » dans *l'editio princeps*, et par « Que l'agoranome ne néglige rien... » dans *Nouveau choix*. H. G. Liddell et R. Scott ont traduit περιοράω par *overlook*, d'où *permettre*, *tolérer*, traduction adoptée par Fl. Frisone. La lacune initiale empêche de trancher avec certitude, mais ces restitutions demeurent à peu de choses près équivalentes.

¹¹³ L'expression ἀγαθοῖς ἀνδ[ρ]άσι fut traduite par « Braves » dans *l'editio princeps*, « héros morts à la guerre » chez J. Pouilloux, *Nouveau choix*, « Valorosi » chez Fl. Frisone. Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, p. 123, notait que « Ἀγαθοὶ ἄνδρες ou Ἀγαθοί [était] une appellation donnée aux morts au champ d'honneur », cf. *idem*, n. 1 et J. Pouilloux, *Recherches*, p. 372 pour des parallèles.

¹¹⁴ Fr. Sokolowski semblait entendre κηδεύειν au sens restreint d'enterrer (p. 122) : « L'État ne laisse pas aux familles le soin de l'enterrement », ce qui fut critiqué par Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 131. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 375 référerait plutôt à l'ensemble de la cérémonie et établissait un parallèle avec le terme κῆδος dans la loi d'Iulis (E 6.A, l. 18). Voir en dernier lieu la discussion chez Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 131.

préoccupation¹¹⁵ et les gynéconomes, les archontes et les polémarques ne permettront pas (d'agir ainsi)¹¹⁶; chacun d'eux aura le pouvoir d'infliger les amendes prescrites par les lois. Les polémarques et le secrétaire du Conseil feront inscrire les noms (des morts) avec leur patronyme dans la liste des héros de la patrie et leurs parents et leurs enfants¹¹⁷ seront invités toutes les fois que la *polis* sacrifiera en l'honneur des Héros de la patrie.

Commentaire

L'inscription de Thasos constitue assurément un texte civique, puisqu'elle concerne les honneurs à rendre aux hommes morts au combat pour leur patrie; elle comporte d'ailleurs la mention de plusieurs magistrats de la cité¹¹⁸. Sur la première ligne conservée, on trouve l'agoranome qui était chargé, la journée de l'*ekphora*, d'une surveillance particulière dont on ignore l'objet en raison de la lacune initiale. En tant que responsable de la police de voirie, il n'est pas surprenant de le voir apparaître dans un tel contexte¹¹⁹. Plus loin, on lit que les titulaires de trois magistratures, soit les gynéconomes, les archontes et les polémarques, étaient mandatés pour veiller au respect de la loi et que, de surcroît, chacun d'eux (ἕκαστοι, l. 7) avait le pouvoir d'émettre une amende en cas de délit (l. 5-6). La présence simultanée de ces magistrats révèle l'importance qui était accordée au respect de cette loi. Les gynéconomes, ces surveillants des mœurs féminines, se trouvent aussi dans d'autres lois funéraires¹²⁰. Quant aux polémarques, ils étaient chargés, tout comme à Athènes, de veiller aux funérailles des soldats morts au combat, tandis que les archontes furent mandatés de veiller au respect de la loi en leur qualité de magistrats suprêmes de la

¹¹⁵ Sur ἐνθουμιστόν, terme qui traduisait un niveau très élevé de culpabilité éthique ou religieuse, cf. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 372-373. Un texte de Cos (milieu du III^e siècle a.C.) permet d'en saisir les implications, tel que le soulignait Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 131 : « ἐνθύμιον αὐτοῖς ὡς ἀσεβήσασιν ἐς τοὺς θεοὺς ἔστω » (*LSCG*, n° 154, l. 14).

¹¹⁶ Il s'agit encore ici du verbe περιπαῶ, traduit par *laisser faire*, puis par *négliger* chez J. Pouilloux, dans *l'editio princeps* et dans *Nouveau choix* respectivement.

¹¹⁷ J. Pouilloux, *Nouveau choix*, p. 107 suggérait que les termes πατέρας et παῖδας renvoyaient probablement aux parents de sexe féminin également, possibilité qu'il avait déjà évoquée dans *l'editio princeps*, p. 377, n. 1.

¹¹⁸ Ainsi que l'écrivit Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 128 : « Pur mancato di titolatura e prescritto, il testo fa pensare a un pubblico decreto : in questo senso orienta, a moi avviso, la menzione delle più alte cariche magistratuiali cittadine e il riferimento alla *boule*. »

¹¹⁹ Cf. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 375 et n. 1, qui écrivait notamment que « ce magistrat devait veiller aux circonstances matérielles de l'ἐκφορά, le transport du mort. » Voir également Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 129-130.

¹²⁰ Voir les lois de Solon d'Athènes (n° L 4.3) et de Gambreion (n° E 10). Sur la présence, normale, des gynéconomes dans cette loi, cf. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 376 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 132.

citée¹²¹. Il importe de souligner également que cette loi prévoyait une forme de sanction morale pour tout individu qui y contreviendrait : il était en effet stipulé que celui-ci « en aurait la préoccupation »¹²².

E 9 : Interdit d'enterrement d'Héraclée du Pont (IV^e siècle a.C.)

Cette inscription est gravée sur une pierre en forme de demi-cylindre utilisée comme borne pour délimiter un endroit sacré qui devait être préservé de toute dépouille, hormis celle d'un héros. Le texte est daté du IV^e siècle a.C.

Éd. G. Hirschfeld, *Sitzber. A. Berlin* 1888, p. 885, n° 51 (*non vidi*) (Fr. Sokolowski, *LSAM*, n° 83).

Cf.

Sur le caractère sacré : L. Ziehen, *LGS*, II, p. 204; Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, p. 90, n° 30.

Ἵππος τῷ
ἱερῷ. Τότο
ἐνδὸς μὴ
4. θάπτειν.

Traduction

Borne du *hieron* : défense d'y ensevelir (les morts).

Commentaire

Ce texte inscrit ne se trouve dans aucune des études où l'on traite des lois funéraires. Pourtant, malgré l'absence de terme législatif explicite, tel que νόμος, il s'agit bel et bien d'un « règlement relatif à l'enterrement », ainsi que Fr. Sokolowski l'avait pressenti¹²³. Il convient en effet de le considérer comme tel dans la mesure où est incluse l'inscription de Cumès, elle aussi relative à un interdit d'enterrement, et celle de Nisyros¹²⁴. En plus de ces

¹²¹ Sur l'importance des archontes, cf. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 376; *ibid.*, *Nouveau choix*, p. 108 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 132. Sur le rôle particulier joué par le polémarque athénien dans les circonstances, voir Aristote, *Const. Ath.*, 58, 1; pour le parallèle entre les polémarques athéniens et thasiens, cf. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 376 et n. 3, et *Nouveau choix*, p. 108.

¹²² L. 5 : ἐνθυμιστόν αὐτῷ ἔστω, cf. *supra*, n. 115.

¹²³ *LSAM*, p. 185. D'ailleurs, la formulation μὴ + infinitif qu'on trouve dans ce texte (μὴ θάπτειν, l. 3-4) revient régulièrement dans les lois.

¹²⁴ Fl. Frisone a inclus ces deux documents dans son étude, *op. cit.*, sans toutefois traiter d'Héraclée du Pont. Le parallèle entre les règlements d'Héraclée du Pont et de Nisyros fut établi par Fr. Sokolowski, *op. cit.*, p. 186, suivi par Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, p. 90.

deux parallèles épigraphiques, on trouve dans la littérature antique des occurrences de règlements similaires, promulgués à Délos de même qu'à Épidaure (L 9 et L 10). Ce règlement du IV^e siècle fut probablement promulgué à l'initiative d'un hiéronome, puisqu'il interdit l'enterrement dans l'enceinte d'un sanctuaire.

E 10 : Loi sur le deuil de Gambreion (III^e siècle a.C.)

Ce texte de loi fut gravé sur une stèle de marbre blanc découverte en février 1838 par Ch. Fellows, à proximité de l'antique Pergame¹²⁵. La stèle fut transportée au musée de Berlin, mais son numéro d'inventaire, de même que les mesures de la pierre, des lettres et des interlignes ne sont présentés dans aucune édition¹²⁶. Selon les dessins de G. Scharf, le dessinateur de Ch. Fellows, l'écriture est très régulière. Le texte, rédigé dans l'alphabet et le dialecte ioniens, est hypothétiquement daté du III^e siècle a.C. : aucun éditeur n'a apporté d'arguments pour confirmer ou infirmer cette datation.

Éd. Ch. Fellows, *Journal*, p. 30-31 [texte et traduction; notes de J. Yates, *ibid.*, p. 314-316] (A. Böeckh, *CIG*, n° 3562; W. Dittenberger, *Syll.*¹, n° 470) A. Conze, *Beschreibung der antiken Sculpturen*, n° 1176 (R. Dareste, B. Haussoullier et Th. Reinach, *Inscriptions juridiques*, I, n° 3; W. Dittenberger, *Syll.*², n° 879; Ch. Michel, *Recueil*, n° 520; F. Hiller von Gaertringen, *Syll.*³, n° 1219; Fr. Sokolowski, *LSAM*, n° 16; Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 139-154).

Cf.

Mise en parallèle avec d'autres règlements funéraires : O. Reverdin, *Cité platonicienne*, p. 114; M. Alexiou, *Ritual Lament*, p. 9 et 209, n. 54; B. J. Garland, *Gynaikonomoi*, p. 91-96; R. Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 10; Fl. Frisone, « Tra linguaggio rituale e vita materiale : le leggi sul rituale funerario nel mondo greco », dans *Ἰστορία*, p. 193; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 70-71; R. Garland, *Greek Way of Death*², p. 40.

Sur le traitement des femmes : N. Loraux, *Les mères en deuil*, p. 23-24;

Sur la couleur du vêtement de deuil : H. Mills, « Greek Clothing Regulations : Sacred and Profane ? », *ZPE* 55 (1984), p. 260 ss.;

Sur les magistrats : K. J. Rigsby, « Two inscriptions from Mysia », *Hermes* 117 (1989), p. 246-248;

Sur la dimension religieuse : Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, n° 85;

Sur la perception par rapport à la mort : R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, p. 78.

[Ἄγ]αθῆι τύχηι. Ἱερονομοῦντος
Δημητρίου, μηνὸς Θαργηλιῶνος
δευτέραι, Ἀλέξων Δάμωνος εἰ-

¹²⁵ En particulier, la pierre se trouvait à proximité d'un village qui se nommait, au XIX^e siècle, Poïradjik; sur sa localisation, cf. Th. Reinach, « Les origines de la ville de Pergame », *Revue historique* 32 (septembre-décembre 1886), p. 76-77 et *addenda et corrigenda*, p. 472. Pour les circonstances de découverte, voir Ch. Fellows, *Journal*, p. 30.

¹²⁶ Il est possible que cette stèle ne soit plus conservée actuellement au musée de Berlin, puisque Fr. Sokolowski mentionnait dans son édition qu'elle y était « avant la guerre ». Fl. Frisone supposa pour sa part qu'elle s'y trouvait toujours.

4. πεν· νόμον εἶναι Γαμβρειώταις
τὰς πενθούσας ἔχειν φαιὰν ἐσθ[ῆ]-
τα μὴ κατερρυπωμένην· χρῆσθαι
δὲ καὶ τοὺς ἄνδρας καὶ τοὺς παῖδας
8. τοὺς πενθοῦντας ἐσθῆτι φαιᾶι,
ἐὰμ μὴ βούλωνται λευκῆι. Ἐπιτε-
λεῖν δὲ τὰ νόμιμα τοῖς ἀποιχομέ-
νοις ἔσχατον ἐν τρισὶ μῆσιν, τῶι δ[έ]
12. τετάρτῳ λύειν τὰ πένθη τοὺς ἄν-
δρας, τὰς δὲ γυναῖκας τῶι πέμπτῳ,
καὶ ἐξανίστασθαι ἐκ τῆς κηδεΐας
καὶ ἐκπορεύεσθαι τὰς γυναῖκας ἥ[δη]
16. τὰς ἐξόδους τὰς ἐν τῶι νόμῳ γε-
γραμμένας ἐπάναγκον. Τὸν δὲ γυ-
ναικονόμον τὸν ὑπὸ τοῦ δήμου αἰ-
ρούμενον τοῖς ἀγνισμοῖς τοῖς πρὸ
20. τῶν Θεσμοφορίων ἐπεύχεσθαι τοῖς ἐμ-
μένουσιν καὶ ταῖς πειθομέναις τῶι-
δὲ τῶι νόμῳ εὖ εἶναι καὶ τῶν ὑπαρχόν-
των ἀγαθῶν ὄνησιν, τοῖς δὲ μὴ πειθο-
μένοις μηδὲ ταῖς ἐμμενούσαις τὰ-
24. ναντία· καὶ μὴ ὅσιον αὐταῖς εἶναι, ὡ(ς)
ἀσεβούσαις, θύειν μηθενὶ θεῶν ἐπὶ δέ-
κα ἔτη. Τὸν δὲ μετὰ Δημήτριον
28. στεφανηφόρον ταμίαν αἰρεθέντα
ἀναγράψαι τόνδε τὸν νόμον εἰς δύο
στήλας καὶ ἀναθεῖναι τῆμ μὲν
μίαν πρὸ τῶν θυρῶν τοῦ Θεσμοφο-
32. ρίου, τὴν δὲ πρὸ τοῦ νεῶ τῆς Ἀρτέ-
μιδος τῆς Λοχίας· ἀνενεικάτω
δὲ ὁ ταμίας τὸ ἀνάλωμα τὸ γε-
νόμενον εἰς ταστήλας τῶι
36. πρώτῳ λογιστηρίῳ.

Notes critiques

L. 1 : Ch. Fellows avait proposé [ΟΙΚ]ΟΝΟΜΟΥΝΤΟΣ, terme qui fut repris par R. Dareste *et al.*, de même que par W. Dittenberger. A. Bæckh a suggéré dans sa transcription diplomatique [γυναικ]ονομοῦντος, restitution trop longue pour l'espace disponible. Le titre ἱερονομοῦντος avait pourtant été proposé dès 1891 par A. Conze, et le dessin de la pierre présenté dans son ouvrage, où sont visibles les extrémités inférieures du iota, du epsilon et du rho, invalide les autres restitutions. Depuis Ch. Michel, cette lecture fut adoptée à l'unanimité. **L. 5** : Erreur d'accent chez Fl. Frisone, où on trouve φαίαν. **L. 6** : A. Bæckh et A. Conze transcrivirent κατερρυπωμένην, R. Dareste *et al.*, κατ<τ>ερρυπωμένην et W. Dittenberger, κατ<τ>ερρυπωμένην. **L. 10** : Omission du δὲ chez Fl. Frisone. **L. 15** : ἐμπορεύεσθαι plutôt qu'ἐκπορεύεσθαι chez Fl. Frisone. À la fin de la ligne, Ch. Fellows avait écrit le êta sans proposer de restitution. A. Conze et Ch. Michel s'étaient arrêtés à γυναῖκας. A. Bæckh a pour sa part suggéré [ἐπὶ] au lieu de ἥ[δη], tandis que les autres éditeurs ont adopté la restitution présentée ici. **L. 19** : Omission du nu de ἀγνισμοῖς chez Fl. Frisone. **L. 22** : Oubli du τῶι chez Fl. Frisone. **L. 25** : La dernière lettre de la ligne était un epsilon, erreur du lapicide. **L. 27** : On ne trouve pas le δὲ chez Fl. Frisone. **L. 28** : Esprit doux sur αἰρεθέντα chez Fl. Frisone. **L. 30** : Fl. Frisone a mis l'accent aigu sur μὲν. **L. 34** : Accent aigu sur δὲ chez Fl. Frisone.

Traduction

À la bonne fortune. Alors que Démétrios était hiéronome, le deuxième jour du mois Thargéliôn, Alexôn, fils de Damôn, a déclaré que la loi suivante serait établie pour le peuple de Gambreion. Les femmes endeuillées porteront un vêtement gris¹²⁷ qui ne sera pas sali; les hommes et les enfants en deuil porteront aussi un vêtement gris ou, s'ils ne le veulent pas, blanc. On accomplira en trois mois les cérémonies d'usage pour ceux qui s'en sont allés au loin¹²⁸. Les hommes quitteront le deuil le quatrième mois, les femmes, le cinquième; elles cesseront (alors) toutes pratiques funèbres et devront aussitôt prendre part aux processions prescrites par la loi. Le gynéconome élu par le peuple, à l'occasion des purifications qui précèdent les Thesmophories¹²⁹, adressera des prières à ceux et celles qui se conformeront¹³⁰ à cette loi, pour leur bien-être et afin qu'ils puissent jouir de leurs possessions, et à ceux et celles qui ne s'y soumettront pas, pour que le contraire (leur arrive). Et il ne sera plus permis à ces dernières, comme elles auront commis une impiété, de sacrifier à aucun dieu pendant dix ans. Le trésorier élu l'année suivant celle du stéphanéphore Démétrios fera graver cette loi sur deux stèles; il fera ériger l'une devant les portes du Thesmophorion et l'autre devant le temple d'Artémis Lochia. Le trésorier apportera le compte des dépenses faites pour les stèles à la prochaine réunion des logistes.

Commentaire

La loi funéraire de Gambreion, pratiquement préservée dans son intégralité, fut proposée par un citoyen, dont le nom et le patronyme figurent au début de la loi (l. 3-4). On

¹²⁷ Cette couleur (φαίός) était un mélange de blanc et de noir, cf. Platon, *Timée*, 68 c : φαῖόν δὲ λευκοῦ τε καὶ μέλανος (κράσει γίνεται). K. Borinski, « Braun als Trauerfarbe », *Sitz. Bayer. Ak. Wiss.* 10 (1918), p. 9 et 14-15 l'associa pour sa part au brun. Les éditeurs traduisirent le terme tantôt par « grey » (Ch. Fellows), tantôt par « brun » (R. Dareste *et al.*), ou prudemment par « scure (grigio-brune) » (Fl. Frisone). À la ligne 8, cette dernière a toutefois traduit le même terme par « grigia ».

¹²⁸ Cette expression, empruntée à Br. Le Guen-Pollet, rend plus justement le grec (τοῖς ἀποικομένοις ἔσχατον) que les mots « morts », « défunts », ou leurs équivalents que l'on trouve dans les autres traductions de ce texte.

¹²⁹ Fl. Frisone et R. Dareste *et al.* ont interprété le datif de cette expression comme un complément circonstanciel de but, ces derniers traduisant par : « Le gynéconome élu pour présider aux purifications... ». Il a plutôt été traduit ici comme un complément de temps, indiquant un moment précis. C'est également la traduction que préconisait R. Garland, *loc. cit.*, p. 10. Les deux traductions semblent aussi valables l'une que l'autre : le gynéconome allait être élu *pour* cette occasion et il allait faire sa prière *à* cette occasion.

¹³⁰ Le grec dit : τοῖς ἐμμένουσιν καὶ ταῖς πειθομένοις. Une traduction à l'aide de deux verbes distincts aurait toutefois été lourde, d'autant plus que le choix des verbes ne semble pas avoir été fait en fonction de l'un ou l'autre sexe, puisque deux lignes plus loin on trouve l'expression τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μηδὲ ταῖς ἐμμενούσαις.

trouve par ailleurs dans cette inscription la mention de différents magistrats. Le hiéronome apparaît dans l'intitulé à titre de magistrat éponyme, semble-t-il (l. 1-2). Or, plus loin dans le texte, il est stipulé que la loi serait gravée « l'année suivant celle du stéphanèphore Démétrios » (l. 27-28). Et il est généralement admis que le magistrat éponyme à Gambreion, comme dans nombre d'autres cités grecques d'Asie Mineure, était en effet le stéphanèphore¹³¹. Pourquoi trouve-t-on alors la mention du hiéronome en introduction ? K. J. Rigsby offrit, le premier, une réponse vraisemblable à cette question, largement adoptée par la suite :

« The explanation must be that this act is a *ἱερὸς νόμος* regulating the expense of funerals; that it was passed "under" a *ἱερονόμος* is more than coincidence. The *hieronomos* is named here not because he was the eponym of the city but because this was the official under whose jurisdiction such matters fell, perhaps by whom a sacred law was drafted or proposed.¹³² »

Cette explication semble d'autant plus logique que le caractère religieux de la loi est particulièrement marqué. C'est la seule loi qui obligeait les femmes à « prendre part aux processions prescrites par la loi » (l. 15-17) ou qui prévoyait des sanctions d'ordre religieux en interdisant aux contrevenantes de « sacrifier à aucun dieu pendant dix ans » (l. 25-27). La mention d'un dernier magistrat, le gynéconome (l. 17-18), s'explique par le fait que les funérailles constituaient un moment privilégié pour l'épanchement émotif féminin et, de surcroît, ce personnage présidait ici aux Thesmophories, une célébration en l'honneur de Déméter réservée exclusivement aux femmes¹³³. Les magistrats responsables de l'émission et du respect de la loi de Gambreion reflètent en somme le caractère singulier de cette inscription, plus axée sur le sacré que les autres textes du corpus épigraphique.

¹³¹ Cf. entre autres K. J. Rigsby, « Two inscriptions from Mysia », *Hermes* 117 (1989), p. 247, et Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, p. 231, qui n'a pas relevé la possible contradiction.

¹³² *Loc. cit.*, p. 247. À la note 7, K. J. Rigsby releva d'autres exemples de hiéronymes en charge de la supervision des lois sacrées, à Pergame (*J. Perg.*, n° 255 et Fr. Sokolowski, *LSAM*, n° 12) et à Troie (P. Frisch, *J. Iliou*, n° 301). Plus récemment, J. Engels, *op. cit.*, p. 71, soutint une opinion similaire.

¹³³ H. G. Liddell et R. Scott, *s. v. γυναικονόμος*, ont simplement défini ce personnage comme un « *supervisor of women* ». Br. Le Guen-Pollet, *op. cit.*, p. 231, le décrit pour sa part ainsi : « Magistrat qui veille sur la bonne tenue des femmes, faisant respecter les lois somptuaires et organisant la participation des femmes dans les fêtes ». Pour d'autres exemples de la présence de ce magistrat dans le cadre funéraire, cf. la loi de Solon d'Athènes (L 4.3), ainsi que celle de Thasos (E 8). Pour une étude générale sur le sujet, voir la thèse de B. J. Garland, *Gynaikonomoi : An Investigation of Greek Censors of Women*.

E 11 : Interdit d'enterrement de Nisyros (III^e siècle a.C.)

Dès sa découverte par F. Hiller von Gaertringen, en 1894, cette inscription s'ajouta à la collection privée de l'antiquaire Ioannis Logotheta, à laquelle elle appartient toujours. Le texte est gravé sur une stèle de marbre blanc, dont les parties inférieure et supérieure sont brisées (hauteur max. 0,27 m; largeur 0,26 m; épaisseur 0,06 m). On y lit neuf lignes de texte, comptant chacune de 22 à 24 lettres ornées d'*apices* (interligne 0,014 m; hauteur des lettres 0,008 m). L'ionien commun a été l'alphabet utilisé, mais le dialecte comporte des dorismes. Le texte est daté du III^e siècle a.C. chez tous les éditeurs.

Éd. F. Hiller von Gaertringen, *Arch. Anz. des Jahrb.*, 8, novembre 1895, p. 24; F. Hiller von Gaertringen, *IG XII*, 3, n° 87 [photo] (W. Dittenberger, *Syll.*², n° 880) O. Kern, *IGr*, p. XIV, n° 32 et p. 32 [photo, sans transcription]; F. Hiller von Gaertringen, *Syll.*³, n° 1220 (Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 155-162, fig. 11).

Cf.

Mise en parallèle avec une loi d'Ilion contre les tyrans et l'oligarchie : R. Dareste, B. Haussoullier et Th. Reinach, *Inscriptions juridiques*, II, p. 41-42;

Mise en parallèle avec d'autres lois funéraires : M. Alexiou, *Ritual Lament*, p. 17; R. Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS* 36 (1989), p. 13; J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*, p. 72.

...· εἰ δέ τις καθά[πτηι ἢ ἐπί]-
 σταμα ἐφιστάι, ἀποτεισ[άτω]
 δραχμὰς μυρίας καὶ αἰρέτω
 4. τὸν νεκρὸν ἢ τὸ ἐπίσταμα· εἰ [δέ]
 κα μὴ ἄρηι, αἰρόντω τοῖ προστ[ά]-
 ται· εἰ δέ κα μὴ ἄρωντι το[ῖ] πρ]ο-
 [στά]ται, ἀποτεισάντω ἕκαστο[ς]
 8. [δραχμὰ]ς χιλίας ἐν εὐθύνοι[ς].
 [φαινέτω δέ] ὁ χρήζων ἐπὶ [τῶι]
 [ἡμίσει εἰς τοὺς - - -]

Notes critiques

L. 1 : θα[νόντι ἐπί] chez F. Hiller von Gaertringen dans la première édition. **L. 9-10** : Dans l'*editio princeps*, F. Hiller von Gaertringen, sans proposer de reconstitution, suggérait un possible parallèle avec une inscription d'Astypalaia (*BCH* 16 [1892], p. 138 ss, 23 = *IG*, XII, 3, n° 168) : ἐπὶ [τῶι] ἡμίσει εἰς τοὺς λογιστάς]. Dans les *IG*, il proposa ἐπὶ [τῶι] | [ἡμίσει ? ἐπὶ (*magistratus*)], qu'il modifia pour ἐπὶ [τῶι] | [ἡμίσει εἰς τοὺς - -], qui correspondait mieux au parallèle préalablement établi, dans *Syll.*³. Fl. Frisone a préféré s'en tenir à la reconstitution ἐπὶ [τῶι] | [ἡμίσει ἐπὶ - - -].

Traduction

... si quelqu'un offre une sépulture ou érige un monument funéraire, il paiera 10 000 drachmes et enlèvera la dépouille ou le monument; s'il ne l'enlève pas, les *prostatès* s'en chargeront; si les *prostatès* ne le font pas, ils paieront chacun 1 000 drachmes lors de la

reddition des comptes. Celui qui le désire dénoncera (auprès des magistrats en échange de la moitié de l'amende ?).

Commentaire

La lacune au début de l'inscription trouvée à Nisyros empêche de savoir si, à l'origine, un intitulé indiquait clairement qu'il s'agissait d'une loi, ainsi que d'en connaître les conditions de promulgation¹³⁴. En revanche, la mention d'amendes (l. 2-3 et 7-8) rappelle bien le contexte législatif, tandis que le vocabulaire confirme qu'il s'agissait d'une loi funéraire¹³⁵. Les seuls magistrats mentionnés dans ce document sont les *προστάται* (l. 5-8), à qui il incombait d'enlever une dépouille ou un monument funéraire si la famille (?) ne s'en était pas chargé. Étant donné le montant des amendes prévues pour qui ne s'acquitterait pas de cette tâche, à savoir 10 000 drachmes dans le cas de l'individu par rapport à 1 000 drachmes pour chacun des *προστάται*, il apparaît probable que leur collègue ait été composé de dix membres¹³⁶. Autrement, à défaut d'avoir une définition absolue pour ce titre, on sait seulement que les *προστάται* étaient les magistrats éponymes à Nisyros, comme en témoignent quelques intitulés de documents épigraphiques, et qu'ils revêtaient une importance civique majeure¹³⁷. Par ailleurs, à la toute fin du document, plusieurs commentateurs ont proposé une restitution selon laquelle toute personne qui aurait voulu dénoncer pouvait le faire auprès de magistrats responsables en échange de la moitié de l'amende (l. 9-10)¹³⁸. La probable présence de ces autres magistrats civiques renforce l'idée que ce document contenait une loi de la cité. Enfin, il faut souligner l'énormité de la somme que le contrevenant à la loi nisyrienne était contraint de payer. Peut-être cette

¹³⁴ J. Engels, *op. cit.*, p. 72, laissait même planer la possibilité que ce document aurait pu, comme les textes de Delphes et d'Iulis, être la reprise d'une loi ancestrale : « Wir können nicht sagen, ob dieses Gesetz erst damals erlassen wurde oder ob es sich um die inschriftliche Fassung eines schon älteren Gesetzes handelt. »

¹³⁵ *θά[πτη ἢ ἐπί]σταμα* (l. 1-2); *τὸν νεκρὸν ἢ τὸ ἐπίσταμα* (l. 4).

¹³⁶ Cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 159. J. Engels, *op. cit.*, p. 72, a commis une erreur en écrivant que la première amende, pour le citoyen seul, était aussi de 1 000 drachmes, erreur qui fut soulignée par Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 159, n. 16.

¹³⁷ Cf. le dictionnaire de H. G. Liddell et R. Scott, *s.v.* *προστάτης*, où ce personnage est défini comme un dirigeant ou un gardien (*leader, chief, ruler, president, presiding officer, guardian, patron*, etc.) qui pouvait être investi de charges religieuses ou civiques. Sur le caractère éponyme de ce titre à Nisyros, voir par exemple *IG XII 3*, n° 89-90. Pour un excellent résumé sur la nature et les fonctions possibles de ces personnages et plusieurs parallèles, cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 158-159. Ces magistrats sont aussi mentionnés dans la loi de Thasos (n° E 8).

¹³⁸ Cette hypothèse fut avancée déjà par F. Hiller von Gaertringen dans l'*editio princeps*. Pour les différentes restitutions proposées, voir les notes critiques.

norme s'adressait-elle à quelques individus mieux nantis de l'île qui auraient été susceptibles d'utiliser un monument funéraire à des fins propagandistes ? En tout cas, cette sanction se voulait particulièrement dissuasive, signe que le terrain protégé par l'interdit devait être convoité comme lieu de sépulture.

Ici s'achève le premier examen des lois funéraires transmises par l'épigraphie. Témoignages directs d'une activité législative en matière de funérailles, ces textes fournissent déjà de nombreuses informations éclairantes sur l'organisation sociale dans le monde grec antique. Ils se trouvent en outre enrichis par un corpus littéraire considérable : plusieurs auteurs antiques mentionnèrent en effet une ou des lois funéraires émises dans le monde grec.

I. II Corpus littéraire

On trouve dans la littérature antique l'évocation ou la description détaillée de lois funéraires entérinées à Athènes, Catane, Délos, Épidaure, Mytilène, Sparte et Syracuse. La loi funéraire de Platon est également présentée dans cette section, même si elle ne fut pas instaurée dans une véritable cité, car les clauses platoniciennes reflétaient probablement les idéaux d'une certaine élite intellectuelle; celles-ci seront utilisées à des fins comparatives dans le deuxième chapitre. À moins d'indication contraire, les traductions sont celles de l'édition des Belles Lettres, dans la collection des Universités de France.

L 1 : Loi de Lycurgue à Sparte (VIII^e ou VII^e siècle a.C.)

L 1.1 : Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 27, 1-5

1. Καὶ μὴν καὶ τὰ περὶ τὰς ταφὰς ἄριστα διεκόσμησεν αὐτοῖς. Πρῶτον μὲν γὰρ ἀνελὼν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν, ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκροὺς καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνήματα τῶν ἱερῶν οὐκ ἐκώλυσε, συντρόφους ποιῶν ταῖς τοιαύταις ὄψεσι καὶ συνήθεις τοὺς νέους, ὥστε μὴ ταράττεσθαι μηδ' ὀρρωδεῖν τὸν θάνατον, ὡς μιαίνοντα τοὺς ἀψαμένους νεκροῦ σώματος ἢ διὰ τάφων διελθόντας. 2. Ἐπειτα συνθάπτειν οὐδὲν εἴασεν, ἀλλ' ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας θέντες τὸ σῶμα περιέστελλον. 3. Ἐπιγράψαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἐξῆν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς [τῶν] λεχοῦς ἀποθανόντων. 4. Χρόνον δὲ πένθους ὀλίγον προσώρισεν, ἡμέρας ἔνδεκα· τῇ δὲ δωδεκάτῃ θύσαντας ἔδει Δήμητρι λύειν τὸ πένθος.

Traduction

1. Pour les funérailles aussi Lycurgue leur donna d'excellents règlements. Tout d'abord, pour supprimer toute crainte superstitieuse, il ne défendit pas d'enterrer les morts dans la ville et de placer les tombeaux près des temples. En élevant ainsi les jeunes parmi les tombeaux, il les habitua à ce spectacle, de manière à leur ôter la peur et l'horreur de la mort et l'idée qu'elle souillait ceux qui touchaient un corps mort ou passaient à travers une rangée de tombeaux. 2. Ensuite, il défendit de rien enterrer avec les morts : on se contentait d'envelopper le cadavre dans un manteau rouge¹³⁹ et des feuilles d'olivier. 3. Il n'était pas permis d'inscrire sur les tombeaux les noms des morts, excepté ceux des hommes tombés à

¹³⁹ R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux proposaient de traduire φοινικίς par « manteau de pourpre ». Mais il est peu probable que Lycurgue ait voulu par cette mesure obliger qu'on recouvre le défunt d'un vêtement qui aurait marqué l'importance sociale (cf. *Nouveau Petit Robert* 2008, s.v. « pourpre »), ou encore d'un manteau militaire (cf. Grand Bailly, s.v. φοινικίς (2)). En effet, la norme s'appliquait vraisemblablement à tous, riches comme pauvres, militaires ou non (plus loin, Plutarque mentionne un groupe de femmes). Lycurgue aurait donc voulu qu'on ne différenciât pas les morts, en imposant que chacun soit couvert d'une étoffe de la même couleur, rouge. La traduction proposée dans l'édition Loeb, « scarlet robe », semble plus exacte. Le substantif grec πορφύρις, rendu par « vêtement de pourpre » dans le dictionnaire Bailly, correspondrait mieux à la traduction des Belles Lettres.

la guerre et des femmes mortes en couche. 4. Il fixa pour le deuil une courte durée, celle de onze jours; on devait le quitter le douzième jour, après avoir offert un sacrifice à Déméter.

L 1.2 : Plutarque, *Œuvres Morales*, 238 d

Τῶν δὲ τάφων ἀνεῖλε τὴν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν ὁ Λυκοῦργος, ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκροὺς καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνημεῖα τῶν ἱερῶν συγχωρήσας. Περιεῖλε δὲ καὶ τοὺς μiasμούς. συνθάπτειν δ' οὐδὲν ἐπέτρεψεν, ἀλλ' ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας θέντας τὸ σῶμα περιστέλλειν κατ' ἴσον ἅπαντας. Ἀνεῖλε καὶ τὰς ἐπιγραφὰς τὰς ἐπὶ τῶν μνημείων, πλὴν τῶν ἐν πολέμῳ τελευτησάντων, καὶ τὰ πένθη καὶ τοὺς ὄδυρους.

Traduction

Lycurgue supprima toute crainte superstitieuse concernant les sépultures, en permettant d'enterrer les morts dans la ville et de placer les tombeaux près des sanctuaires. Il abolit de même toute idée de souillure, et il défendit de rien enterrer avec les morts, mais il voulut que tout le monde plaçât et enveloppât d'une manière identique le cadavre dans un manteau rouge¹⁴⁰ et des feuilles d'olivier. Il abolit également les inscriptions sur les monuments – sauf pour les soldats tombés à la guerre –, ainsi que les deuils et les lamentations.

Commentaire

Selon Plutarque, le légendaire Lycurgue aurait promulgué, dans la Sparte archaïque, une loi funéraire. Le choix du conditionnel s'impose ici d'une double manière : d'abord, il n'est pas assuré que ce législateur de l'époque archaïque ait réellement existé, puis l'emploi du terme « loi » ne renvoie pas dans ce cas à un document écrit, mais bien à des consignes transmises oralement¹⁴¹. S'il est hasardeux d'émettre des hypothèses précises quant aux circonstances d'émission de cette loi, il est en revanche raisonnable d'admettre que de telles

¹⁴⁰ Voir la note précédente. Φοινικίς était cette fois rendu par « red robe » dans l'édition Loeb.

¹⁴¹ Ainsi que le souligna M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 169, les Spartiates constituaient « a community which supposedly did not have written law for most of its existence ». Les auteurs de *Nomima*, I, p. 1, abondèrent dans le même sens et ajoutèrent, à propos notamment des citoyens de Sparte : « (ils) n'ont pas conscience que l'écriture des lois soit la voie d'un progrès. La coutume suffit : elle est là et l'éducation fait le reste. » Selon Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 13, 1-3, Lycurgue aurait même interdit l'écriture des lois. Cependant, deux textes épigraphiques (*IG V 1, 722* et *IG V 1, 1155*) contiendraient effectivement des lois spartiates écrites. Sur toute cette question, cf. T. A. Boring, *Literacy in Ancient Sparta*, p. 24-31. Quant à l'incertitude sur l'authenticité du législateur, elle se traduit déjà dans les premiers mots de *La Vie de Lycurgue*, de Plutarque, qui se lisent ainsi (traduction des Belles Lettres) : « Sur Lycurgue le législateur on ne peut absolument rien dire qui ne soit douteux. » L'idée que ces dispositions n'aient pas constitué une loi de Lycurgue fut émise par L. Thommen, *Lakedaimonion Politeia*, p. 145. Cf. J. Engels, *op. cit.*, p. 55, n. 14.

dispositions aient pu être en vigueur à Sparte à la période archaïque, ainsi que les ont considérées la plupart des chercheurs sur le sujet, entre autres sur la base de preuves archéologiques et de parallèles avec d'autres lois archaïques¹⁴².

L 2 : Loi de Pittacos de Mytilène (ca. fin du VII^e siècle a.C.)

Cicéron, *De Legibus*, 2, XXVI, 66

Quocirca Pittacus omnino accedere quemquam uetat in funus alienorum.

Traduction

C'est la raison pour laquelle Pittacos défend à quiconque d'assister aux obsèques des personnes étrangères.

Commentaire

Cicéron évoqua, dans un bref passage, une loi funéraire dont Pittacos de Mytilène aurait eu l'initiative. Cet homme d'État, qui vécut aux VII^e et VI^e siècles a.C., gouverna pendant dix ans la principale cité lesbienne sous le titre d'aisymnète, au moment où celle-ci, à l'instar des autres cités archaïques, vivait une crise sociale et politique¹⁴³. Comme le témoignage de Cicéron est tardif et que cette loi n'est attestée par aucune autre source, certains chercheurs hésitèrent à en attribuer l'autorité à Pittacos¹⁴⁴. Il est en tout cas impossible d'en connaître les dispositions exactes, puisqu'elle n'est pas citée intégralement chez Cicéron. Cependant, la plupart des érudits qui s'intéressèrent aux lois funéraires l'ont

¹⁴² Sur la difficulté de connaître les circonstances précises d'un événement survenu dans la Sparte archaïque, cf. M. I. Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, p. 35 (traduction de J. Carlier) : « Mis à part un petit nombre d'événements certains et des tendances générales, j'exclus l'histoire plus ancienne [que le milieu du VI^e siècle environ], parce que je crois que notre information relève presque entièrement de l'imaginaire – particulièrement pour tout ce qui concerne Lycurgue; que toute tentative pour reconstruire cette histoire de la Sparte archaïque, avec des noms et des dates exacts, repose sur des principes méthodologiques absolument faux (...). » D'ailleurs, on ne connaît pas exactement les années de naissance et de mort de Lycurgue; les auteurs de *Nomima*, I, p. 3, écrivaient simplement qu'il aurait vécu à Sparte au VIII^e ou au VII^e siècle. Voir également W. G. Forrest, « The Date of the Lykourgan Reforms in Sparta », *Phoenix* 17 (1963), p. 157-179, qui situe les réformes de Lycurgue dans la première moitié du VII^e siècle a.C. Sur des preuves archéologiques qui corroborent des dispositions attribuées à Lycurgue, cf. T. A. Boring, *op. cit.*, p. 25.

¹⁴³ Cf. l'article de R. Thomas dans le *Oxford Classical Dictionary*, 2003 (3^e éd.), s.v. « Pittacus »; selon ce dernier, le législateur aurait vécu de ca. 650 à 570 a.C. D'après les auteurs de *Nomima*, I, p. 3-4, Pittacos aurait légiféré à la fin du VII^e siècle. Des extraits préservés de l'oeuvre poétique d'Alcée et de Sapho montrent qu'il s'opposait à l'aristocratie, qui elle-même lui devint hostile, cf. Cl. Mossé, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, s.v. « Alcée », « Poésie » et « Sapho ».

¹⁴⁴ J. Engels, *op. cit.*, p. 50, soulignait : « Vielleicht ist aber auch die Anordnung des Pittakos über die Begräbnisse bloß eine spätere Erfindung. »

prise en compte¹⁴⁵. Plus encore, ce contemporain de Solon aurait pu être l'auteur d'un règlement visant à réduire la participation aux funérailles, lui qui fut par ailleurs connu pour avoir instauré d'autres lois somptuaires¹⁴⁶. Ainsi, ce passage littéraire est considéré ici comme l'attestation d'un règlement funéraire.

L 3 : Loi de Charondas de Catane (fin VII^e – début VI^e siècle a.C.)

Stobée, *Florilège*, 44, 40

Χρῆ δὲ καὶ τῶν τελευτῶντων ἕκαστον τιμᾶν μὴ δακρύοις μηδὲ οἴκτοις, ἀλλὰ μνήμη ἀγαθῆ καὶ τῆ τῶν κατ' ἔτος ὠραίων ἐπιφορᾶ, ὡς ἀχαριστίας οὔσης πρὸς δαίμονας χθονίουσ λύπης ὑπὲρ τὸ μέτρον γιγνομένης.

Traduction¹⁴⁷

Il faut honorer chacun des défunts, sans pleurs ni lamentations, mais par une bonne mémoire et en apportant des fruits de saison, parce que c'est un manque de respect envers les divinités chtôniennes lorsque le chagrin dépasse la juste mesure.

Commentaire

Selon Stobée, le législateur Charondas de Catane aurait promulgué, à l'époque archaïque, un règlement sur les funérailles¹⁴⁸. Puisque aucune autre source n'en fait mention, les avis sont partagés quant à l'authenticité de cette loi¹⁴⁹. Dans le cadre de ce

¹⁴⁵ Voir entre autres R. Garland, *loc. cit.*, p. 13; M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 168; C. Ampolo, « Il lusso funerario », p. 94, et J. Engels, *op. cit.*, p. 50, qui, malgré ses doutes, en offrit tout de même une bonne discussion, évoquant les possibles motivations du tyran.

¹⁴⁶ Par exemple, cf. Diogène Laërce, I, 76, qui écrivit que Pittacos avait légiféré contre l'abus d'alcool, de même que Aristote, *Rhétorique*, II, 1402 b, cf. C. Ampolo, *loc. cit.*, p. 94; J. Engels, *op. cit.*, p. 50, n. 3, et R. Thomas dans le *Oxford Classical Dictionary*, 2003 (3^e éd.), s.v. « Pittacus ».

¹⁴⁷ La traduction est personnelle.

¹⁴⁸ Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, I, p. 3, dataient la législation de Charondas de Catane des environs de 660 a.C. Selon M. Gagarin, dans le *Oxford Classical Dictionary*, 3^e éd. (2003), s.v. « Charondas », ce personnage aurait vécu « probably towards the end of the 6th cent. BC. ».

¹⁴⁹ R. Garland, *loc. cit.*, p. 8, l'évoqua sans critiquer la crédibilité de la source. M. Toher doutait visiblement de son authenticité lorsqu'il affirma, dans « The Tenth Table and the Conflict of the Orders », p. 316 : « Nothing of value can be said about (...) the supposed law of Charondas of Catania. » Il ajouta que l'existence même du législateur avait parfois été questionnée, notamment par K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, 2, 1913 (et non dans le volume de 1914, comme l'écrivait M. Toher, p. 316, n. 49), p. 257. Cependant, dans son article « Two Spartan Funerals », p. 168, n. 35, le même auteur écrivait à propos de cet extrait : « Such evidence concerning the archaic lawgivers which refers to specific enactments is likely to be trustworthy as a part of the "primary" tradition regarding these figures. » G. Rougemont, *CID*, I, p. 52, évoquait son scepticisme quant à l'authenticité de ce règlement. J. Engels, *op. cit.*, p. 53, qualifiait Stobée de « spätem und nicht immer zuverlässigen Quelle » et doutait, p. 53-54, de l'aspect vraisemblable d'une telle législation dans ce cadre spatio-temporel. Cependant, il établit tout de même, p. 54, des parallèles entre cette

mémoire, cette norme sera prise en considération car, bien qu'on ne puisse être hors de tout doute assuré de son authenticité, elle revêt tout de même une crédibilité raisonnable. En effet, Charondas de Catane pourrait bien avoir énoncé un tel règlement, puisqu'il faisait partie des législateurs, tels Solon, à Athènes, et Lycurgue, à Sparte, qui sont intervenus en tant qu'arbitres au moment où les cités archaïques étaient aux prises avec la *stasis*¹⁵⁰. Par ailleurs, une loi sur le meurtre, connue par une inscription très fragmentaire (= *Nomima*, I n° 01), fut attribuée à Charondas. En outre, le contenu de la loi est cohérent par rapport à celui d'autres règlements funéraires¹⁵¹.

Lois athéniennes

Athènes est l'une des rares cités grecques pour lesquelles plusieurs lois réglementant les funérailles sont attestées. Si l'épigraphie athénienne est muette en ce domaine, trois auteurs anciens, Démosthène, Cicéron et Plutarque, les ont pour leur part évoquées¹⁵². Les extraits pertinents de leurs oeuvres seront donc examinés ici afin d'établir, le plus assurément possible, les circonstances d'émission des quatre lois funéraires athéniennes connues.

L 4 : Loi de Solon d'Athènes (594/3 a.C.)

L 4.1 : Démosthène, XLIII (*Contre Macartatos*), 62

Τὸν ἀποθανόντα προτίθεσθαι ἐνδον, ὅπως ἂν βούληται. Ἐκφέρειν δὲ τὸν ἀποθανόντα τῇ ὑστεραίᾳ ἢ ἂν προθῶνται, πρὶν ἥλιον ἐξέχειν. Βαδίζειν δὲ τοὺς ἄνδρας πρόσθεν, ὅταν ἐκφέρωνται, τὰς δὲ γυναῖκας ὀπίσθεν. Γυναῖκα δὲ μὴ ἐξεῖναι εἰσιέναι εἰς τὰ τοῦ ἀποθανόντος μὴδ' ἀκολουθεῖν ἀποθανόντι ὅταν εἰς τὰ σήματα ἀγῆται, ἐντὸς ἐξήκοντ' ἐτῶν γεγонуῖαν, πλὴν ὅσαι ἐντὸς ἀνεψιαδῶν εἰσι· μὴδ' εἰς τὰ τοῦ ἀποθανόντος εἰσιέναι, ἐπειδὴν ἐξενεχθῆ ὁ νέκυς, γυναῖκα μηδεμίαν πλὴν ὅσαι ἐντὸς ἀνεψιαδῶν εἰσίν.

Traduction

Le mort sera exposé à l'intérieur de la maison, comme le voudra la famille. Il sera enlevé le lendemain, avant le lever du soleil. Dans le convoi, les hommes marcheront

dite loi et celle de Solon. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 9 et n. 12, doutait aussi de la véracité de ce passage, « certamente influenzat(o) dalla più tarda riflessione moralistica di origine orfico-pitagorica. »

¹⁵⁰ Sur les législateurs de l'époque archaïque, voir la synthèse à la fin de ce chapitre.

¹⁵¹ Charondas aurait interdit les pleurs et les lamentations (μὴ δακρύοις μηδὲ οἴκτοις). On trouvait des dispositions similaires entre autres à Athènes (n° L 4.2 et L 4.3) et Delphes (n° E 7, l. 35 et 49).

¹⁵² Outre ces auteurs, des sources lexicographiques de l'Antiquité tardive et de l'époque byzantine réfèrent à la loi funéraire solonienne selon J. Engels, *op. cit.*, p. 80, qui n'a toutefois pas cité ces sources.

devant, les femmes derrière. Les femmes n'auront droit de pénétrer dans la maison du mort ou de suivre son convoi jusqu'à la tombe que si elles ont plus de soixante ans ou si elles sont parentes en deçà du degré d'enfant de cousin. Aucune femme ne pourra non plus pénétrer dans la maison après l'enlèvement du corps, à l'exception des parentes susdites.

L 4.2 : Cicéron, *De Legibus*

2, xxv, 59

Iam cetera in XII minuendi sumptus [sunt] lamentationisque funeris, translata sunt de Solonis fere legibus. « Hoc plus », inquit, « ne facito ». « Rogum ascea ne polito. » [...] Extenuato igitur sumptu tribus reciniis et tunicula purpurea et decem tibicinibus, tollit nimiam lamentationem : « mulieres genas ne radunto neue lessum funeris ergo habento ». [...] lex Solonis id ipsum uetat.

Traduction

Quant aux autres prescriptions des XII Tables destinées à réduire les dépenses et les lamentations funéraires, elles ont été à peu de choses près transposées des lois de Solon. « Que l'on ne fasse, disent-elles, rien de plus : que l'on n'équarrisse pas le bûcher avec la hache. » [...] Donc la dépense étant réduite à trois *ricinia* (coiffes de deuil), un linceul pourpre¹⁵³ et dix joueurs de flûtes, la loi supprime encore la lamentation excessive. « Que les femmes ne se raclent pas les joues et ne tiennent pas de *lesse* à l'occasion du convoi. » [...] la loi de Solon porte la même défense.

2, xxv, 64

[...] sumptuosa fieri funera et lamentabilia coepissent, Solonis lege sublata sunt, quam legem eisdem prope uerbis nostri decem uiri in decimam tabulam coniecerunt. Nam de tribus reciniis et pleraque illa Solonis sunt. De lamentis uero expressa uerbis sunt : « Mulieres genas ne radunto neue lessum funeris ergo habento. »

Traduction

[...] comme les funérailles et les lamentations commençaient à entraîner de grandes dépenses, Solon les supprima par une loi. C'est cette loi que nos décemvirs ont introduite presque dans les mêmes termes dans leur dixième Table. Car la mention relative aux trois coiffes de deuil et la plupart des détails appartiennent à Solon. Mais au sujet des

¹⁵³ Il s'agirait peut-être plutôt d'un vêtement de deuil de couleur pourpre, cf. § II.C.1.b du présent mémoire, sur le contrôle chromatique des pièces textiles.

lamentations, les expressions sont textuellement reproduites : « Que les femmes ne se raclent pas les joues et ne tiennent pas de *lesse* à l'occasion du convoi. »

2, XXVI, 64

De sepulcris autem nihil est apud Solonem amplius quam « ne quis ea deleat neue alienum inferat », ponaque est, « si quis bustum (nam id puto appellari τύμβον) aut monumentum » inquit « aut columnam uiolarit, deiecerit, fregerit ».

Traduction

Au sujet des tombeaux, on ne trouve rien de plus chez Solon que ceci : « Que nul ne les détruise et n'y amène < un cadavre > étranger », et il y a une pénalité : « si quelqu'un, dit-il, abîme, renverse ou brise un édifice funéraire (c'est, je pense, cela qu'on appelle *tumbos*) ou commémoratif ou une colonne. »

L 4.3 : Plutarque, *Vie de Solon*, XXI, 5-6

5. Ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι καὶ ταῖς ἑορταῖς νόμον ἀπείργοντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον· ἐξιέναι μὲν ἱματίων τριῶν μὴ πλέον ἔχούσας κελεύσας, μηδὲ βρωτὸν ἢ ποτὸν πλείονος ἢ ὀβολοῦ φερομένην, μηδὲ κἀνήτα πηχυαῖου μείζονα, μηδὲ νύκτωρ πορεύεσθαι πλὴν ἀμάξῃ κομιζομένην λύχνου προφαίνοντος.

6. Ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων καὶ τὸ θρηνεῖν πεποιημένα καὶ τὸ κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀφείλεν. Ἐναγίζειν δὲ βοῦν οὐκ εἶασεν, οὐδὲ συντιθέναί πλέον ἱματίων τριῶν, οὐδ' ἐπ' ἀλλότρια μνήματα βαδίζειν χωρὶς ἐκκομιδῆς.

Traduction

5. Il édicta aussi une loi sur les voyages des femmes, sur leurs deuils et leurs fêtes, pour réprimer le désordre et la licence. Il leur défendit de sortir de la ville avec plus de trois vêtements, d'emporter des vivres et des boissons pour plus d'une obole, et une corbeille grande de plus d'une coudée, et de voyager de nuit autrement que portées en voiture et précédées d'un flambeau.

6. Il interdit (aux femmes) de se meurtrir la peau en se frappant, de faire des thrènes¹⁵⁴ et de pleurer sur un autre que celui dont on faisait les funérailles. Il défendit d'immoler un bœuf

¹⁵⁴ R. Flacelière *et al.*, dans les *Belles Lettres*, traduisirent τὸ θρηνεῖν πεποιημένα par « faire des lamentations affectées ». La traduction adoptée ici est plus près du grec et évoque mieux toutes les nuances que pouvait revêtir ce terme, qui évoquait certes l'émission de lamentations, mais généralement chantées. Cf. Le grand Bailly, où le verbe θρηνέω est défini par « se lamenter (...) pousser un gémissement, faire entendre un chant, des chants plaintifs ». Dans le *Trésor de la langue française* (Gallimard, 1994), « thrène » est défini, dans le contexte antique, comme une « lamentation chantée lors des funérailles », tandis que le Robert parle, toujours dans le cadre antique, d'un « chant funèbre accompagné de danses, en l'honneur d'un défunt illustre ».

aux morts, d'enterrer avec le défunt plus de trois habits et d'aller visiter les tombes de gens étrangers à la famille en dehors du jour de l'enterrement.

Commentaire

La plus ancienne loi athénienne en matière de funérailles est attribuée à Solon. Le fait que les trois auteurs susmentionnés y fassent référence permet de penser que le célèbre législateur en fut effectivement l'auteur¹⁵⁵. Mais s'il est communément admis que Solon, archonte à Athènes en 594/3 a.C.¹⁵⁶, a instauré une loi funéraire, il est en revanche moins certain que les dispositions qui la composaient aient été, intégralement, celles retransmises dans les sources littéraires. En effet, les auteurs qui les rapportèrent n'étaient pas contemporains de Solon et l'appellation « lois soloniennes » serait devenue, au fil des décennies, une expression générale utilisée pour désigner les lois ancestrales, notamment parce que Solon était considéré par les Athéniens comme le père de la démocratie¹⁵⁷. Chaque témoignage doit ainsi être analysé afin d'en dégager les clauses qui auraient vraisemblablement été émises par Solon.

¹⁵⁵ Cette attribution est généralement admise, même si des témoignages anciens ont soulevé quelques doutes à ce propos. Ainsi, tel que le soulignait M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 160-161, Plutarque semblait présenter Épiménide de Phaestos comme l'instigateur de cette loi (*Vie de Solon*, XII, 8, traduction de R. Flacelière *et al.* dans l'édition des Belles Lettres) : « Arrivé à Athènes, [Épiménide] se lia d'amitié avec Solon, lui facilita grandement sa tâche et le guida dans l'établissement de ses lois. Il accoutuma les Athéniens à plus de simplicité dans les cérémonies du culte et à plus de mesure dans les manifestations de deuil, incorporant aussitôt certains sacrifices aux funérailles et en supprimant des pratiques rudes et barbares, auxquelles la plupart des femmes s'astreignaient auparavant. » Toutefois, Plutarque mentionna clairement (*Vie de Solon*, XXI) que la législation funéraire avait été l'oeuvre de Solon; Épiménide l'aurait probablement simplement conseillé, sans rédiger de dispositions précises. Par ailleurs, S. Takabatake, « Funerary Laws and Athens », p. 4, n. 10, a suggéré que le contenu d'un fragment solonien (fr. 21 dans M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, II, Oxford, 1972, *non vidi*) allait à l'encontre de l'idéologie sous-tendant la législation funéraire. Selon sa traduction, il se lit ainsi : « Nor may death come to me without a tear; rather would I have my decease make sorrow and lamentation for my friends. » Le chercheur expliquait cette apparente contradiction par le fait qu'il s'agissait de l'espoir personnel de Solon, et non pas de son opinion en tant que législateur pour l'ensemble de la *polis*.

¹⁵⁶ Aristote, *Const. Ath.*, 5, 2, situait plutôt l'archontat de Solon en 592/1 a.C.

¹⁵⁷ Ainsi que l'a d'abord écrit V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, p. 68 : « The orators of the fourth century quote a large number of laws which they attribute to Solon. It is generally accepted that only some of them are really Solonian, while others belong to later time, though early as seen from the fourth century. "Solon's laws" at that time largely meant traditional laws, *corpus iuris Atheniensium*. » L'ont suivi : D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, p. 43, R. Garland, *loc. cit.*, p. 3, n. 2 et J. Engels, *op. cit.*, p. 79.

Le premier orateur à avoir évoqué la législation solonienne sur les funérailles fut Démosthène au IV^e siècle a.C.¹⁵⁸. Or, comme les lois athéniennes furent réformées dans leur ensemble à la fin du V^e siècle, certains chercheurs ont émis l'hypothèse que l'orateur aurait référé à des « lois soloniennes » revues et corrigées¹⁵⁹. À l'inverse, d'autres commentateurs ont souligné qu'il était possible que ce passage ait été tiré du texte original, peut-être disponible à cette époque¹⁶⁰. En ce sens, la façon dont Démosthène présenta ce passage porte à reconnaître son authenticité : Solon y est nommé, puis le texte de loi est clairement annoncé et présenté dans un passage isolé plutôt qu'évoqué vaguement à travers un autre propos¹⁶¹. En outre, un extrait de la loi de Dracon présenté un peu avant (XLIII, 57) et de la même manière est considéré comme authentique¹⁶². Surtout, ces clauses, même si aucune ne se retrouve chez les deux autres auteurs, s'insèrent bien dans la réalité de l'époque

¹⁵⁸ La date à laquelle fut prononcé ce discours demeure incertaine. Cf. la discussion dans l'édition des Belles Lettres, p. 93-94, où L. Gernet l'estimait aux environs de 370-365 a.C.; R. Garland, *loc. cit.*, p. 3 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 8 situaient précisément ce discours en 341 a.C., sans référence; J. Engels, *op. cit.*, p. 81, n. 10, mentionnait simplement une datation « unsicher », renvoyant à un écrit d'A. Schaefer de 1858, *Demosthenes und seine Zeit*; T. T. B. Ryder, dans son article « Demosthenes and Philip II », dans I. Worthington (éd.), *Demosthenes : Statesman and Orator*, Londres et New York, Routledge, 2000, p. 77-78, donnait ce discours en exemple en même temps que ceux du printemps 341, sans en discuter la datation. Pour les besoins de l'étude, toutefois, la date exacte importe peu : il est suffisant de savoir que ce discours fut prononcé plus de 200 ans après l'archontat de Solon.

¹⁵⁹ La date de la réforme varie légèrement d'un chercheur à l'autre. E. Ruschenbusch, *SOLOS NOMOI : Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte* (= *Historia Einzelschr.* 9), Wiesbaden, 1966, F 109 (*non vidi*) considérait ce fragment comme faux, à l'instar d'autres fragments des orateurs du IV^e siècle, sur la base de cette révision du code athénien : cf. le compte rendu de N. G. L. Hammond, *CR*, 18 (1968), p. 37, de même que M. Toher, *loc. cit.*, p. 162. Voir par ailleurs R. Garland, *loc. cit.*, p. 3, n. 2, D. M. MacDowell, *op. cit.*, p. 46-47 et J. Engels, *op. cit.*, p. 79-80. Ce dernier spécifia que « [a]us der Zeit des Eubulos und Lykurg von 355-322 v. Chr. dürften die meisten Fälschungen solonischer Gesetze stammen. »

¹⁶⁰ Cf. N. G. L. Hammond, *loc. cit.*, p. 37, qui critiquait la position « too rigorous » de E. Ruschenbusch quant à la fausseté du témoignage de Démosthène (cf. la note précédente), à l'instar de M. Toher, *loc. cit.*, p. 162. Ce dernier, p. 162, n. 8, soulignait également l'absence de preuve concernant l'inaccessibilité des textes soloniens au IV^e siècle a.C.

¹⁶¹ Démosthène nomma ὁ Σόλων ὁ νομοθέτης (XLIII [Contre Macartatos], 62); la loi est introduite par λέγε τὸν νόμον et précédée du titre νόμος.

¹⁶² C'est l'ajout indu d'un ἦ, là où devait se trouver un signe d'aspiration sur la pierre, qui permit de confirmer l'authenticité de la copie (dans l'édition des Belles Lettres : πεντήκοντα καὶ εἶς (ἦ) οἱ ἐφέτα; dans *Nomima*, I, n° 02, I. 17 : [πε]ντ[έ]κοντα καὶ ἡὲς οἱ ἐφέται). Cf. L. Gernet dans l'édition des *Belles Lettres*, p. 94 et n. 2, qui concluait, p. 94 : « C'est pour les autres [lois] une présomption favorable : (...) il n'y a aucune raison de les suspecter. »

archaïque¹⁶³. Ainsi, on peut admettre que les dispositions transmises par Démosthène furent probablement promulguées par Solon¹⁶⁴.

Selon les sources actuellement connues, le second auteur qui mentionne la loi funéraire de Solon est Cicéron, en 52 a.C.¹⁶⁵. Dans les trois passages où il a cité le législateur, il est cependant parfois difficile d'identifier clairement ce qu'il lui attribuait. Ainsi, s'il écrivit que les lois soloniennes en matière de funérailles avaient grandement inspiré les dispositions de la dixième des XII Tables, l'auteur latin ne mentionna toutefois pas chacune de ces clauses, pas plus qu'il ne distingua parmi celles-ci celles qui n'avaient pas une origine solonienne¹⁶⁶. Heureusement, il associa par ailleurs explicitement quelques clauses à Solon : celle qui empêchait les femmes de se râcler les joues et de tenir des *lesses* lors du convoi funéraire (2, xxv, 59 et 64), celle qui stipulait qu'elles devaient porter trois coiffes de deuil (2, xxv, 64) et l'interdiction de détruire ou d'endommager les tombeaux (2, xxvi, 64). On remarque aussi que Cicéron a repris la même clause, exactement dans les mêmes termes (*mulieres genas ne radunto neue lessum funeris ergo habento*), dans deux passages (2, xxv, 59 et 2, xxv, 64). Cette répétition renforce l'idée de l'authenticité d'une disposition solonienne, d'autant plus que ces mêmes passages comportent tous les deux la clause relative aux trois coiffes de deuil. Enfin, d'une manière générale, le témoignage de Cicéron, ainsi que sa source principale, Démétrios de Phalère, sont considérés comme crédibles par les commentateurs¹⁶⁷. Les clauses susmentionnées peuvent donc être

¹⁶³ Ainsi que l'écrivit M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 162 : « In the present context a better criterion for accepting or rejecting this text is the nature of its contents, and these do seem to reflect an archaic law. »

¹⁶⁴ F. Cordano, dans son article « “ Morte e pianto rituale ” nell'Atene del VI sec. a.C. », comparant les extraits littéraires portant sur les funérailles à des représentations de scènes de *prothesis* et d'*ekphora*, alla jusqu'à affirmer (p. 194) que seules les lois funéraires athéniennes citées par pseudo-Démosthène étaient antérieures au milieu du VI^e siècle a.C., donc attribuables à Solon. Elle fut critiquée par S. Takabatake, *loc. cit.*, p. 4, qui ne remettait toutefois pas en question l'origine solonienne de l'extrait de loi présenté chez Démosthène.

¹⁶⁵ Pour la datation, cf. G. de Plinval dans l'édition des Belles Lettres, p. viii et n. 3.

¹⁶⁶ Les clauses de la dixième Table n'auraient pas été exclusivement inspirées des lois de Solon, selon le texte cicéronien (2, xxv, 59) : « *Iam cetera in XII minuendi sumptus [sunt] lamentationisque funeris, translata sunt de Solonis fere legibus.* » *Fere*, c'est-à-dire *presque, environ*, selon le Grand Gaffiot, contrairement à ce qu'écrivait M. Toher, *loc. cit.*, p. 163, en parlant du même extrait : « If we read Cicero quite strictly, everything he quotes in this passage ought to be a part of Solon's law. » Cicéron choisit plus loin l'adverbe *prope* (*presque, à peu près*) dans un passage au contenu très similaire (2, xxv, 64).

¹⁶⁷ Cicéron mentionne sa source en 2, xxv, 64 : « *Postea quom, ut scribit Phalereus Demetrius...* ». Le discours de Démétrios de Phalère ayant inspiré Cicéron aurait été le *peri tes Dekatias* ou le *peri tes Athenesi Nomothesias*. F. Jacoby, *FGrHist* 228 F9 et G. M. A. Richter, *The Archaic Gravestones of Attica*, p. 38, écrivirent qu'il s'agissait du premier, tandis que D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 143 et 166,

raisonnablement attribuées à Solon d'Athènes. Peu de dispositions restent alors à éclaircir : s'il n'y a aucune raison valable de ne pas considérer comme soloniennes les contraintes de couvrir le défunt – ou les endeuillés – d'une étoffe rouge et de limiter les flûtistes au nombre de dix, l'origine de l'interdiction d'équarrir le bûcher avec la hache demeure, en revanche, incertaine¹⁶⁸.

Enfin, le biographe moraliste Plutarque, à la fin du I^{er} ou au début du II^e siècle de notre ère, évoqua également le règlement funéraire dans la biographie du grand législateur. L'extrait fut généralement considéré par les commentateurs modernes comme une référence à d'authentiques dispositions funéraires soloniennes. Il est en revanche moins sûr que le paragraphe XXI, 5 se rapportât effectivement aux funérailles, même si certains chercheurs modernes l'ont interprété comme tel¹⁶⁹. Plutarque y écrivait que Solon « édicta aussi une loi sur les voyages des femmes, sur leurs deuils et leurs fêtes »¹⁷⁰. Or, non seulement aucun terme dans le passage XXI, 5 ne renvoie explicitement au deuil ou à la mort, mais aussi l'articulation μὲν... δὲ... pourrait laisser croire que l'auteur ancien a, dans un premier temps, évoqué les voyages (*ou* sorties, *ou* processions) des femmes et, ensuite, leurs deuils; c'est d'ailleurs ainsi que quelques commentateurs ont compris ces lignes¹⁷¹. Par ailleurs, Plutarque, au § XXI, 7, renvoya soudainement à des pratiques qui lui étaient contemporaines

mentionnèrent que le second avait été la source de Cicéron. Cf. aussi à ce sujet M. Toher, *loc. cit.*, p. 163 et n. 11, qui soulignait la probabilité que Démétrios de Phalère, à l'instar de Démosthène, ait eu accès à une version originale des lois soloniennes (cf. *supra*, p. 52 et n. 160). J. Engels, *op. cit.*, p. 82, qualifia Démétrios de Phalère de « wohlinformierte Quelle ».

¹⁶⁸ Les deux premières dispositions sont présentées en association avec les coiffes de deuil, dont on a vu qu'elles devaient avoir été mentionnées par Solon. En outre, elles ne présentent pas d'incohérence par rapport aux autres textes législatifs connus. Sur l'équarrissage (2, xxv, 59 : *Rogum ascea ne polito*), cf. Mark Tower, *loc. cit.*, p. 163 : « But some will find it hard to accept that statements like that concerning the smoothing of the pyre quoted in archaic Latin were part of the Solonian law. » G. de Pinval, dans l'édition des Belles Lettres, avait pour sa part noté, p. 125, n 1 : « L'interdiction d'employer la hache avait pour but d'éviter le contact du fer; même prescription en ce qui concerne le pont Sublicius (Plutarque, *Numa*, 9). Il s'agit d'une croyance très ancienne... ».

¹⁶⁹ Entre autres R. Garland, *loc. cit.*, p. 3. Cf. la discussion chez C. Soudhaus, *De Solonis Legibus*, p. 40-1, puis, plus récemment, chez M. Toher, *loc. cit.*, p. 162-163. En résumé, la nourriture et les boissons sont dans ce cas interprétées comme des offrandes au défunt, le κάνης, comme le panier d'offrandes porté par les femmes à la stèle, et la mention du transport de nuit s'expliquerait simplement par la réglementation qui obligeait à procéder à l'*ekphora* avant la levée du jour. Selon M. Toher, cependant, la dernière clause référerait plutôt à une pratique contemporaine de Plutarque, pas nécessairement liée aux funérailles (cf. la note 172).

¹⁷⁰ Ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεισι καὶ ταῖς ἐορταῖς νόμον. La traduction est de R. Flacelière *et. al.*, pour l'édition des Belles Lettres.

¹⁷¹ Voir par exemple la traduction de R. Flacelière *et. al.* ainsi que celle proposée par J. Engels, *op. cit.*, p. 84. Sur l'hypothèse de la séparation articulée par μὲν... δὲ..., cf. M. Toher, *loc. cit.*, p. 162.

et pour lesquelles les gynéconomes devaient intervenir : il semble donc que l'auteur ancien ait établi des liens entre les excès féminins de son époque et ceux réglementés par Solon antérieurement, qui devaient se produire essentiellement, mais pas exclusivement, lors des funérailles¹⁷². En somme, puisqu'une incertitude demeure quant à l'origine archaïque de ces dispositions et en l'absence de vocabulaire funéraire explicite dans le premier paragraphe, seuls les passages en § XXI, 5 seront considérés, pour ce mémoire, comme faisant référence à une loi solonienne sur les funérailles.

L 5 : Loi sur la purification *post mortem* du dème (époque archaïque ?)

Démosthène, XLIII (*Contre Macartatos*), 57-58¹⁷³

57. [...] Τοὺς δ' ἀπογιγνομένους ἐν τοῖς δήμοις, οὓς ἂν μηδεὶς ἀναιρῆται, ἐπαγγελλέτω ὁ δήμαρχος τοῖς προσήκουσιν ἀναιρεῖν καὶ θάπτειν καὶ καθαίρειν τὸν δῆμον, τῇ ἡμέρᾳ ἢ ἂν ἀπογένηται ἕκαστος αὐτῶν. **58.** Ἐπαγγέλλειν δὲ περὶ μὲν τῶν δούλων τῷ δεσπότη, περὶ δὲ τῶν ἐλευθέρων τοῖς τὰ χρήματ' ἔχουσιν · ἐὰν δὲ μὴ ἢ χρήματα τῷ ἀποθανόντι, τοῖς προσήκουσι τοῦ ἀποθανόντος ἐπαγγέλλειν. Ἐὰν δὲ τοῦ δημάρχου ἐπαγγείλαντος μὴ ἀναιρῶνται οἱ προσήκοντες, ὁ μὲν δήμαρχος ἀπομισθωσάτω ἀνελεῖν καὶ καταθάψαι καὶ καθῆραι τὸν δῆμον αὐθημερόν, ὅτως ἂν δύνηται ὀλιγίστου · ἐὰν δὲ μὴ ἀπομισθώσῃ, ὀφειλέτω χιλίας δραχμὰς τῷ δημοσίῳ. Ὅ τι δ' ἂν ἀναλώσῃ, διπλάσιον πραξάσθω παρὰ τῶν ὀφειλόντων · ἐὰν δὲ μὴ πράξῃ, αὐτὸς ὀφειλέτω τοῖς δημόταις. κτλ-

Traduction

57. [...] Si un décès se produit dans un dème et que personne ne fait enlever le corps, le démarque donnera ordre aux parents de l'enlever et de l'ensevelir, et de purifier le dème, le jour même du décès¹⁷⁴. **58.** L'ordre sera donné, s'il s'agit d'un esclave, au maître; s'il s'agit d'une personne libre, à ceux qui détiennent ses biens; si le défunt n'a pas de biens, à ses parents. Si les parents n'obéissent pas à l'ordre du démarque, celui-ci mettra en adjudication le jour même, au plus bas prix possible, l'enlèvement et l'ensevelissement du cadavre et la purification du dème. Faute de quoi, il devra payer 1 000 drachmes au trésor public. Toutes dépenses qu'il aura faites seront recouvrées au double sur ceux qui y sont

¹⁷² C'est l'opinion soutenue par M. Toher, *loc. cit.*, p. 163. Le § 21, 7 se lit comme suit, d'après la traduction de l'édition des Belles Lettres : « La plupart de ces défenses subsistent encore dans nos lois. On y a même ajouté que ceux qui contreviennent à ces règlements seraient punis par les *gynéconomes* (surveillants des mœurs des femmes), comme étant sujets à la sensiblerie féminine qui fait commettre tant de fautes et d'extravagances dans les manifestations du deuil. »

¹⁷³ La numérotation pose problème dans l'édition des Belles Lettres, puisque la traduction de l'extrait y est présentée comme appartenant entièrement au § 58.

¹⁷⁴ La version de cette section diffère légèrement de celle présentée par L. Gernet dans l'édition des Belles Lettres.

tenus; s'il n'en poursuit pas le recouvrement, il en sera personnellement débiteur vis-à-vis du dème.

Commentaire

Démosthène, dans le discours étudié précédemment où était évoquée la loi de Solon, citait une autre loi funéraire, dont l'auteur et la date de promulgation sont inconnus. Cependant, en raison des mêmes arguments d'authenticité accordés à l'extrait sur la loi solonienne et parce que deux autres lois funéraires, celles de Gortyne (E 4) et de Nisyros (E 11), présentent un contenu similaire, ce passage du discours *Contre Macartatos* est considéré comme l'attestation d'un règlement funéraire¹⁷⁵. Étant donné que cet extrait se trouve dans l'œuvre de Démosthène, on en conclut qu'elle fut au plus tard promulguée au IV^e siècle. En outre, compte tenu de la mention de la loi de Dracon juste avant, et de celle de Solon peu après, de même que par le parallèle avec la loi crétoise, on peut penser qu'il s'agissait d'une autre loi archaïque.

L 6 : Loi *post aliquanto* à Athènes (ca. 500 ?)

Cicéron, *De Legibus*, 2, XXVI, 64-65

Sed post aliquanto propter has amplitudines sepulcrorum, quas in Ceramico uidemus, lege sanctum est, « ne quis sepulcrum faceret operosius quam quod decem homines effecerint triduo », neque id opere tectorio exornari, nec « hermas » hos quos uocant, licebat imponi nec de mortui laude nisi in publicis sepulturis, nec ab alio nisi qui publice ad eam rem constitutus esset dici licebat. Sublata etiam erat celebritas uirorum ac mulierum, quo lamentatio minueretur ; auget enim luctum concursus hominum.

Traduction

Mais quelque temps après, étant donné l'extension de ces tombeaux que nous pouvons voir encore dans le Céramique, la loi prescrivit que « nul ne ferait un tombeau qui exigerait un travail supérieur à celui de dix hommes en trois jours », et on ne devait l'embellir d'aucun toit ni le surmonter de ce qu'on appelle là-bas des *hermès*; on n'avait pas la permission de célébrer la gloire du défunt, si ce n'est à l'occasion d'obsèques nationales, et nul ne pouvait prendre la parole en dehors de celui qui était officiellement désigné pour cette tâche. L'affluence excessive des hommes et des femmes était interdite

¹⁷⁵ Voir ci-haut, p. 52-53.

afin de réduire les démonstrations d'affliction; car le rassemblement des personnes < multiplie > l'expression du deuil.

Commentaire

Cicéron mentionna à la suite de la loi solonienne un règlement qui avait été entériné « quelque temps après » (*post aliquanto*). Celui-ci, dont aucune autre source ne fait écho, a évidemment été l'objet de spéculations de la part des chercheurs quant à sa date de promulgation et à l'autorité qui en fut l'instigatrice¹⁷⁶. Si l'archéologie apporte quelques éléments à ce sujet, les conditions d'émission de la loi *post aliquanto* demeurent toutefois obscures. Trois phénomènes observés par les archéologues auraient pu inspirer une nouvelle réglementation sur les monuments funéraires : l'apparition, après l'époque solonienne, de stèles funéraires portant l'image du défunt en relief, le retour des grands tertres de terre, dont il n'y a pas de traces pour les années *ca.* 610 à *ca.* 580, ainsi que la taille imposante des tombeaux¹⁷⁷. Mais ce n'est que vers la fin du VI^e siècle a.C. que des changements significatifs attestés auraient été stimulés, selon plusieurs chercheurs, par l'adoption d'un règlement funéraire. Ainsi, vers 530 a.C., des plaques d'argile associées aux tombeaux et représentant des scènes de *prothesis*, qui étaient jusqu'alors produites en séries, passèrent à une forme simple, de même que, à peu près à la même époque, le style des pierres tombales se simplifia¹⁷⁸. Des chercheurs ont émis l'hypothèse, critiquée, selon laquelle l'importante diminution dans la production de stèles funéraires, aux environs de 500 a.C., était liée à cette loi¹⁷⁹. À la lumière de ces informations, ainsi que d'autres

¹⁷⁶ Voir la bibliographie chez M. Toher, « The Tenth Table and the Conflict of the Orders », p. 318, n. 55.

¹⁷⁷ Cf. R. Garland, *loc. cit.*, p. 5. Sur l'apparition des stèles avec la représentation en relief du défunt vers 570 a.C., voir L. H. Jeffery, *BSA* 57 (1962), p. 149, et sur les tertres, voir K. Kübler, *Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts*, p. 5 ss. D. C. Kurtz et J. Boardman, *Greek Burial Customs*, p. 121-122, écrivaient : « The monumental size which grave mounds and built tombs attained during the sixth century and the magnificence of their sculpture were open invitations to sumptuary laws. »

¹⁷⁸ Certains chercheurs ont associé les plaques à l'expression cicéronienne *opere tectorio*, notamment M. A. Richter, *Archaic Gravestones of Attica*, p. 39. Sur le passage des « series plaques » aux « single plaques » vers 530 a.C. et les caractéristiques de ces plaques, cf. D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 83 et J. Boardman, « Painted Funerary Plaques and some Remarks on *Prothesis* » *ABSA* 50 (1955), p. 51. Sur les différentes caractéristiques entre les stèles funèbres d'avant 530 et celles d'après, moins grandes et moins décorées, cf. *ibid.*, p. 84-88 et la figure 2 en annexe du présent mémoire. Les mêmes auteurs, p. 90, après avoir traduit Cicéron, concluaient ainsi : « The temptation to connect his words with the funerary monuments of Archaic Attica is very great. » La même idée fut par ailleurs soutenue par S. Takabatake, *loc. cit.*, p. 4 et R. Garland, *loc. cit.*, p. 6.

¹⁷⁹ On a longtemps cru erronément qu'elles avaient complètement disparu à cette époque, alors que certaines sont attestées jusque vers 450 a.C. Cf. R. Garland, *loc. cit.*, p. 6, pour un bref bilan historiographique sur la

changements dans les pratiques funéraires au tournant du v^e siècle a.C., il apparaît logique que cette norme ait été entérinée à la fin du vi^e siècle, au plus tard au début du v^e¹⁸⁰. Selon cette datation, Pisistrate, ou encore son fils Hippias, auraient pu en être à l'origine, une hypothèse qui ne fait pas l'unanimité parmi les commentateurs modernes¹⁸¹. Il est plus probable que soit Clisthène, soit Thémistocle ait contribué à l'élaboration de cette loi funéraire, ou encore les deux : il est possible que le premier en ait eu l'initiative, et que le second se soit chargé de son application¹⁸². Cette conclusion ne s'appliquerait toutefois qu'à la section sur les tombeaux, tandis qu'une autre partie de l'extrait résulterait probablement d'une confusion avec la loi de Solon¹⁸³.

L 7 : Loi de Démétrios de Phalère (ca. 317 a.C.)

Cicéron, *De Legibus*, 2, XXVI, 66

... *Sed ait rursus idem Demetrius increbuisse eam funerum sepulcrorumque magnificentiam, quae nunc fere Romae est. Quam consuetudinem lege minuit ipse. [...] Is igitur sumptum minuit non solum pecunia sed etiam tempore : ante lucem enim iussit*

question. M. A. Richter, *op. cit.*, p. 38, critiquait ainsi l'association entre la diminution des stèles funéraires et la loi *post aliquanto* : « ...there is the obvious difficulty in this interpretation that Cicero speaks not of a cessation of tomb monuments, but of a simplification... ». Pour une autre objection basée sur les limites de l'interprétation archéologique, cf. M. Toher, « The Tenth Table and the Conflict of the Orders », p. 318-319.
¹⁸⁰ N. G. L. Hammond, *loc. cit.*, p. 36, rapporta que E. Ruschenbusch, *op. cit.*, l'avait située quelque part entre la fin du vi^e siècle et 490 a.C.; S. Takabatake, *loc. cit.*, p. 4, n. 9, la datait plutôt entre 530 et 500 a.C. Sur les changements dans les pratiques funéraires athéniennes au tournant du siècle, soulignons un accroissement de la proportion des Athéniens qui se faisaient enterrer (cf. à ce sujet I. Morris, *Burial and Ancient Society*, p. 98-99), ainsi que l'apparition de l'interdiction d'enterrer *intra-muros* (cf. Rodney S. Young, « Sepulturae intra urbem », *Hesperia* 20, 1951, p. 67-134, pl. 33-54 et R. Garland, *loc. cit.*, p. 7). Voir aussi D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸¹ Cf. notamment S. Takabatake, *loc. cit.*, p. 4, qui souleva avec justesse que Pisistrate « ruled the Athenians, disturbing in no way the order of offices nor changing the laws, but governing the city according to its established constitution and ordering all things fairly and well », référant à Hérodote, I, 59; Thucydide, VI, 54; Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVI, 2, 8.

¹⁸² R. Garland, *loc. cit.*, p. 6, rappela que G. Hirschfeld, *Festschrift für J. Overbeck*, 1893, p. 13 (*non vidi*), avait été le premier à attribuer la législation à Clisthène, tandis que l'hypothèse d'une élaboration clisthénienne et d'une mise en application par Thémistocle lui vint de V. Zinserling, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, 14.1 (1965), p. 29 ss. (*non vidi*), suivi par Chr. Clairmont, *Gravestone and Epigram*, Mainz, 1970, p. 11. Cf. également J. Engels, *op. cit.*, p. 99, qui soutint lui aussi que cette loi aurait été l'œuvre de Clisthène ou de Thémistocle.

¹⁸³ Il s'agit du passage à la fin du § 2, XXVI, 65 : *Sublata etiam erat celebritas uirorum ac mulierum, quo lamentatio minueretur; auget enim luctum concursus hominum*. Voir à ce sujet M. A. Richter, *op. cit.*, p. 39, suivie par R. Garland, *loc. cit.*, p. 7, n. 24. Cependant, étant donné que cette interdiction est reprise dans d'autres lois, notamment des lois qui rappelaient des règlements plus anciens (cf. n° E 6 et E 7), il serait possible que l'instigateur de la loi *post aliquanto* ait voulu remémorer à ce moment une disposition de son prédécesseur qui n'était plus respectée, une hypothèse qui ne fut pas explorée par ces commentateurs. Quant aux oraisons funèbres publiques (*licebat imponi nec de mortui laude nisi in publicis sepulturis, nec ab alio nisi qui publice ad eam rem constitutus esset dici licebat*), M. Toher, « The Tenth Table and the Conflict of the Orders », p. 318 et n. 56, soulignait qu'elles n'avaient probablement pas existé à Athènes avant 480 a.C.

efferrī. Sepulcris autem novis finivit modum ; nam super terrae tumulum noluit quidquam statui, nisi columellam tribus cubitis nec altiore aut mensam aut labellum, et huic procurationi certum magistratum praefecerat.

Traduction

... Mais Démétrios nous dit encore que ce luxe des funérailles et des tombeaux avait repris de nouveau, luxe qui est maintenant bien près de s'établir à Rome, et il réduisit lui-même cet abus par une loi. [...] Il réduisit non seulement la dépense, mais le temps, car il ordonna d'emporter le corps avant la levée du jour. Il fixa du moins une limitation pour les tombeaux neufs, car il ne voulut pas que l'on plaçât sur le monceau de terre autre chose qu'une colonne qui ne devait pas être haute de plus de trois pieds, une table ou une vasque, et il avait nommé un fonctionnaire spécial chargé de veiller à l'exécution de ces mesures.

Commentaire

Cicéron transmet également des informations quant à une quatrième législation funéraire athénienne, dont Démétrios de Phalère fut l'instigateur. Celle-ci est généralement considérée comme authentique sur la base de preuves archéologiques. En effet, les résultats des fouilles ont confirmé que, tel que Cicéron le soulignait, les tombes se firent plus luxueuses dès la fin du v^e siècle a.C., mais encore davantage au iv^e, avant de régagner subitement en sobriété, probablement en raison de la législation¹⁸⁴. De même, les stèles et les regroupements familiaux de tombes disparurent vers la fin du iv^e siècle¹⁸⁵. La date exacte de cette loi n'est pas connue, mais Démétrios de Phalère gouverna Athènes à compter de 317 a.C. et il est probable qu'il ait légiféré rapidement¹⁸⁶. Enfin, si la majeure partie de la loi citée par Cicéron réfère au luxe des tombeaux, une clause se distingue : celle qui obligeait à emporter le corps avant la levée du jour. Cette disposition, on l'a vu, se trouvait chez Démosthène, donc dans un discours antérieur à l'arrivée de Démétrios de Phalère à Athènes. Ainsi, elle doit effectivement avoir été prononcée par Solon, mais il

¹⁸⁴ Sur le lien entre la diminution du luxe des tombeaux et la loi de Démétrios de Phalère, cf. D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 106, suivis par S. Takabatake, *loc. cit.*, p. 5. Cf. également R. Garland, *loc. cit.*, p. 8, n. 28. Voir aussi Chr. Habicht, *Athènes hellénistique*, p. 74-75.

¹⁸⁵ Sur le déclin des stèles attiques classiques associé à la loi de Démétrios de Phalère et le fait que les tombes en effraction appartenaient à des étrangers, cf. Ch. Habicht, *op. cit.*, p. 74 et R. Garland, *loc. cit.*, p. 8.

¹⁸⁶ Comme Chr. Habicht l'écrivit, *op. cit.*, p. 73, selon la traduction de M. et D. Knoepfler : « C'est en tant que législateur, réformateur et administrateur qu'il a laissé sa marque dans l'histoire. Cette activité législative appartient évidemment au début de son mandat, d'autant plus qu'une partie de ses lois servit à assurer sa propre position. » Voir également la discussion chez J. Engels, *op. cit.*, p. 135-136.

n'est pas impossible que, n'ayant plus été respectée à cette époque, le dirigeant l'ait simplement réitérée¹⁸⁷.

L 8 : Loi syracusaine (fin VI^e - début V^e siècle a.C. ?)

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XI, 38, 2

Τῶν δὲ Συρακοσίων τὰς μὲν πολυτελεῖς ἐκφορὰς νόμῳ καταλελυκότων καὶ τὰς εἰωθυίας δαπάνας εἰς τοὺς τελευτῶντας γίνεσθαι περιηρηκότων [...].

Traduction

Les Syracusains avaient supprimé par une loi les funérailles somptueuses et réduit les dépenses accoutumées faites à l'occasion d'un deuil [...].

Commentaire

Au I^{er} siècle a.C., Diodore de Sicile évoqua une loi restreignant le luxe funéraire qui aurait été en vigueur à Syracuse au moment de la tyrannie de Gélon (ca 491 - 478/7)¹⁸⁸. Si les commentateurs modernes s'accordent sur le caractère vraisemblable de cette loi, il est en revanche difficile d'arrêter avec certitude sa date d'entrée en vigueur, ou encore d'en connaître l'autorité émettrice¹⁸⁹. Selon quelques chercheurs, l'instigateur de cette loi aurait été un certain Dioclès. Un important personnage de ce nom occupa effectivement le pouvoir à Syracuse, mais après l'entérinement de la loi funéraire, à la fin du V^e siècle. Or, il

¹⁸⁷ Cicéron, *De legibus*, 2, XXVI, 66, écrivait bien que le luxe des funérailles *et* des tombeaux avait repris (*funerum sepulcrorumque magnificentiam*). G. Rougemont, *CID*, I, p. 52, établit même un parallèle entre la probable réécriture de la loi de Delphes et cette loi-ci : « Il est cependant possible qu'on ait voulu rappeler ici [i.e. dans le règlement des Labyades] une loi que l'on tendait à ne plus respecter [...] comme Démétrios de Phalère dut rappeler et renouveler les prescriptions soloniennes. »

¹⁸⁸ Comme l'écrivait G. Rougemont, *CID*, I, p. 51, n. 123, en réponse à Fr. Sokolowski, *LSAM*, p. 47, qui avait prétendu le contraire : « ...il suffit de se reporter au texte de Diodore pour constater que Gélon n'est pas l'auteur de la loi... ». Cette opinion fut aussi soutenue explicitement par, notamment, M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 168, et C. Ampolo, *loc. cit.*, p. 94. La loi aurait donc été entérinée avant ca. 491 a.C. selon *Oxford Classical Dictionary*, 2003 (3^e éd.), s.v. « Gelon ». A. Brugnone, « Le leggi suntuarie di Siracusa », p. 21 et n. 65, proposait pour sa part l'année 485 a.C. comme *terminus ante quem* pour ce règlement. La tradition française date également la première année de la tyrannie de Gélon en 485 a.C., cf. notamment Cl. Orrieux et P. Scmitt Pantel, *Histoire grecque*, p. 479.

¹⁸⁹ Aucun chercheur s'étant intéressé aux lois funéraires ne l'a omise ou n'en a contesté l'authenticité, mais, si on suit l'opinion de M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 168 : « The most we can say is that probably sometime in the late sixth or early fifth century a law or laws were instituted curbing expenditure on funerals. »

est possible qu'on ait confondu, à la suite de Diodore, ce Dioclès avec son homonyme, un législateur de l'époque archaïque¹⁹⁰.

L 9 : Interdit d'enterrement de Délos (426 a.C.)

L 9.1 Thucydide, III, 104, 2

Θῆκαι ὅσαι ἦσαν τῶν τεθνεώτων ἐν Δήλῳ, πάσας ἀνεῖλον, καὶ τὸ λοιπὸν προεῖπον μήτε ἐναποθνήσκειν ἐν τῇ νήσῳ μήτε ἐντίκτειν, ἀλλ' ἐς τὴν Ῥήνειαν διακομίζεσθαι.

Traduction¹⁹¹

Les tombeaux des morts qui étaient à Délos, (les Athéniens) les enlevèrent tous, et, dès lors, ils proclamèrent que nul ne mourrait ni n'accoucherait sur l'île, mais que (les femmes sur le point d'accoucher et les moribonds) seraient transportés à Rhénée.

L 9.2 Strabon, *Géographie*, X, 5, 5

Ῥήνεια δ' ἔρημον νησίδιον ἐστὶν ἐν τέτρασι τῆς Δήλου σταδίοις, ὅπου τὰ μνήματα τοῖς Δηλίοις ἐστίν. οὐ γὰρ ἔξεστιν ἐν αὐτῇ τῇ Δήλῳ θάπτειν οὐδὲ καίειν νεκρὸν (...).

Traduction¹⁹²

Rhénée est une petite île déserte, à quatre stades de Délos, où se trouvent les tombeaux des Déliens, car il n'est pas permis d'enterrer ni d'incinérer un corps à Délos même (...).

L 9.3 Pausanias, II (Corinthe), 27, 1

Τὸ δὲ ἱερὸν ἄλλος τοῦ Ἀσκληπιοῦ περιέχουσιν ὄροι πανταχόθεν· οὐδὲ ἀποθνήσκουσιν ἄνθρωποι οὐδὲ τίκτους αἱ γυναῖκες σφισιν ἐντὸς τοῦ περιβόλου, καθὰ καὶ ἐπὶ Δήλῳ τῇ νήσῳ τὸν αὐτὸν νόμον.

¹⁹⁰ Sur le second Dioclès, au pouvoir de ca. 413 à 408 a.C., cf. *Oxford Classical Dictionary*, 3^e éd (2003), s.v. « Diocles (1) », où il est également écrit que ce personnage fut « ...apparently confused in antiquity with an Archaic lawgiver of the same name. » Dans le passage où Diodore écrit sur Dioclès (XIII, 33-35), le Sicilien écrivit que le code de loi de Dioclès se lisait difficilement en raison de son caractère archaïque (διὰ τὸ τοὺς νόμους γεγραμμένους ἀρχαία διαλέκτῳ δοκεῖν εἶναι δυσκατανοήτους), ce qui a incité certains Modernes, dont L. Ziehen, *LGS*, II.1, p. 261, n. 9, le premier, à opter pour cette hypothèse; cf. M. Toher, « Two Spartan Funerals », p. 168. C. Ampolo, *loc. cit.*, p. 94, évoquait la possibilité que Dion de Syracuse ait été le véritable instigateur de ce règlement, une théorie qualifiée de « weak at best » par M. Toher, *loc. cit.*, p. 168, n. 37, principalement parce qu'elle invalide l'estimation temporelle admise par tous.

¹⁹¹ La traduction est personnelle.

¹⁹² La traduction est personnelle.

Traduction¹⁹³

Des bornes délimitent le bois sacré d'Asclépios de tous les côtés : à l'intérieur du péribole, les hommes ne meurent pas et les femmes n'enfantent pas, tout comme sur l'île de Délos (il est interdit de mourir ou d'accoucher), selon la même loi.

Commentaire

Trois auteurs, Thucydide, Strabon et Pausanias, rapportent que l'île de Délos fut frappée d'un interdit d'enterrement à l'époque classique. En outre, le poète Callimaque évoqua, dans son *Hymne à Délos*, le fait que nul ne mourait sur le territoire délien¹⁹⁴. Ce recoupement de plusieurs témoignages renforce la thèse de l'authenticité du règlement. D'ailleurs, les indices archéologiques tendent à prouver le respect de cette loi¹⁹⁵. Le texte de Thucydide permet d'en dater la promulgation en 426 a.C.¹⁹⁶. Strabon spécifia pour sa part que l'on avait interdit à la fois d'enterrer (θάπτειν) et de brûler (καίειν) les corps sur l'île, peut-être parce que des gens avaient tenté de transgresser la loi originale en incinérant leurs morts plutôt qu'en les inhumant¹⁹⁷. Le caractère sacré de ce règlement est inéluctable : Thucydide (III, 104) décrivit comment cette règle s'insérait dans l'effort de purification de l'île, entrepris un siècle plus tôt par Pisistrate, tandis que Pausanias l'évoqua comme parallèle au règlement d'Épidaure, où il fut interdit d'enterrer des morts dans le bois sacré d'Asclépios (L 10).

L 10 : Interdit d'enterrement à Épidaure

Pausanias, II (Corinthe), 27, 1

Τὸ δὲ ἱερὸν ἄλλος τοῦ Ἀσκληπιοῦ περιέχουσιν ὄροι πανταχόθεν· οὐδὲ ἀποθνήσκουσιν ἄνθρωποι οὐδὲ τίκτους αἱ γυναῖκες σφισιν ἐντὸς τοῦ περιβόλου, καθὰ καὶ ἐπὶ Δήλῳ τῇ νήσῳ τὸν αὐτὸν νόμον.

¹⁹³ La traduction est personnelle.

¹⁹⁴ 275-277 : « De ce jour, nourrice d'Apollon, tu es de toutes les îles la plus sainte : Ényō ni Hadès ne foulent ton sol, ni les chevaux d'Arès... » (trad. É. Cahen dans l'édition des Belles Lettres).

¹⁹⁵ Cf. Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 49-51.

¹⁹⁶ Et non pas, comme l'écrivait Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, p. 90, « depuis l'époque de Pisistrate ». Thucydide, III, 104 mentionnait plutôt que Pisistrate avait fait purifier l'île auparavant (πρότερον). Sur la datation de l'interdit, cf. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, p. 48-49.

¹⁹⁷ Br. Le Guen-Pollet, *op. cit.*, p. 90, y voyait une « formulation différente pour un résultat qui semble bien toutefois être le même ».

Traduction¹⁹⁸

Des bornes délimitent le bois sacré d'Asclépios de tous les côtés : à l'intérieur du péribole, les hommes ne meurent pas et les femmes n'enfantent pas, tout comme sur l'île de Délos (il est interdit de mourir ou d'accoucher), selon la même loi.

Commentaire

Pausanias est le seul auteur à avoir mentionné l'interdit d'inhumation dans le bois sacré d'Asclépios. Cette norme semble tout à fait plausible, puisqu'elle trouve de nombreux parallèles : l'enterrement fut prohibé pour des motifs religieux à Cumès (E 5), à Délos (L 9), à Héraclée du Pont (E 9), et, possiblement, à Nisyros (E 11). En outre, Pausanias écrivit que l'accouchement était aussi interdit dans l'enceinte sacrée, ce qui est cohérent avec les croyances antiques liées à la souillure rituelle, en plus de trouver un parallèle dans le règlement de Délos (L 9.1)¹⁹⁹. La datation de ce règlement demeure inconnue.

L 11 : Loi pour la cité idéale de Platon

Platon, *Les lois*, 958 d – 960 a

Θήκας δ' εἶναι τῶν χωρίων ὅποσα μὲν ἐργάσιμα μηδαμοῦ, μήτε τι μέγα μήτε τι σμικρὸν μνήμα [...]. Χῶμα δὲ μὴ χούν ὑψηλότερον πέντε ἀνδρῶν ἔργον, ἐν πένθ' ἡμέραις ἀποτελούμενον· λίθινα δὲ ἐπιστήματα μὴ μείζω ποιεῖν ἢ ὅσα δέχεσθαι τῶν τοῦ τετελευτηκότος ἐγκώμια βίου μὴ πλείω τεττάρων ἠρωικῶν στίχων. Τὰς δὲ προθέσεις πρῶτον μὲν μὴ μακρότερον χρόνον ἔνδον γίγνεσθαι τοῦ δηλοῦντος τὸν τε ἐκτεθνεῶτα καὶ τὸν ὄντως τεθνηκότα, εἴη δ' ἂν σχεδόν, ὡς ἀνθρώπινα, μέτρον ἔχουσα τριταΐα πρὸς τὸ μνήμα ἐκφορά.

[...]

Τῷ μὲν δὴ τοῦ μεγίστου τιμήματος εἰς τὴν πᾶσαν ταφὴν ἀναλισκόμενα μὴ πλέον πέντε μῶν, τῷ δὲ τοῦ δευτέρου τρεῖς μναί, καὶ δύο τῷ τοῦ τρίτου, μναὶ δὲ τῷ τοῦ τετάρτου μέτρον ἂν ἔχοι τῶν ἀναλωμάτων.

[...]

δακρύειν μὲν τὸν τετελευτηκότα ἐπιτάττειν ἢ μὴ ἄμορφον, θρηνεῖν δὲ καὶ ἔξω τῆς οἰκίας φωνὴν ἐξαγγέλλειν ἀπαγορεύειν, καὶ τὸν νεκρὸν εἰς τὸ φανερόν προάγειν τῶν ὁδῶν κωλύειν, καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς πορευόμενον φθέγγεσθαι, καὶ πρὸ ἡμέρας ἔξω τῆς πόλεως εἶναι.

Traduction

Aucune tombe ne sera permise nulle part en terre labourable, aucun monument grand ou petit [...]. Le monticule de terre ne devra pas dépasser la hauteur que peut atteindre, en

¹⁹⁸ La traduction est personnelle.

¹⁹⁹ Sur l'idée de pollution engendrée par la naissance et pour d'autres parallèles, cf. R. Parker, *Miasma*, p. 48-52.

cinq jours, le travail de cinq hommes. Les piliers de pierre ne devront pas être plus grands qu'il ne faut pour permettre, comme éloge de la vie du défunt, une inscription longue d'au plus quatre stiques héroïques. L'exposition à l'intérieur ne devra pas se prolonger au delà du temps nécessaire pour savoir s'il y a léthargie ou mort réelle; ainsi, à en juger humainement, le jour convenable pour la translation au tombeau serait le troisième.

[...]

Pour un citoyen du cens supérieur, une dépense totale de sépulture n'excédant pas cinq mines; pour le second cens, trois mines; deux pour le troisième, une pour le quatrième, telle sera la juste mesure des frais.

[...]

Qu'on pleure le mort, il ne convient ni de l'ordonner, ni de l'interdire, mais il faut interdire les lamentations et les cris hors de la maison, empêcher qu'on ne transporte le mort par les rues à découvert, qu'on ne crie le long de la route pendant le cortège; veiller à ce que ce cortège soit en dehors de la cité avant le jour.

Commentaire :

Tel qu'annoncé dans l'introduction, cette loi ne sera pas analysée en soi puisqu'il ne s'agit pas d'un règlement qui fut effectif. Toutefois, les normes platoniciennes, émises par un intellectuel membre de l'aristocratie, reflétaient vraisemblablement l'idéologie d'une certaine élite en matière de contrôle funéraire à l'époque classique²⁰⁰. Le célèbre philosophe s'est d'ailleurs largement inspiré des lois athéniennes dans la constitution de sa législation pour la cité des Magnètes²⁰¹. Ainsi, pratiquement toutes les normes funéraires élaborées par Platon trouvent leur écho dans d'autres lois du corpus à l'étude et, à l'instar des véritables législateurs, en proposant des mesures de contrôle des obsèques, il réagissait aux abus de ses concitoyens²⁰². Les dispositions funéraires platoniciennes seront donc employées à des

²⁰⁰ Ainsi que l'écrivait M. Piérart, *loc. cit.*, p. 161 : « ...la cité des *Lois* est un modèle destiné à des hommes ordinaires et non à des dieux ou des enfants de dieux. Elle fournit ainsi un instrument heuristique aux nomothètes, c'est-à-dire à tous ceux qui pourraient être chargés, à un titre ou l'autre, d'une fonction politique. » Il ajoutait, p. 166 : « ... les *Lois* (...), s'adressant à un public préoccupé d'applications pratiques, évitent le recours à des concepts philosophiques (...) ».

²⁰¹ Voir les conclusions de M. Piérart, *Platon et la cité grecque* (2008), p. 464-477.

²⁰² Cf. l'analyse comparative d'O. Reverdin, *op. cit.*, p. 107-124. Ses conclusions furent reprises par M. Piérart, *op. cit.*, p. 188-189, qui ajouta : « L'ingérence de pouvoirs publics dans les affaires privées s'explique par la déchéance morale et les excès qui entourèrent les funérailles au IV^e siècle, déchéance dont on trouve des traces archéologiques et qui justifia les réformes de Démétrios de Phalère. »

fins comparatives dans les prochaines pages. Le lecteur intéressé à en savoir davantage sur le texte des *Lois* pourra consulter à profit le livre de M. Piérart, *Platon et la cité grecque : théorie et réalité dans la constitution des Lois*, et se référer à sa bibliographie, ainsi qu'à la bibliographie complémentaire et à la notice bibliographique en introduction²⁰³. En outre, l'ouvrage d'O. Reverdin, *La religion de la Cité platonicienne*, demeure une référence incontournable sur la législation funéraire de Platon, et en particulier la troisième partie du livre, portant sur *Les funérailles et le culte des morts*.

Conclusion

Ce premier examen des sources a permis de mettre en relief certaines informations liées aux contextes d'élaboration et d'émission des lois, reprises dans la synthèse chronologique qui suit afin de mieux cerner l'évolution du phénomène législatif funéraire dans le monde grec et d'esquisser les premières hypothèses sur les motivations qui l'inspirèrent.

Dès la période archaïque, les Grecs codifièrent les funérailles et le deuil. Toutefois, mis à part les quelques lettres gravées du règlement gortynien sur la *prothesis* (E 1), aucun des textes originaux de cette période n'a subsisté jusqu'à aujourd'hui. Par conséquent, plusieurs questions demeurent quant à ces premières normes funéraires, évoquées par des auteurs nés de nombreuses décennies, voire des siècles, après leur émission; il est souvent difficile, voire impossible de connaître leur datation ou les responsables de leur établissement. Les passages littéraires où elles sont mentionnées sont cependant assez nombreux pour qu'il soit possible d'affirmer que le mouvement législatif en matière de funérailles s'est amorcé à cette époque. Et déjà à une période si haute, la dispersion géographique des cités pour lesquelles on possède un témoignage est notable : les funérailles auraient alors été réglementées à Athènes, Catane, Delphes, Gortyne, Iulis, Mytilène, Sparte et Syracuse. Ce n'est pas un hasard si la législation funéraire a vu le jour à ce moment, pendant la période de *stasis* qui suivit l'apparition de la cité-État. En effet, les *poleis* étaient à ce moment en proie à d'importantes tensions sociales et politiques. À

²⁰³ Cf. M. Piérart, *Platon et la cité grecque : théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Paris, Les Belles Lettres [ANAGÔGÊ], 2008 (2^e éd.), d'abord publié en 1974, par l'Académie Royale de Belgique, à Bruxelles.

Sparte, elles étaient entretenues par le fait que seule la monarchie détenait le pouvoir ainsi que par l'écart énorme entre riches et pauvres²⁰⁴. Les Athéniens étaient pour leur part aux prises avec le surendettement de la masse de citoyens démunis envers les quelques mieux nantis, ainsi qu'avec les dissensions entre clans aristocratiques²⁰⁵. Quant aux habitants de Grande Grèce, ils vivaient les problèmes propres à la colonisation, entraînés à la fois par le mélange de cultures et la liberté dont faisaient preuve les immigrants qui se retrouvaient soudainement loin des contraintes de leur cadre de vie habituel²⁰⁶. Dans ce climat tendu, il est compréhensible qu'on ait voulu contenir la démesure dont certains endeuillés auraient pu faire montre afin d'assurer le maintien du bon fonctionnement de la cité.

Ces crises nécessitèrent donc l'intervention de médiateurs et de tyrans, qui oeuvrèrent pour l'*eunomia* des cités grecques, notamment par une activité législative²⁰⁷. Certains de ces personnages sont associés en particulier aux règlements funéraires : il s'agit de Solon à Athènes, Charondas à Catane, Pittacos à Mytilène, Lycurgue à Sparte et possiblement un certain Dioclès à Syracuse. Qui étaient ces hommes ? Fort probablement membres de l'aristocratie, ils furent formés en tant que législateurs au cours de longs voyages et en bénéficiant de l'enseignement de grands philosophes, mais on sait très peu, voire rien du tout, de leurs biographies individuelles²⁰⁸. Ils devinrent au fil du temps des

²⁰⁴ Sur la *stasis* à Sparte à l'époque archaïque, voir Aristote, *Politique*, V, 7, 1-4, et le commentaire de W. G. Forrest, *loc. cit.*, p. 171. La crise aurait pris fin vers 830-810 a.C., cf. Thucydide, I, 18, 1, et le commentaire J. de Romilly dans l'édition des Belles Lettres, p. 12, n. 3. Voir également A. Szegedy-Maszk, « Legends of the Greek Lawgivers », *GRBS* 19 (1978), p. 201.

²⁰⁵ La crise archaïque athénienne est évoquée chez Aristote, *Const. Ath.*, V, 2; pour les circonstances particulières, voir Plutarque, *Vie de Solon*, XII-XIV, 1, cf. A. Szegedy-Maszk, *loc. cit.*, p. 201.

²⁰⁶ Cf. A. Szegedy-Maszk, *loc. cit.*, p. 201-202. Sur le fait que les codes de lois apparurent d'abord dans les colonies, et en particulier dans les colonies occidentales, cf. R. Bonner et G. Smith, *The Administration of Justice*, p. 69.

²⁰⁷ Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, I, p. 1 écrivaient : « On peut aussi dire de la "cité grecque" qu'elle a traversé, (...) environ entre 670 et 570 avant J.-C., un "âge des législateurs". » Voir leur résumé sur les tensions vécues à cette période et l'activité des législateurs qui s'ensuivit, p. 1-8.

²⁰⁸ Sur l'origine aristocratique, cf. Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, I, p. 4, qui critiquèrent notamment le passage dans lequel Aristote avait associé les législateurs à la classe moyenne pour laquelle il avait de la sympathie (= *Politique*, IV, 1296 a, 18-21); R. Bonner et G. Smith, *op. cit.*, p. 72, avaient pour leur part pris l'extrait d'Aristote au pied de la lettre. Aristote mentionna également (*Politique*, II, 9, 5-9) tous les législateurs archaïques qui lui étaient connus et évoqua certains faits sur eux, mais sinon on ne sait à peu près rien de ces personnages, cf. Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, I, p. 2 et n. 4, ainsi que p. 3 : « ... déjà au IV^e siècle av. J.-C. on ne les connaissait plus très bien. Et ne parlons pas d'un Pheidon, d'un Dioclès ou même d'un Dracon ou d'un Pittacos qui ne seraient guère plus que des noms pour nous, si nous ne tenions compte de leurs œuvres. » Sur les voyages et l'enseignement des philosophes, cf. A. Szegedy-Maszk, *loc. cit.*, p. 202-204 et R. Bonner et G. Smith, *op. cit.*, p. 73. Par exemple, Lycurgue est réputé pour

personnages légendaires, idéalisés, et parfois même divinisés, dont les noms restèrent associés à de nombreuses lois des siècles après leur mort²⁰⁹. Déjà dans l'Antiquité, cependant, certains éprouvèrent un scepticisme à l'égard des histoires rapportées sur eux²¹⁰. Les auteurs de *Nomima* ont résumé avec justesse ce qu'il est possible de dire sur les législateurs de l'époque archaïque :

« Même s'ils n'ont guère de consistance historique, même si la légende ou la propagande les ont entourés d'une *aura* qui a jeté le doute sur des pans entiers de l'œuvre qu'on leur prête, même s'ils ont peut-être *dit* – ou chanté – plus qu'ils n'ont *écrit* leurs "lois", il se trouve que leur époque coïncide en Grèce avec l'apparition d'inscriptions officielles et avec la pratique grandissante de l'écriture par tous les pouvoirs, afin d'organiser la vie politique et de fixer le droit. On peut douter que ce soit fortuit. »²¹¹

Les textes dans lesquels sont mentionnées des lois d'époque classique sont à peu près aussi nombreux que pour la période précédente. On y compte peut-être la loi *post aliquanto*, probablement émise à Athènes au tout début de cette époque, de même que celles de Cumes, de Delphes et de Délos, ainsi que trois règlements de Gortyne, l'interdit d'enterrement d'Héraclée du Pont, les lois iuliennes et celle de Thasos. Il apert que les cités où une législation funéraire fut instaurée à l'époque classique étaient tout autant dispersées géographiquement que celles de l'âge archaïque. Les autorités responsables de l'élaboration ou de la mise en application des lois n'étaient toutefois plus les mêmes. Après l'instauration

avoir voyagé en Crète, en Asie et en Égypte, ce qui est rapporté entre autres par Plutarque, *Vie de Lycurgue*, IV.

²⁰⁹ Il n'est pas surprenant que ces législateurs aient été idéalisés, étant donné qu'ils étaient réputés pour être venus rétablir le calme dans les cités en crise, cf. à ce sujet A. Szegedy-Maszak, *loc. cit.*, p. 202. Lycurgue fut même assimilé à une divinité chez Hérodote, I, 65, Plutarque, *Vie de Lycurgue*, V, 4 et Diodore de Sicile, VII, 12, cf. A. Szegedy-Maszak, *loc. cit.*, p. 204. On dit également de Lycurgue et de Zaleucos qu'ils avaient été inspirés par les dieux, notamment chez Strabon, X, 4, 19, cf. A. Szegedy-Maszak, *loc. cit.*, p. 205. Sur le fait que les noms de législateurs restaient liés à des lois longtemps après leur mort, cf. l'exemple des « lois soloniennes », *supra*, p. 51. D'ailleurs, comme le souligna A. Szegedy-Maszak, *loc. cit.*, p. 207 : « It is worth noting that all the legends contain some provision to ensure the continuation of the original code in its original form. »

²¹⁰ Cf. Aristote, *Politique*, II, 9, 5, qui critiqua la chronologie de certaines légendes sur les législateurs. Voir également A. Szegedy-Maszak, *loc. cit.*, p. 199, qui rappela que Timée avait nié l'existence de Zaleucos (cf. Cicéron, *De leg.*, 2, VI, 15), puis p. 205 et n. 31, où il souligna que les auteurs anciens étaient conscients que l'association entre les législateurs et les dieux servait généralement à justifier les lois (cf. entre autres Plutarque, *Vie de Numa*, IV, 6-8).

²¹¹ Fr. Ruzé et H. van Effenterre, *Nomima*, I, p. 1.

de l'*eunomia* s'est terminé « l'âge des législateurs » et différentes institutions ou des magistrats ont éprouvé le besoin de réglementer le deuil et les funérailles. À Delphes, ce fut une phratrie, celle des Labyades, qui en eut l'initiative et à Cumès, un thiasse orphique. À Thasos, les magistrats civiques les plus importants, ainsi que des magistrats religieux, les gynéconomes, devaient veiller à l'application de la loi. Selon les sources, le caractère religieux des lois semble donc plus marqué à cette période qu'à l'époque archaïque²¹². Ceci se reflète également dans les règlements d'Héraclée du Pont et de Délos, qui visaient à préserver un lieu sacré de tout enterrement. Par ailleurs, en regard des informations recueillies sur les contextes d'élaboration et d'émission des lois, on remarque que celles-ci devaient revêtir une importance particulière. En effet, les responsables de leur émission ou de leur application étaient généralement des personnages majeurs : les archontes et les polémarques à Thasos, une phratrie prédominante à Delphes, et probablement Clisthène ou Thémistocle à Athènes. Nous avons vu par ailleurs qu'il était possible que les lois iuliennes aient été destinées à l'ensemble des habitants de l'île de Kéos. Enfin, les sanctions prévues dans les lois sont également un signe de l'importance qui devait être accordée au contrôle funéraire : les contrevenants se voyaient frappés d'amendes à Delphes (E 7, l. 25-27 et l. 50 ss., où la lacune empêche toutefois d'en connaître la teneur), à Gortyne (E 2, l. 9-12; E 4, l. 4-7) ainsi qu'à Thasos (E 8, l. 4-7), où on avait également inscrit que ceux-ci auraient le souci de leur faute, sentence morale qui pouvait être aussi lourde, sinon plus qu'une sentence financière.

Des lois funéraires sont également attestées pour l'époque hellénistique : à Athènes, Démétrios de Phalère légiféra vers 317 a.C., tandis que les inscriptions de Gambreion et de Nisyros furent vraisemblablement gravées au III^e siècle. Le caractère religieux de la loi de Gambreion est encore plus marqué que celui des lois de la période classique : en plus des magistrats religieux mentionnés, le gynéconome et le hiéronome, des sanctions de nature religieuse étaient prévues pour les contrevenants (E 10, l. 25-27). Les législateurs de Nisyros avaient pour leur part décidé d'imposer une amende – énorme - à ceux qui ne respecteraient pas le règlement, simples citoyens ou magistrats chargés de réparer la faute

²¹² La dimension religieuse n'était cependant pas absente des textes archaïques. Cf. par exemple la loi de Charondas de Catane (L 3), la loi solonienne, où est mentionné l'interdit de sacrifice (L 4.3), ainsi que la loi d'Iulis, qui comporte plusieurs prescriptions cathartiques et serait une reprise de lois archaïques (E 6.A).

(E 11, 1. 2-3; 7-8). À Athènes, l'action de Démétrios de Phalère fut essentiellement législative, puisque cet homme politique eut besoin d'affirmer son autorité en cette période trouble, d'autant plus qu'il était étranger et qu'il n'avait pas été invité à rétablir l'ordre par les Athéniens, contrairement aux législateurs archaïques²¹³.

En somme, il ressort de l'étude des contextes d'élaboration et d'émission des lois que les funérailles, au même titre que d'autres réalités sociales, furent d'abord réglementées par de grands législateurs à la période archaïque afin d'établir l'*eunomia* dans les cités en proie aux crises sociales et politiques. Par la suite, elles continuèrent d'être un important objet de législation, et si elles ne perdirent rien de leur intérêt civique, elles gagnèrent en considération religieuse dès l'époque classique, selon les informations soulevées dans ce chapitre. L'attestation de plusieurs lois funéraires pour une même cité, à Athènes, Delphes (si, effectivement, une version archaïque du règlement a existé), Gortyne et Iulis, fournit un autre bon indice de l'importance accordée à la réglementation des funérailles : on devait parfois ajouter ou modifier des clauses, mais il fallait probablement aussi rappeler des dispositions existantes à la mémoire des contrevenants potentiels²¹⁴. D'autre part, la disparité géographique des sources, constante au fil des siècles, est patente; des Grecs du continent, des îles et des colonies s'intéressèrent au contrôle du fait funéraire. La notoriété des personnages impliqués dans ce phénomène législatif reflète également l'importance que les dirigeants grecs devaient y accorder. En outre, le fait que certaines lois prévoyaient des sanctions pour les contrevenants est signe que l'on prenait au sérieux, en théorie du moins, le respect de ces règlements.

Voici tracées les grandes lignes de l'activité législative en matière de funérailles dans le monde grec. Maintenant que le cadre spatio-temporel et les principales réalités socio-politiques ont été relevés, il est temps d'examiner les dispositions qui régissaient les funérailles en elles-mêmes. L'étude des clauses qui visaient spécifiquement le contrôle des

²¹³ Les Athéniens avaient été battus au cours de la guerre lamiaque et s'étaient fait imposer la présence de Démétrios à leur tête par Cassandre. Sur l'importance du rôle de législateur rempli par Démétrios de Phalère, voir Chr. Habicht, *Athènes hellénistique*, p. 73.

²¹⁴ Voir notamment *supra*, p. 32, n. 101; p. 58, n. 183 et p. 60, n. 187.

obsèques permettra de mieux appréhender le phénomène et d'apporter un nouvel éclairage sur les intentions législatives.

Chapitre II : La réglementation des pratiques funéraires

Introduction

L'établissement des textes et l'examen de leurs particularités spatio-temporelles permirent d'avancer quelques hypothèses sur les motivations des législateurs, notamment en ce qui concerne l'émission des règlements de la période archaïque, qui contribuèrent à solidifier les assises des cités-États émergentes. Afin de confronter et de nuancer les premières hypothèses, le présent chapitre analyse les clauses qui portaient expressément sur le contrôle des rites funéraires et de l'expression du deuil. L'étude de ces dispositions permettra peut-être, en outre, de découvrir des motivations communes à l'ensemble des Hellènes au fil des siècles, au-delà des spécificités socio-politiques propres à une cité ou à une époque.

Les législateurs grecs qui réglementèrent les funérailles en codifièrent de nombreux aspects, relevant des trois étapes bien orchestrées de l'événement, soit l'exposition (πρόθεσις), le convoi (ἐκφορά) et l'inhumation (θάπτω)²¹⁵. La mise en commun des diverses mesures législatives est toutefois possible en raison de la relative homogénéité des sujets soumis à la réglementation. Afin d'en faciliter la présentation et l'analyse, elles sont ici regroupées sous trois grands thèmes qui sont le contrôle sur les humains, les normes sur les pratiques religieuses et cathartiques et la codification de la dimension matérielle des obsèques. Cette nouvelle lecture comparative des sources permettra de mettre en lumière des hypothèses nuancées et appuyées sur les motivations des législateurs grecs qui exercèrent un contrôle sur les funérailles²¹⁶.

²¹⁵ Sur ces étapes, cf. notamment R. Garland, *op. cit.*, p. 21, qui parlait des obsèques grecques comme d'un « three-act drama ».

²¹⁶ Les textes ont généralement été étudiés individuellement; cf. par exemple les études de Fl. Frisone, R. Garland et J. Engels cités à maintes reprises dans ce mémoire. Aucun chercheur n'a proposé d'analyse thématique, telle que présentée ici.

A. Contrôle humain

Les dispositions incluses dans cette catégorie sont celles qui réfèrent au contrôle exercé sur le défunt, d'une part, et sur les endeuillés, d'autre part. Dans la mesure où la personne décédée n'était évidemment pas elle-même sujette à respecter la réglementation, on pourrait conclure que l'ensemble des clauses présentées ici s'adressaient dans les faits aux proches du disparu. Cependant, certaines d'entre elles, notamment les mentions relatives au transport du corps et au lieu d'enterrement, concernaient plus particulièrement le traitement de la dépouille; ce sont elles qui seront analysées dans un premier temps.

1. Contrôle sur le défunt

a. Exposition et convoi

Lorsqu'un Grec trépassait, son entourage s'affairait aussitôt à arranger sa dépouille en vue de l'exposition. La personne décédée, dont on fermait les yeux et la bouche, était pour l'occasion lavée, ointe, vêtue et parée; de proches parentes, et parfois des esclaves, s'acquittaient de ces tâches²¹⁷. On l'alitait ensuite sur la κλίνη, les pieds en direction de la porte²¹⁸. Le défunt était parfois couronné et on le décorait, ainsi que la couche, à l'aide de branches, d'herbes ou de rubans²¹⁹. Les nombreuses scènes de πρόθεσις préservées sur les

²¹⁷ L'action de maintenir fermés les yeux et la bouche aurait d'abord été accomplie par souci esthétique – le gonflement de la langue engendré par la mort aurait eu tôt fait d'ouvrir la mâchoire. Par la suite, ce geste aurait servi, selon la croyance, à retenir l'âme du défunt, ce dont témoigne une inscription de Smyrne du III^e siècle a.C. (G. Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, 1878, n° 314, l. 24), cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 23, et notes, p. 138. Attestant de cette pratique, des sangles qui servaient à retenir les mâchoires furent découvertes lors de fouilles archéologiques, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 144, pl. 33 et p. 213, fig. 43. L'oreiller posé sous la tête (cf. par exemple E 7, l. 29-31) aurait aussi servi à prévenir l'ouverture de la bouche. Sur le lavage du corps, voir la section sur le contrôle cathartique, p. 93-94. Sur les habillements et la parure, voir R. Garland, *op. cit.*, p. 24-25, et notes, p. 139, ainsi que la section sur le contrôle matériel dans le présent mémoire (§ C.1). Sur toutes ces étapes préparatoires, voir aussi M. Alexiou, *op. cit.*, p. 5 et n. 11. Un indice du fait que les femmes veillaient à la préparation du corps est leur présence autour du lit funèbre dans les scènes de *prothesis*, où les hommes sont généralement absents, cf. Ed. Pottier, *op. cit.*, p. 14.

²¹⁸ Ceci fut déduit de la position des personnages dans les scènes peintes de *prothesis*, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 144 et les notes chez R. Garland, *op. cit.*, p. 138-139. Sur la *klinè* utilisée pour l'exposition, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 277 et fig. 62.

²¹⁹ Sur la couronne et les branches, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 26 et 139, qui replit entre autres les principales interprétations données au port de la couronne funèbre et conclut qu'elle servait probablement simplement à ajouter « dignity and lustre to the proceedings ». Pour une représentation du défunt couronné, voir aussi la fig. 3 en annexe. Selon Plutarque, *Timoléon*, XXVI, 2, les Grecs avaient « l'habitude rituelle de couronner de persil les tombeaux des morts » (trad. de R. Flacelière et É. Chambry dans l'édition des Belles Lettres). Mais le terme utilisé par Plutarque, τὸ σέλινον, est traduit par « celery » dans le dictionnaire de H. G. Liddell et R. Scott. Si la végétation et les bandes de tissu étaient essentiellement utilisées à des fins décoratives, on aurait par endroits attribué à certaines herbes des vertus contre les mauvais esprits,

artéfacts grecs attestent de l'importance de cet événement dans l'Antiquité²²⁰. Et même si les représentations d'exposition se firent plus rares au tournant des V^e et IV^e siècles, les occurrences littéraires chez les orateurs du IV^e siècle montrent non seulement que l'exposition funéraire fut pratiquée tout au long de l'époque classique, mais également qu'elle revêtait alors une importance légale : ceux qui y voyaient – et qui étaient donc présents lors de l'évènement – étaient les héritiers reconnus²²¹.

Les législateurs s'intéressèrent également à la tenue de la πρόθεσις. En particulier, les autorités de Gortyne auraient obligé les parents de la personne décédée à veiller à l'accomplissement de ce premier rituel funèbre (E 1). Aux dires de Démosthène, Solon d'Athènes aurait quant à lui permis que l'exposition se déroule selon la volonté de la famille (ὅπως ἂν βούληται) (L 4.1). Cependant, une autre loi athénienne, dont on ignore les circonstances d'émission, semble pour sa part avoir exclu l'exposition des rituels funéraires, puisqu'elle prévoyait, si quelqu'un mourait dans le δῆμος, l'ensevelissement de la dépouille « le jour même du décès » (L 5). Il est possible, toutefois, que la mention du « δῆμος » dans cette loi désignât le territoire public, l'espace commun, et que, dans le cas où le décès se serait produit au sein de l'οἶκος, on aurait permis que la dépouille soit exposée plus longuement. En outre, le texte n'interdit pas qu'une très courte exposition ait pu avoir lieu entre le moment du décès et celui de l'ensevelissement, en considérant la journée du décès comme une période de 24 heures à compter de la mort.

cf. M. Alexiou, *op. cit.*, p. 5, et E. Rohde, *op. cit.*, p. 188, n. 36-37, une théorie toutefois critiquée par L. Moulinier, *Le pur et l'impur*, p. 77, n. 4. Sur les couronnes et les bandelettes (ταινίαι), fréquentes dans les scènes de *prothesis*, voir aussi Ed. Pottier, *op. cit.*, p. 18-19 et la fig. 11 du présent mémoire.

²²⁰ Pour la période géométrique, il en existe de nombreuses représentations, surtout sur les amphores, qui furent principalement découvertes dans des nécropoles, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 58-60 et 65; pour la période archaïque, cf. *ibid.*, p. 76-77, pl. 11 (*phormiskos*) et p. 83, pl. 33 (plaque); pour la période classique, cf. *ibid.*, p. 104 (*lêkythoi*), p. 139 (bas-relief sur tombeau = Conze n° 1179); voir aussi p. 148-9. R. Garland, *op. cit.*, p. 28-29, et 140-141, présente un bon résumé de l'ensemble des représentations de *prothesis* sur des pièces de poterie, incluant la localisation, la datation, le type de support et une description générale des scènes. Ed. Pottier, *op. cit.*, p. 12-13, offrit par ailleurs une description des neufs lécythes blancs attiques représentant des scènes de *prothesis*, corpus exhaustif à l'époque à la connaissance de l'auteur.

²²¹ Voir Isée, VI (*La succession de Philoktémon*), 40; VIII (*La succession de Kiron*), 21-27 et 38-39 et Démosthène, XLIV (*Contre Léocharès*), 32, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 28 et 141; M. Alexiou, *op. cit.*, p. 5-6; D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 144 et S. C. Humphreys, « Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens – Tradition or Traditionalism ? », *JHS* 100 (1980), p. 98-99.

Si elle était généralement pratiquée et jamais explicitement prohibée dans la législation²²², la πρόθεσις ne devait toutefois pas s'éterniser. En effet, elle fut limitée à une journée à Athènes dès l'époque archaïque (L 4.1, peut-être L 5 et L 7)²²³. Platon avait quant à lui prévu pour sa cité idéale une attente de trois jours avant de procéder à la mise en terre, afin de « savoir s'il y [avait] léthargie ou mort réelle » (L 11). Il est possible, en effet, que la période transitoire entre le trépas et l'inhumation ait permis entre autres choses de s'assurer du décès de la personne, ou encore d'établir les circonstances de la mort, dans les cas où l'on soupçonnait qu'elle n'ait pas été naturelle²²⁴. Il est toutefois peu vraisemblable, dans le contexte antique, que l'explication évoquée par Platon ait été la principale motivation à la limitation de la durée de l'exposition²²⁵. En effet, comme le démontrent les représentations artistiques, la πρόθεσις était d'abord et avant tout l'occasion de pleurer le disparu une dernière fois, dans des déplorations souvent accompagnées de chants et de danses : il est donc plus probable qu'on ait voulu par ces clauses empêcher que les gens endeuillés ne s'épanchent trop longtemps²²⁶. Le fait que la durée du deuil ait été explicitement limitée n'invalide en rien cette théorie, puisque les derniers moments passés auprès d'un proche disparu suscitaient naturellement des émotions intenses : limiter cette période critique était propice à inciter les gens à un retour à la vie normale le plus rapidement possible. La croyance dans le concept de souillure religieuse pourrait également avoir inspiré cette limitation : les dirigeants ont peut-être voulu, en l'imposant, minimiser le

²²² La loi de Thasos interdisait la tenue d'une exposition *privée* pour les combattants morts à la guerre (E 8, l. 4), mais des honneurs étaient tout de même octroyés à ces hommes. Cf. *infra*, p. 80.

²²³ Les rites funèbres s'échelonnaient donc sur trois jours : le premier était celui du décès, le deuxième jour avait lieu la *prothesis*, puis on procédait, la troisième journée, à l'*ekphora* et à l'enterrement. Sur ces trois jours, cf. entre autres Antiphon, *Choreute*, 34; M. Alexiou, *op. cit.*, p. 6-7; L. Moulinier, *op. cit.*, p. 79. Cette brève durée contraste avec le temps octroyé à l'exposition des héros homériques : 9 jours dans le cas d'Hector (*Iliade*, XXIV, 784-7) et 17 pour Achille (*Odyssée*, XXIV, 63-5).

²²⁴ Selon Pollux, VIII, 65, l'exposition était le moment de s'assurer que la mort n'était pas survenue de façon violente.

²²⁵ R. Garland, *op. cit.*, p. 30, critiquait ces explications « médico-légales » à la suite de W. Zschietzschmann, « Die Darstellungen der Prothesis in der griechischen Kunst », *MDAI(A)* 53 (1928), p. 36; E. Rohde, *Psyche*, p. 164 et n. 41, remit aussi en cause ces explications d'auteurs plus tardifs. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 144, n'exclurent pas quant à eux cette hypothèse, mais la nuancèrent : « The purpose of the *prothesis* was not only to confirm death, but also to provide an opportunity for the performance of the traditional lament and for the friends and family to pay their last respects. »

²²⁶ Selon R. Garland, *op. cit.*, p. 29-30, la *prothesis* était surtout le moment privilégié de procéder à des chants, improvisés (γόοι) ou professionnels (θρήνοι). Sur la gestuelle et le mouvement engendré par les lamentations, qui débutaient au cours de l'exposition, cf. M. Alexiou, *op. cit.*, p. 6. Sur la distinction entre γόος et θρήνος voir *ibid.*, p. 11-14 et 102-104. Les démonstrations émotives des gens en deuil feront l'objet d'une analyse plus approfondie dans la section suivante, qui porte précisément sur le contrôle des endeuillés.

risque de contamination, en réduisant le temps de présence des endeuillés auprès du défunt. Car le cadavre était, pour les Grecs, une importante source de pollution²²⁷. Enfin, il importe de souligner qu'à travers cette notion de pollution mortuaire se profilait certainement des considérations hygiéniques, même si elles ne sont jamais explicitement mentionnées dans les lois. En réduisant le temps d'exposition, il est probable que les autorités voulurent prévenir les désagréments olfactifs et visuels engendrés par le relâchement musculaire et le dégagement de gaz à la suite du décès, d'autant que le climat chaud qui prévalait sur le territoire grec pendant une bonne partie de l'année accélérât le processus de décomposition²²⁸.

Solon aurait en outre stipulé que la *πρόθεσις* devrait prendre place à l'intérieur. Le législateur ne référerait pas nécessairement dans cette clause à l'intérieur de la maison, mais du moins de la cour (L 4.1)²²⁹. Peu importe l'interprétation exacte donnée à ce passage, il demeure que le terme *ἔνδον* qu'on trouve chez Démosthène renvoie bien au fait que l'exposition ne devait pas avoir lieu sur la place publique : la discrétion était de mise. Et la circulation du cortège funèbre devait se faire dans la même discrétion. En ce sens, Solon et Démétrios de Phalère ordonnèrent que le corps soit emporté avant l'aube (L 4.1 et L 7). De même, Platon avait écrit que le convoi devrait se conclure avant la fin de la nuit (L 11). Ainsi, il fallait minimiser la présence de la dépouille au grand jour. De même, on trouve dans les règlements de Delphes et d'Iulis, ainsi que chez Platon, l'obligation de recouvrir le corps pendant l'*ἐκφορά* (E 7, l. 31-33; E 6.A, l. 10-12; L 11). La dépouille devait être couverte en entier, puisqu'il n'est nulle part fait mention dans les textes d'une couverture

²²⁷ Ainsi, le lieu où était survenu le décès devait souvent être purifié après l'enlèvement du corps (e.g. E 5; E 6.A, l. 14-17) et ceux qui avaient été en contact avec la dépouille étaient considérés comme souillés (e.g. E 6.A, l. 23-27); le fait de laver le corps avant l'exposition avait également des fonctions cathartiques. Sur la contamination engendrée par le mort, cf. notamment L. Moulinier, *op. cit.*, p. 76-81 et R. Parker, *op. cit.*, p. 32-48. Le thème de la pollution mortuaire sera abordé plus en détail dans la section sur le contrôle cathartique (§ B.1).

²²⁸ Voir Hippocrate, qui décrit à moult endroits dans *Épidémies* et dans le deuxième tome des *Maladies* les complications et la dégradation physiques engendrées par la maladie dans les moments précédant la mort. Sur la dégradation corporelle posthume, cf. *ibid.*, *Épidémies*, VII, VII, 4 et VII, XCII, 6. Sur la dégradation du cadavre, voir aussi *infra*, p. 92 et n. 290.

²²⁹ C'est ce que J. Boardman, « Painted Funerary Plaques and some Remarks on *Prothesis* », *ABSA* 50 (1955), p. 55-6, déduit de la présence de colonnes dans les scènes de *prothesis* sur plaques; cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 27 et M. Alexiou, *op. cit.*, p. 5 et n. 10.

partielle²³⁰. Pourquoi les législateurs ont-ils eu ce désir de minimiser l'exhibition du cadavre ? Leurs motivations semblent avoir été les mêmes que pour le contrôle de la durée de la *πρόθεσις* : le désir de réduire les risques de contagion mortuaire ou encore d'empêcher les manifestations émotives démesurées. En effet, le fait de voiler le défunt et de ne pas l'exposer à l'extérieur pendant le jour aurait pu être destiné à protéger de la contamination la lumière du jour ou, plus vraisemblablement, l'espace civique²³¹. Mais ces dispositions visaient peut-être aussi, en particulier lorsqu'un citoyen notable mourait, à éviter que ne se crée un attroupement qui aurait pu donner lieu à des débordements émotifs ou encore à des altercations²³². Cette hypothèse est renforcée par le fait que la mention de recouvrir le défunt lors du convoi s'accompagnait, à Iulis et à Delphes, de l'obligation de porter le mort en silence. Une explication plus marginale sur le fait de devoir couvrir le défunt, avancée par F. B. Jevons et récemment soutenue par R. Garland, veut que le défunt serait devenu « a revenant of the worst type » s'il n'avait pas été complètement couvert²³³. Il faut en outre considérer ici aussi la question hygiénique : par l'interdiction d'exposer le

²³⁰ Cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 78 et n. 83, qui critiquait à ce propos Fr. Sokolowski, *LSCG*, p. 190, R. Garland, *loc. cit.*, p. 11 et J. Engels, *op. cit.*, p. 61, qui ont mal interprété la clause de la loi d'Iulis qui stipulait que le *lit* ne devait pas être entièrement couvert. Voir à ce sujet la traduction commentée (E 6.A, l. 7). La tête de la personne décédée était toutefois découverte lors de l'exposition, cf. par exemple la fig. 3 en annexe.

²³¹ Les auteurs du recueil d'*Inscriptions juridiques* écrivirent dans leur commentaire sur la loi iulienne, t. 1, p. 14 : « Le cadavre doit être porté enveloppé parce qu'il est chose impure et ne doit pas souiller la lumière du jour ». Dans son étude, R. Parker, *op. cit.*, p. 293, révéla toutefois que la croyance en la souillure solaire était probablement d'origine étrangère, « since fire is, for all Greeks, an especially pure element ». Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 78 et n. 84, considérait à la suite de L. Ziehen, *LGS*, p. 264, que cette clause « non e destinata a proteggere da contaminazione la luce del sole, ma lo spazio cittadino stesso ». Cf. aussi Chr. Sourvinou-Inwood, « Trauma in flux », p. 47, qui écrivait : « ... covering of the corpse's face (...), as in other societies, is a symptom of recession in the familiarity with death, and a desire to push away death's physical reality », référant à Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 116, 168-72.

²³² P. Perdrizet, « Remarques sur l'inscription des Labyades », *REG* 11 (1898), p. 421-422, écrivait que c'était pour empêcher les « manifestations bruyantes » que le mort devait être couvert lors du convoi. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 78 et n. 84, concluait finalement elle aussi que l'ensemble de la clause cherchait principalement à contrôler les manifestations émotives. Sur les lamentations pendant l'*ekphora*, voir M. Alexiou, *op. cit.*, p. 7. Voir aussi R. Parker, *op. cit.*, p. 36 et n. 14, selon qui Solon, plutôt que de craindre la pollution, « was probably more interested in discouraging the ostentation of the traditional aristocratic funeral by depriving it of an audience ».

²³³ Cf. R. Garland, *loc. cit.*, p. 11, n. 39, qui reprend l'idée de F. B. Jevons, « Greek Law and Folk-lore », *CR* 9 (1895), p. 248. Ce dernier avait toutefois mal interprété la clause, croyant que le défunt (et non le lit) ne devait pas être entièrement couvert, et il justifiait la disposition en ces termes : « ... it seems probable that the Ceans covered their corpses entirely, in the belief that otherwise the deceased would walk, but that the Cean lawgiver for some reason did not encourage this belief. » Le parallèle établi par F. B. Jevons entre les croyances des paysans allemands du XIX^e siècle et celles des Grecs de l'Antiquité n'est toutefois pas très convaincant en ce qui concerne cette mesure.

macchabée en plein jour, au soleil, les législateurs cherchaient peut-être également à préserver le corps et minimiser l'exhibition de sa décomposition.

D'autres dispositions législatives étaient aussi destinées au contrôle du convoi funéraire. À Delphes, les Labyades avaient inscrit dans leur règlement que la couche funèbre ne serait déposée « nulle part aux tournants (du chemin) » (E 7, l. 33-35). Ce dépôt aurait pu se produire lors du changement de porteurs; sur le terrain escarpé de Delphes, cette substitution devait en effet être habituelle²³⁴. Cet interdit peut lui aussi s'expliquer à la fois par des motivations socio-politiques et des considérations cathartiques : il est possible qu'on ait voulu éviter qu'un arrêt n'engendre des rassemblements importants ou encore minimiser le risque de contamination créée par le contact entre le lit mortuaire et le sol²³⁵. Une loi gortynienne autorisait par ailleurs, en l'absence de voie publique, le passage du convoi funéraire « sur le terrain d'autrui » (E 2). Les gens devaient être réfractaires, on le comprend aisément, à accueillir le cortège funèbre de leurs voisins, par crainte de contamination ou par souci de préserver leur quiétude, mais on comprend de la même manière le choix des législateurs de faciliter l'accomplissement des dernières dispositions pour les endeuillés qui n'avaient pas accès à un chemin public.

b. Lieu du dernier repos et mémoire du mort

À la suite de l'exposition et du convoi, les obsèques arrivaient à leur terme au moment de l'inhumation²³⁶. En plusieurs endroits du monde grec, on interdit d'ensevelir des dépouilles dans des lieux spécifiques pour des motifs religieux. Ce fut le cas à Cumès, où une association orphique réserva un endroit de sépulture (ou peut-être un tombeau) pour ceux de ses membres qui avaient atteint un statut quasi-divin (E 5). À Délos, Épidaure et

²³⁴ Cf. P. Perdrizet, *loc. cit.*, p. 421 et n. 1.

²³⁵ P. Perdrizet, *loc. cit.*, p. 421, optait pour la première hypothèse. Selon M. Guarducci également, *Epigrafia Greca*, IV, p. 30, cet arrêt aurait été une autre occasion pour les proches du disparu d'exprimer leur chagrin. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 114-115, croyait pour sa part que des considérations cathartiques avaient inspiré cette mesure.

²³⁶ Même lorsqu'il y avait crémation, les restes calcinés ou les cendres étaient enterrés : les corps étaient parfois brûlés directement dans le lieu de sépulture (primary cremation), sinon les cendres étaient mises dans une urne, elle-même ensevelie (secondary cremation). Cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 51-54 (période géométrique); p. 73-74 (époque archaïque); p. 98-99 (période classique). La crémation et l'inhumation étaient toutes deux pratiquées et la façon de disposer du défunt, tout au cours de ces siècles et peu importe la région, semble avoir été « a matter of personal or family preference » (*ibid.*, p. 51 et 96).

Héraclée du Pont, des enceintes sacrées furent préservées de toute inhumation par les autorités (L 9, L 10 et E 9). On l'a vu, le mort était considéré comme une importante source de pollution; l'enterrement d'un citoyen dans un endroit dédié aux divinités aurait ainsi été un outrage innommable²³⁷. Cela n'est d'ailleurs attesté que dans de rares cas particuliers²³⁸. À Délos, Pisistrate avait ordonné dans un premier temps que l'on retire les cadavres des endroits visibles depuis le sanctuaire afin de purifier l'île, avant que ne soit établi l'interdit d'enterrement sur l'ensemble du territoire insulaire²³⁹. Mais la disposition imposée par le tyran athénien relevait certainement plus d'un intérêt hégémonique que d'un véritable désir d'enrayer la pollution mortuaire²⁴⁰. Il était par ailleurs interdit d'accoucher dans des lieux saints, une prohibition qui aurait probablement cessé à l'époque hellénistique²⁴¹. En outre, aucun prêtre ne célébrait les obsèques, dont la supervision était laissée aux proches, et les gens qui avaient simplement été en contact avec une personne décédée se voyaient également interdire l'accès à des sanctuaires²⁴². Sacré et mortalité n'alliaient donc pas de pair.

²³⁷ Sur la pollution engendrée par la mort, cf. *supra*, n. 227 et § B.1 du présent chapitre, qui porte sur le contrôle des pratiques cathartiques. Au sujet des lieux sacrés préservés de sépultures, cf. notamment R. Garland, *op. cit.*, p. 45, qui soulignait entre autres qu'à Rhamnonte, l'espace vis-à-vis le temple en est demeuré exempt, même à l'extérieur des murs. Voir aussi R. Parker, *op. cit.*, p. 33.

²³⁸ D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 189, écrivaient : « In Hellenistic Greece there is a little more evidence for priests being buried within sacred precincts. At Pergamon some simple burials in and around the Hellenistic incubation rooms in the sanctuary of Asklepios may indicate what became of unlucky patients. » Dans leurs notes, ces auteurs renvoyaient à cet effet à W. Vollgraff, « Inhumation en terre sacrée dans l'antiquité grecque », *Mémoire présenté à l'Académie des Inscriptions*, XIV, 2 (1951), p. 315 ss. (*non vidi*). Selon Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, p. 90, on aurait pu enterrer un héros dans l'*hieron* d'Héraclée du Pont.

²³⁹ Cf. Thucydide, III, 104 et Hérodote, I, 64. Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 52, à la suite d'A. Mommsen, *Philologus* 66 (1907), p. 435-436, affirmait que Pisistrate avait voulu par cette mesure « épargner au dieu la vue de tombeaux », sources de pollution, puisque Apollon était « le plus strict sur ce point ».

²⁴⁰ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 49-50, qui reprit entre autres les propos de M. Lebègue, *Recherches sur Délos* (thèse), Paris, Thorin, 1876, p. 281 : « Peut-être Athènes, sous Pisistrate, eut-elle déjà la secrète ambition d'honorer Apollon Délien pour administrer son culte, mais l'invasion des Perses la réduisit à ne s'occuper que de son propre salut. » Il rappela que les Déliens eux-mêmes ensevelissaient sans crainte leurs morts, cf. Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*, 21 et Jamblique, *Vie de Pythagore*, 184 qui évoquaient l'enterrement en sol délien de Phérécyde de Syros, maître de Pythagore, et Hérodote, IV, 35, qui souligna la présence à Délos du tombeau des vierges hyperboréennes. Toutefois, ainsi que le souligna Thucydide, I, 8, 1, les tombes que fit enlever Pisistrate s'avèrent pour la plupart être des tombes de Cariens. Les Déliens auraient donc peut-être déjà à cette époque commencé à s'exiler à l'approche de la mort.

²⁴¹ Cf. la loi de Délos et d'Épidaure (L 9 et L 10). Comme l'interdit d'accoucher n'est pas mentionné chez Strabon (L 9.2), ni chez Callimaque, il n'était probablement plus en vigueur à l'époque hellénistique, cf. Ph. Bruneau, *op. cit.*, p. 49.

²⁴² Cf. Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, n° 31 (Tégée, IV^e siècle a.C.); *ibid.*, *LSAM*, n° 84 (Smyrne, II^e siècle p.C.); Lucien, *Sur la déesse syrienne*, 52. Pour des exemples de règlements sur les souillures rituelles et les mesures cathartiques pour y remédier en dehors du contexte funéraire, voir entre autres Fr. Sokolowski,

Le règlement de Nisyros, dans lequel l'inhumation d'un corps et l'établissement d'un monument étaient prohibés (E 11), ne fut pas toujours pour sa part interprété comme un interdit d'enterrement dans un endroit particulier. Par l'établissement d'un parallèle avec une loi d'Ilion contre les tyrans (III^e siècle a.C.), certains commentateurs crurent qu'il s'adressait plutôt à quelque individu, probablement un tyran, dont on aurait voulu éliminer le souvenir à son décès²⁴³. Mais dès le XIX^e siècle, une autre interprétation, largement adoptée par la suite, vit le jour : la loi nisyrienne, comme celles précédemment citées, avait pour but d'empêcher l'ensevelissement dans un espace particulier²⁴⁴. À la lumière des parallèles évoqués ci-haut, il est probable que l'espace protégé eût un caractère sacré, mais il ne faut pas écarter l'hypothèse de la préservation d'un autre type de lieu, par exemple une terre arable ou un lieu civique, puisqu'il y est fait mention des *prostatès*²⁴⁵.

Dès l'époque archaïque, qu'il existât ou non une réglementation à ce sujet, l'inhumation dans les cités grecques se faisait dans des cimetières, situés à l'extérieur des

LSCGsupp, n° 91, 106, 108 et 115 A; *ibid.*, *LSAM*, n° 12, 18, 29 ainsi que G.-J.-M.-J. Te Riele, « Une nouvelle loi sacrée en Arcadie », *BCH* 102 (1978), p. 325-331. Sur tout cela, cf. R. Parker, *op. cit.*, p. 36-37 et n. 17 et R. Garland, *op. cit.*, p. 44-45. Ce dernier spécifia qu'il était interdit aux prêtres présidant les Mystères d'Éleusis d'entrer dans la maison des endeuillés, de visiter un tombeau ou de participer au banquet funéraire. Des prohibitions similaires prévalaient pour la prêtresse de Déméter à Cos, tandis que, sur la même île, le prêtre ayant participé à un convoi funèbre devait attendre cinq jour avant de réintégrer ses fonctions dans l'accomplissement du culte de Zeus Polieus. Sur ces exemples, voir les notes chez R. Garland, *op. cit.*, p. 149. Sur les interdits frappant les prêtres dans le contexte funéraire, voir également L. Moulinier, *op. cit.*, p. 78 et 404.

²⁴³ Cf. R. Dareste *et al.*, *Inscriptions juridiques*, II, p. 40-42, où est aussi présentée la loi d'Ilion (n° 22). La même opinion fut soutenue dans les *IG*, XII, 3, n° 87 et dans la *Sylloge* (*Syll.*², 880 = *Syll.*³, 1220) et, plus récemment, par R. Garland, *loc. cit.*, p. 13.

²⁴⁴ Fl. Frisone, *Leggi e regolamenti*, p. 157, critiquait avec justesse le parallèle établi entre la loi d'Ilion et le règlement de Nisyros : « nell'iscrizione di Ilion, infatti, è prevista la *damnatio memoriae* del tiranno, che comportava la cancellazione del suo nome da ogni documento iscritto che lo ricordasse, ivi compresa la tomba, ma non la rimozione o il danneggiamento del suo sepolcro. » Elle souligna que le premier à avoir émis l'hypothèse que le règlement concernait un lieu particulier fut A. Conze, s. t., *apud Archäologische Gesellschaft. 1895. November in Archäologische Anzeiger*, *JDAI* 11 (1896), p. 45 (*non vidi*), sur la base d'un parallèle avec une autre inscription de Nisyros, gravée sur le rempart, qui visait à préserver un espace public près des murs (= *IG*, XII, 3, n° 86 : Δαμόσιον τὸ χωρίον πέντε πόδε[ς] ἀπὸ το(ῦ) τείχε[ος]).

²⁴⁵ À la suite de Fr. Sokolowski, *Br. Le Guen-Pollet*, *op. cit.*, p. 90, n. 143, établit le parallèle entre la loi de Nisyros et celle d'Héraclée du Pont, à caractère religieux. Sur la préservation de terres propres à la culture, cf. Platon, qui écrivit qu'« aucune tombe ne ser[ait] permise nulle part en terre labourable » (L 11); voir aussi D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 189. L'espace protégé était peut-être simplement destiné à la circulation ou à assurer la bonne défense de la cité, cf. le parallèle avec *IG*, XII, 3, n° 86 à la note précédente.

murs qui protégeaient le noyau urbain, l'*asty*²⁴⁶. Cette coutume aurait été fixée vers 500 a.C. dans la grande majorité des *poleis*, même si on trouve quelques exemples de sépultures *intra-muros* au delà de cette date²⁴⁷. Les lieux d'enterrement varièrent vraisemblablement en fonction de l'adhérence à la croyance en la contamination mortuaire²⁴⁸. En particulier, nombre de dépouilles infantiles furent découvertes dans des zones d'établissement, ce qui s'explique probablement par le faible risque de pollution associé à ces jeunes défunts²⁴⁹. À Sparte, figure d'exception en matière d'enterrement, Lycurgue aurait autorisé, voire imposé l'inhumation à l'intérieur des murs de la ville, tout comme il aurait permis « de placer les tombeaux près des temples » (L 1.1-2). Selon Plutarque, le législateur spartiate aurait été motivé par le désir d'enrayer les pratiques cathartiques traditionnelles. Celui-ci aurait ainsi voulu « supprimer toute crainte superstitieuse » et « ôter la peur et l'horreur de la mort et l'idée qu'elle souillait ceux qui touchaient un corps mort ou passaient à travers une rangée de tombeaux ». La présence de cette clause, et l'explication qu'en donne Plutarque, s'accordent parfaitement avec le régime de vie des citoyens-soldats spartiates. Par ailleurs, à Athènes, Solon aurait formellement interdit que l'on détruise une tombe pour y déposer le

²⁴⁶ Sur la coutume d'ensevelir à l'extérieur des murs, cf. Cicéron, *Ad. Fam.*, IV, 12, 3 et le commentaire de D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 70. Voir aussi Plutarque, *Aratos*, LIII, 2. Étant donné cette habitude, la disposition de tombes découvertes lors de fouilles permet aux archéologues d'identifier le tracé de murs antérieurs, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 70 et 92 et carte 4.

²⁴⁷ À Al Mina, des cistes et des sarcophages du IV^e siècle se trouvaient sous des planchers de bâtiments, mais ces découvertes signifient probablement que les défunts étaient originaires du Proche-Orient, où il était plus habituel de pratiquer l'inhumation dans les espaces habités, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 188. Sur l'évolution de la disposition des cimetières par rapport aux lieux d'établissement, cf. I. Morris, *Burial and Ancient Society*, p. 62-71. Ce dernier soulignait, p. 68, une rupture dans la tradition visible déjà vers 700 a.C. Voir les schémas tirés de son ouvrage à la figure 4 en annexe. Voir également l'article de R. S. Young, « Sepulturae intra urbem », *Hesperia* 20 (1951), p. 67-134, pl. 33-54. R. Parker, *op. cit.*, p. 42, notait que, bien que l'enterrement *extra muros* fut une « strictly observed norm » à l'époque classique, des Grecs inhumèrent dans la ville les dépouilles des fondateurs de leurs cités ou d'hommes exceptionnels, cf. par exemple Plutarque, *Aratos*, LIII, 2-4 ou encore Thucydide, V, 11, sur l'inhumation de Brasidas *intra muros*. Voir aussi les autres exemples cités par M. Piérart, *loc. cit.*, p. 162. Par ailleurs, Pausanias (I, 43, 3-5 et 7-8; 44, 1) mentionna la présence de tombeaux dans la cité de Mégare, cf. N. Richer, « Aspects des funérailles à Sparte », *Cahiers du centre G. Glotz* 5 (1994), p. 51, n. 3.

²⁴⁸ Sur l'enterrement *extra muros* par crainte de la pollution funéraire, cf. Chr. Sourvinou-Inwood, « Reading » *the Greek Death*, p. 433-439 et *ibid.*, « Trauma in flux », p. 47.

²⁴⁹ Sur l'inhumation d'enfants dans les espaces habités, cf. notamment D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 70 et A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, p. 147 (Attique) et 154 (Thessalie). Les résultats de recherches récentes sur le sujet furent exposés à Athènes, les 29 et 30 mai 2008, lors de la première d'une série de trois tables rondes sur *L'enfant et la mort dans l'antiquité : nouvelles recherches dans les nécropoles grecques ; le signalement des tombes d'enfants*. Sur la faible contagion mortuaire des enfants décédés, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 188 et R. Parker, *op. cit.*, p. 41.

corps d'un étranger (L 4.2). La crainte de voir profanée la dépouille d'un proche – ou sa propre sépulture – a dû inspirer une telle disposition²⁵⁰.

Le souvenir du défunt restait dans la mémoire collective grâce au monument qui lui était dédié et en particulier par l'épithaphe qui l'ornait généralement, à laquelle quelques législateurs, de même que le philosophe Platon, s'intéressèrent. Ce dernier écrivit dans ses lois funéraires que l'éloge inscrit devrait être long « d'au plus quatre stiques héroïques » (L 11). Lycurgue fut beaucoup plus sévère en interdisant qu'on ne grave quoi que ce soit, pas même les noms des personnes décédées, sur les pierres tombales (L 1.1 et L 1.2). Il concéda cependant que soient inscrits les noms des soldats morts au combat pour leur patrie ainsi que ceux des femmes mortes en couche²⁵¹. D'ailleurs, il était habituel dans la tradition grecque que les « Héros de la patrie » voient leur nom inscrit sur une liste officielle affichée dans la cité, comme le stipulait aussi la loi de Thasos (E 8, l. 7-9)²⁵². Les soldats grecs qui mouraient à la guerre bénéficiaient d'un traitement particulier : ils avaient droit aux funérailles étatiques et étaient revêtus de leur habit militaire lors de la *prothesis*, une pratique toutefois peu attestée au-delà de 700 a.C.²⁵³. Ainsi, bien qu'on empêchât la tenue d'obsèques privées pour les soldats thasiens morts au combat (E 8, l. 4), ces derniers recevaient néanmoins d'importants honneurs, auxquels devaient aspirer plusieurs citoyens qui partaient au combat, à défaut de revenir vivants et victorieux²⁵⁴.

²⁵⁰ Cf. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, p. 106 et 108-118, sur les épithaphe antiques évoquant un mauvais sort pour qui profanerait la tombe. Cf. également R. Garland, *op. cit.*, p. 134.

²⁵¹ Ces femmes sont mentionnées seulement dans la *Vie de Lycurgue*. Selon N. Richer, *loc. cit.*, p. 51-96, il s'agirait plutôt de *hierai*.

²⁵² Cf. J. Pouilloux, *Recherches*, p. 376-377, qui soulignait la particularité thasienne d'accoler les patronymes, qu'on trouve rarement dans de telles listes. Pour un exemple athénien, voir fig. 5 en annexe.

²⁵³ Sur le déroulement des obsèques officielles des Athéniens morts à la guerre, cf. Thucydide, XXXIV et la notice de L. Gernet et M. Bizos, dans Lysias, *Discours*, t. 1, p. 41. Sur le costume militaire et des armes trouvées dans des sépultures, une coutume attestée dans les poèmes homériques, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 25; I. Morris, *Burial and Ancient Society*, p. 148 et p. 151, tableau 11. De façon similaire, les gens décédés sans être mariés ou l'étant depuis peu étaient exposés dans un habit de marié, comme en témoigne un passage d'Euripide (*Troyennes*, 1219 ss.), cf. M. Alexiou, *op. cit.*, p. 5 et R. Garland, *op. cit.*, p. 25.

²⁵⁴ Les parents et les enfants des combattants thasiens décédés étaient invités à prendre part à des sacrifices tenus en leur honneur, cf. E 8, l. 9-11. Ainsi, Fr. Sokolowski, *LSCGsupp*, p. 123, exagérât peut-être quelque peu en écrivant, à la suite de J. Pouilloux, *Recherches*, p. 375 : « Le décret tend à limiter les conséquences du deuil pour la raison que les morts pour la patrie ne sont pas à pleurer. » D'ailleurs, Thucydide, XXXIV, 4, mentionnait que les Athéniens en deuil pouvaient suivre le convoi de leurs soldats morts en se lamentant. La situation canadienne du début du XXI^e siècle présente une toute autre réalité : le gouvernement Harper voulut que les soldats canadiens morts en Afghanistan ne reçoivent pas d'honneurs publics. Un deuil collectif pourrait en effet causer des débordements sociaux plus importants qu'un deuil privé, mais, d'un autre côté,

Le traitement du défunt, mort au combat ou non, fut donc réglé par certaines dispositions des lois funéraires, depuis le moment du décès jusqu'à son inhumation. Par ces clauses, c'est indirectement le comportement de l'entourage en deuil qu'on cherchait à régler. D'autres mesures s'adressaient toutefois plus directement aux proches de la personne décédée, afin que tous agissent convenablement dans les circonstances.

2. Contrôle sur les endeuillés

Parmi les dispositions qui s'adressaient précisément aux gens en deuil, l'une est récurrente : il s'agit de la proscription des démonstrations émotives²⁵⁵. Certaines lois interdisaient de pleurer ou de faire des lamentations (ὄτοτύζω, οἰμώζεν, ὁ ὄδυρμός, φωνέω, τὸ δάκρυον, ὁ οἶκτος, *lamenta*, *lesse* chez Cicéron, que l'auteur, à la suite de L. Aelius, interprétait comme « un cri de deuil ») ou encore de faire des thrènes (θρηνέω)²⁵⁶. Il est à noter que la répétition de ces termes dans le règlement des Labyades laisse supposer que le contrôle de l'expression bruyante de la tristesse était d'une importance majeure pour la phratrie de Delphes²⁵⁷. Solon d'Athènes aurait aussi prohibé les blessures volontaires, en prescrivant aux femmes de ne pas se racler les joues (L 4.2) ou de ne pas « se meurtrir la peau en se frappant » (L 4.3). Toutes ces manifestations émotives étaient effectivement largement pratiquées, ce dont témoigne l'iconographie, où les femmes sont souvent représentées avec les mains à la tête en signe d'affliction, principalement dans les scènes de *prothesis*²⁵⁸. Cependant, les lamentations devaient se poursuivre au-delà du moment de

le deuil national permit aux autorités thasiennes d'exercer un meilleur contrôle sur son déroulement. Selon O. Reverdin, *Cité platonicienne*, p. 30, l'espoir de recueillir les honneurs funèbres motiva de nombreux Grecs à partir au combat. La mort du glorieux combattant était en effet une mort noble, cf. Platon, *Lois*, 944 c.

²⁵⁵ Cf. E 6.A, l. 10-12; E 7, l. 31-33, l. 35-37, l. 39-42 et l. 46-50; L 1.2; L 3; L 4.2; L 4.3; L 11.

²⁵⁶ M. Alexiou distinguait ainsi les lamentations improvisées des plaintes formelles (thrènes), accomplies par des professionnels, parfois en alternance avec les membres de la famille, cf. *supra*, p. 74, n. 226. Chr. Sourvinou-Inwood, « Trauma in Flux », p. 33-38, rappelait que les gestes de lamentation et d'auto-destruction, principalement accomplis par les femmes, étaient généralement bien orchestrés et servaient à évacuer le chagrin.

²⁵⁷ Les manifestations émotives étaient peut-être plus dérangeantes dans cette cité située en montagne, en raison de l'écho créé. Par ailleurs, Delphes était très fréquentée par les Grecs de partout qui venaient y consulter la Pythie; les lamentations affectées des participants à un cortège funèbre, ajoutées à l'achalandage quotidien, n'étaient certainement pas désirées.

²⁵⁸ G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, p. 17, décrivait la gestuelle des femmes endeuillées qui portaient les deux mains à leur tête comme « the traditional formula of lamentation in Geometric art ». Les hommes sont quant à eux plus souvent représentés avec une seule main levée, peut-être en signe de salutation au défunt ou encore pour guider les proches vers la sépulture, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 29. Sur la différenciation des gestes selon le sexe, cf. J. Boardman, « Sex Differentiation in Grave

l'exposition : en effet, si l'*ekphora* fut un thème moins populaire chez les artistes et artisans, les représentations qui en existent montrent toutefois des femmes en émoi, ainsi que des musiciens, qui accompagnaient les lamentations chantées²⁵⁹. D'ailleurs, à Athènes, à Iulis, ainsi qu'à Delphes, les législateurs avaient spécifié que la procession funèbre se déroulerait en silence. C'est en effet précisément au moment du cortège, et non lors de l'exposition, qu'on a imposé le calme : « à l'occasion du convoi » (L 4.2), « jusqu'au tombeau » (E 6.A, l. 11-12), « hors de la maison avant d'arriver au tombeau » (E 7, l. 35-37). Dans un extrait de son *Traité des Lois*, il semble que Platon nuançait avec justesse l'objet précis de ces clauses, qui n'était probablement pas d'interdire l'expression de la tristesse, compréhensible, de l'endeuillé, mais la démonstration d'affliction excessive en public : « Qu'on pleure le mort, il ne convient ni de l'ordonner, ni de l'interdire, mais il faut interdire les lamentations et les cris hors de la maison..., qu'on ne crie le long de la route pendant le cortège... » (L 11). Inversement, il n'est nulle part fait mention de l'interdiction de pleurer le défunt dans l'intimité du foyer, ce dont attestent justement les nombreuses scènes de *prothesis*. On a toutefois vu que la limitation de la durée de l'exposition servait probablement, entre autres, à réduire le temps passé à s'épancher sur la mort d'un disparu. À Delphes, il est possible que les Labyades aient permis une démonstration émotive sur le lieu de sépulture, mais le passage qui réfère à cette autorisation demeure toutefois obscur²⁶⁰. L'intérêt des mesures qui restreignaient la démonstration émotive était double. D'une part, on cherchait à préserver l'ordre public, afin de favoriser le déroulement normal des activités civiques²⁶¹. D'autre part, on évitait de donner la possibilité aux bien nantis de s'exhiber à

Vases », *AION (Arch. St. Ant)* 10 (1988), p. 171-178. Pour des exemples de cette gestuelle caractéristique dans le cadre de la *prothesis*, cf. fig. 3, 6 et 7 en annexe. Cette façon de témoigner de sa douleur n'était pas exclusive aux Grecs, cf. par exemple la représentation d'une déesse égyptienne affligée à la fig. 8 en annexe. La tragédie antique compte aussi des exemples de démonstration physique de la douleur engendrée par la perte du défunt : cf. notamment Euripide, *Hélène*, 370-374 et 1089; *Suppliants*, 51; *Troyennes*, 279 ss. et 1235. Sur les lamentations funéraires dans l'Antiquité, voir M. Alexiou, *op. cit.*, p. 4-23 et p. 102-108. Sur la forme musicale et les thèmes abordés dans les lamentations chantées, cf. *ibid.*, partie III. L'ouvrage de M. Alexiou montre bien la perpétuation à travers les siècles de la pratique des lamentations.

²⁵⁹ Sur les représentations d'*ekphora* et la présence de musiciens professionnels lors du convoi, principalement des joueurs d'*aulos*, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 32-34. Voir également la fig. 9 en annexe, où l'on voit des femmes porter les mains à leur tête pendant l'*ekphora*. Voir également la fig. 10, où des hommes participant au cortège ont un bras levé. La pratique d'engager des flûtistes pour les obsèques ne semble pas avoir été interdite : Cicéron souligna que Solon avait simplement limité leur nombre à dix (L 4.3).

²⁶⁰ Cf. E 7, l. 37-39, dont la traduction se lit ainsi : « là qu'il soit ΔΕΝΑΤΟΣ (ou que ΔΕΝΑΤΟΣ soit), jusqu'à ce que la ΘΙΓΑΝΑ soit posée(?) ». Voir la traduction commentée de ces lignes.

²⁶¹ Cf. notamment Th. Homolle, *loc. cit.*, p. 54 (sur Delphes) et N. Loraux, *Les mères en deuil*, p. 19-21.

cette occasion, par exemple en engageant des pleureuses professionnelles en grand nombre pour parader lors du convoi²⁶². C'est vraisemblablement le maintien de l'ordre social qui motiva également les interdictions de visiter des tombeaux d'autres défunts que celui qu'on enterrait, interdits que l'on trouve dans les règlements de Delphes (E 7, l. 39-42), d'Athènes (L 4.3) et de Mytilène (L 2)²⁶³. L'interdit de lamentations trouva chez Stobée une explication d'ordre religieux, selon laquelle il s'agissait d'un « manque de respect envers les divinités chtôniennes lorsque le chagrin dépass[ait] la juste mesure » (L 3).

À Athènes, à Iulis et à Delphes, les règlements précisaient les personnes autorisées à entrer dans la maison où était survenu le décès. À Athènes, Solon limita en outre aux mêmes personnes la possibilité d'être présentes lors de la *prothesis* et de participer au convoi (L 4.1). Ce groupe de privilégiées était constitué de toute femme âgée d'au moins soixante ans ainsi que des « parentes en deçà du degré d'enfant de cousin ». Les Labyades spécifièrent quant à eux que nul ne serait autorisé à retourner au domicile du disparu au terme des obsèques, à l'exception des individus « demeurant dans le foyer du défunt, des oncles paternels, des beaux-parents, des descendants et des beaux-enfants », les termes englobant probablement ici les parents des deux sexes (E 7, l. 42-46)²⁶⁴. À Iulis, les personnes auxquelles cette permission était accordée étaient « la mère, l'épouse, les soeurs et les filles -, outre celles-ci pas plus de cinq femmes, ainsi que les enfants des filles et des cousines » (E 6.A, l. 23-29). Deux constats s'imposent à la lecture de ces dispositions. D'abord, la mention exclusive des femmes dans les textes athénien et iulien est patente. Celles-ci n'étaient évidemment pas les seules à porter le deuil, mais elles étaient, comme en témoignent les représentations artistiques, intimement impliquées auprès du défunt, et elles exprimaient généralement leur chagrin d'une façon plus marquée que les hommes, d'où l'attention spéciale qui leur fut accordée²⁶⁵. Les mesures de contrôle sur la présence

²⁶² G. Roux, *REG* (1967), p. 172-173, rappela par ailleurs que les femmes pouvaient profiter du rassemblement créé par les funérailles pour exposer leurs charmes.

²⁶³ Dans le cas de la loi de Mytilène, mentionnée par Cicéron, cette explication fut explicitement fournie par l'auteur latin (traduction des Belles Lettres) : « L'affluence excessive des hommes et des femmes était interdite afin de réduire les démonstrations d'affliction; car le rassemblement des personnes multiplie l'expression du deuil. C'est la raison pour laquelle Pittacos défend à quiconque d'assister aux obsèques des personnes étrangères. »

²⁶⁴ À ce sujet, voir la traduction commentée dans le premier chapitre.

²⁶⁵ N. Loraux, *Les mères en deuil*, en particulier p. 22-23 et 33-45, associait le deuil aux femmes; selon elle, la législation funéraire s'adressait d'abord à celles-ci. Effectivement, elles sont souvent mentionnées dans les

humaine dans la maison mortuaire s'adressaient en outre à une classe particulière de personnes : les membres de la famille du défunt, souvent les plus affligés par sa perte²⁶⁶. Les intentions derrière ces clauses étaient peut-être simplement de diminuer la tension émotive, en plus d'éviter l'encombrement dans la maison des endeuillés, où tout voisin aurait été susceptible de venir, par curiosité, sympathie ou intérêt²⁶⁷. La loi d'Iulis, où est évoqué le caractère pollué des personnes admises dans la maison à la suite du décès, fait songer à une autre motivation : éviter la contamination à un grand nombre de personnes. Mais cette hypothèse est fragilisée par le fait que cette souillure, à Iulis du moins, fût réservée aux membres de la famille immédiate (la mère, l'épouse, les soeurs et les filles). Ainsi, tous ceux qui entraient dans l'endroit où le mort avait achevé sa vie n'étaient pas automatiquement pollués²⁶⁸. On doit donc considérer, semble-t-il, qu'il s'agissait non pas d'une tare, mais d'un statut privilégié réservé aux plus proches parents – ou parentes - du défunt et auquel personne d'autre ne pouvait aspirer²⁶⁹.

Les intimes du disparu entamaient, dès son décès, une période de deuil, dont les citoyens de Gambreion, de Thasos et de Sparte virent la durée limitée par des lois. Puisque

lois, par exemple dans celle de Gambreion, où elles reçoivent un traitement particulier. En outre, les gestes caractéristiques des hommes dans les scènes de *prothesis* n'évoquent pas l'émotivité, contrairement à ceux des femmes.

²⁶⁶ Il s'agit de la famille proche (ἡ ἀγγιστεία), les parents les plus éloignés étant les enfants de cousins (παῖδες τῶν ἀνεψιῶν ou ἀνεψιαδοῖ). Les auteurs du recueil des *Inscriptions juridiques*, II, p. 16, indiquaient, dans leur commentaire sur la loi iulienne, qu'il s'agissait des « parents au degré successible ab intestat ».

²⁶⁷ Cf. R. Dareste *et al.*, *Inscriptions juridiques*, II, p. 17. Certains voisins auraient pu tenter à cette occasion de mettre la main sur une part de l'héritage.

²⁶⁸ Ailleurs, la durée de la période de contamination variait en fonction du degré de parenté, par exemple à Éresos, sur l'île de Lesbos (II^e siècle a.C.) où les parents d'un défunt devaient attendre vingt jours avant d'entrer dans un sanctuaire, contrairement à 3 pour les étrangers, cf. Fr. Sokolowski, *LSCG*, n° 124, l. 1 ss. On trouve également une telle différenciation dans l'inscription *IG II² 1035*, l. 10 ss. Sur ces exemples et d'autres similaires, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 44-45.

²⁶⁹ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 77, rendait ainsi ce passage : « aucune autre n'a le droit de se tenir pour souillée ». De façon similaire, R. Parker, *op. cit.*, p. 41, traduisait par « those who are polluted [*or*, pollute themselves] ». La tragédie offre des exemples de la façon dont les endeuillés se polluaient physiquement : Oreste cessa de se laver (Euripide, *Oreste*, 42) et Hécube, allongée sur le sol, salit sa tête avec de la poussière (Euripide, *Hécube*, 495-496). L. Moulinier et R. Parker, *op. cit.*, évoquèrent également tous deux les funérailles des rois spartiates (cf. Xénophon, *Helléniques*, III, III, 1; Hérodote, VI, 58), pour lesquelles la terminologie employée réfère au deuil, mais non à la souillure; cependant, comme le soulignait R. Parker, p. 41 : « in both cases “being polluted” is more like going into mourning than catching a disease. » R. Garland, *loc. cit.*, p. 9, souligna que l'absence de mention des individus pollués dans le règlement de Delphes signifiait probablement qu'il n'y avait pas ambiguïté en la matière. Il ajouta, *op. cit.*, p. 42, que les Delphiens avaient sans doute une perception plus large de la pollution, qui, selon eux, n'affectait pas exclusivement les parents.

les législateurs se sont intéressés à cette étape, elle devait nécessairement impliquer l'adoption de comportements particuliers par certains individus. Qu'était donc le deuil pour les Grecs anciens, et qui pouvait s'identifier comme endeuillé ? Les gens en deuil devaient, logiquement, être les parents du défunt, probablement les mêmes dont la présence était autorisée dans la maison où était survenu le décès²⁷⁰. Ceux-ci étaient assujettis à un ensemble de droits et devoirs liés à la mortalité, dont le droit d'entrer en deuil²⁷¹. Pour l'occasion, ils se rapprochaient une dernière fois de l'être aimé disparu et acquéraient symboliquement la même pollution que celui-ci, ce qui explique le caractère souillé des femmes d'Iulis²⁷². La distinction entre l'individu « pollué » par la mort d'un proche et celui en deuil est donc loin d'être claire et elle ne l'était peut-être pas plus pour les Anciens. À ce sujet, R. Parker écrivait : « “Being polluted” is a kind of metaphysical suit of mourning. This, and not an erroneous theory of contagion, is why the dead man's relatives are more polluted than outsiders, and why when mourning is forbidden pollution may be excluded too. »²⁷³.

Des trois sources dans lesquelles la durée du deuil fut contrôlée, l'inscription de Gambreion est la seule qui comporte des renseignements sur la façon concrète dont cette période était vécue : on y apprend que les endeuillés portaient un vêtement particulier (E 10, l. 5-9) et que les femmes, au terme de la durée prescrite, devaient cesser « toute pratique funèbre » et « aussitôt prendre part aux processions prescrites par la loi », signe que les activités religieuses courantes n'étaient pas accomplies lors du deuil. En cette matière comme ailleurs dans le règlement de Gambreion, les femmes étaient objets d'un traitement particulier : leur deuil pouvait se prolonger jusqu'au cinquième mois suivant le décès (E 10, l. 13), tandis que celui des hommes devait prendre fin au quatrième mois

²⁷⁰ R. Garland, *op. cit.*, p. 40, stipulait que tous ne respectaient pas nécessairement l'entière durée de la période de deuil, et que cela dépendait notamment du lien qui unissait l'endeuillé au disparu.

²⁷¹ À l'époque classique, le droit de tenir la *prothesis* revenait aux héritiers légaux, *supra*, p. 73 et n. 221. R. Seaford, *op. cit.*, p. 101 et n. 128, liait le droit d'hériter à celui d'entrer en deuil et au devoir de persécution en cas d'homicide. Cf. également le commentaire sur la loi de Delphes dans le premier chapitre (E 7, l. 43-46), où les parents nommés étaient les mêmes que ceux chargés de poursuivre un meurtrier.

²⁷² Aristote parlait d'une relation d'« homoeopathie » avec le défunt, cf. fr. 101 Rose. La souillure symbolique était acquise par les lacérations, le fait de s'arracher les cheveux, de se salir, etc., pratiques qui n'étaient pas exclusives aux Grecs, cf. R. Seaford, *op. cit.*, p. 86-87 et R. Parker, *op. cit.*, p. 64.

²⁷³ *Op. cit.*, p. 64. Aux pages 64 et 65, il discuta de la difficulté de distinguer deuil et pollution en cas de mortalité et d'interpréter les mesures légales comme s'adressant à l'une ou l'autre des conditions.

(E 10, l. 11-13). Lorsque l'on compare la durée du deuil de la cité micrasiatique à celle d'autres cités, elle paraît d'autant plus importante. Ainsi, Lycurgue avait prévu pour les Spartiates un deuil de onze jours (L 1.1), car l'épanchement émotionnel n'était certes pas l'apanage du bon soldat²⁷⁴. À Thasos, les dirigeants furent encore plus stricts, n'octroyant que cinq jours de deuil pour les morts au combat (E 8, l. 3-4). Si l'hypothèse fut émise que l'on ne devait pas s'attrister pour ces hommes tués au combat parce qu'ils étaient d'un statut supérieur à celui du commun des mortels, la raison de cette mesure semble être ailleurs²⁷⁵. Puisque des funérailles publiques étaient tenues pour les Thasiens morts sur le champ de bataille et que des honneurs leur étaient accordés, ainsi qu'à leur famille, il paraît plus logique que la disposition ait cherché à empêcher un deuil national prolongé qui aurait ralenti les activités civiques. En effet, au terme d'une guerre, les citoyens, dont la plupart avaient eux-mêmes combattu ou côtoyé des soldats, devaient sentir le poids du deuil collectif. Si, de surcroît, leur cité avait connu la défaite, le moment où les corps étaient rapatriés suscitait certainement de vives émotions. En ce qui concerne les autres cités grecques, la durée précise de la période de deuil n'est mentionnée explicitement dans aucun texte, mais on suppose qu'elle devait être de trente jours à Athènes et, à une époque plus récente, qu'elle se concluait par la tenue d'un banquet, la καθέδρα²⁷⁶.

La période de deuil était ponctuée de célébrations commémoratives tenues en l'honneur du défunt, dont la première, le banquet, survenait immédiatement au retour du tombeau²⁷⁷. Par la suite, on se réunissait et on se restaurait à la mémoire du disparu à des moments précis : le troisième ou le neuvième jour suivant le décès (τρίτα et ἕντα ou ἕναττα), selon les endroits et les époques, ainsi que le trentième jour, lors des

²⁷⁴ Dans les *Oeuvres morales*, Plutarque mentionnait plutôt l'interdiction des deuils (Ἀνεῖλε τὰ πένθη) (L 4.2).

²⁷⁵ Voir *supra*, p. 74, n. 222.

²⁷⁶ Le sens premier de ce terme selon le dictionnaire Liddell & Scott, est *sitting*, d'où l'association au banquet où tous étaient rassemblés, assis autour du repas. Cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 40-41 et 147. Lysias, I (*Sur le meurtre d'Ératosthène*), 14, évoqua une femme maquillée « trente jours à peine après la mort de son frère » (trad. Belles Lettres).

²⁷⁷ Ce premier banquet, le περιδειπνον, qui est à distinguer de ceux qui se déroulaient au tombeau, avait lieu dans la demeure du défunt, probablement immédiatement après l'enterrement. Le disparu était réputé pour y prendre part, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 39. Sur ce banquet, voir également W. Kierdorf, *Der neue Pauly*, 9, col. 566, s.v.

τριακόστια²⁷⁸. Cette dernière appellation servait aussi à nommer des rituels qui avaient lieu mensuellement, soit à la trentième journée du mois, soit à la date d'anniversaire du décès²⁷⁹. La phratrie des Labyades ordonna qu'on ne se lamente « ni le lendemain, ni le dixième jour, ni les jours anniversaires » (E 7, l. 46-50). Le dixième jour devait donc être marqué à Delphes par les célébrations qui, ailleurs, se déroulaient le neuvième²⁸⁰. À Iulis, la loi interdisait la tenue de la cérémonie du trentième jour (E 6.A, l. 20-21). Les dirigeants de Gambreion exigèrent pour leur part que soient accomplies « en trois mois les cérémonies d'usage pour ceux qui s'en sont allés au loin » (E 10, l. 9-11). Par ces interdictions, les législateurs aspiraient probablement à minimiser les démonstrations émotives, afin d'éviter les perturbations sociales et de maintenir le déroulement des activités de la cité.

Deux autres dispositions de la législation funéraire visaient explicitement le contrôle de la conduite humaine. Une clause de la loi iulienne stipulait que « les femmes qui ser[ai]ent allées à la cérémonie reviendr[ai]ent du monument avant les hommes » (E 6.A, l. 18-20). Quelques décennies auparavant, à Athènes, Solon avait pour sa part ordonné que les hommes devaient précéder les femmes lors du convoi funèbre (L 4.1). Ces deux mesures entraînaient un résultat similaire : elles empêchaient les femmes de se retrouver seules au tombeau, avant ou après l'inhumation. De cette façon, les législateurs réduisirent considérablement les possibilités de débordements émotifs²⁸¹.

²⁷⁸ Les cérémonies de 3^e et du 9^e jour sont notamment mentionnées chez Isée, II (*La succession de Ménéklès*), 37. Les cérémonies du 30^e jour, aussi appelées τριακάς ou encore τριακάδες, auraient souligné la fin du deuil pour les Athéniens. Sur ces célébrations, voir R. Garland, *op. cit.*, p. 38-40, et R. Dareste *et al.*, *Inscriptions juridiques*, I, p. 16.

²⁷⁹ R. Garland, *op. cit.*, p. 40.

²⁸⁰ La méthode de calcul pour établir la date des ἑνῆμερα devait varier d'une cité à l'autre, la date de la célébration étant établie depuis la journée du décès ou à compter du lendemain.

²⁸¹ Cette hypothèse a notamment été avancée par N. Loraux, *Les mères en deuil*, p. 37. En revanche, R. Garland, *op. cit.*, p. 37, y voyait plutôt une séparation en fonction des tâches à accomplir : les hommes seraient plus longtemps au tombeau parce qu'ils fourniraient les efforts physiques nécessaires à l'enterrement – en creusant, en construisant un monument, etc. – alors que les femmes veilleraient à nettoyer la chambre mortuaire et à préparer le repas suivant les funérailles. Mais ces tâches étaient de toute façon accomplies, et il semble peu vraisemblable que cette division des responsabilités ait engendré un besoin de légiférer. Selon R. Dareste *et al.*, *Inscriptions juridiques*, I, p. 16 et E. Lupu, *Greek Sacred Law*, p. 76, ces normes visaient simplement la séparation des sexes.

3. Synthèse sur le contrôle humain

L'analyse des dispositions sur le traitement de la dépouille et sur les endeuillés révèle que les législateurs grecs ont d'abord voulu, par leur établissement, restreindre l'effusion émotive. Ce n'est pas le chagrin lui-même qui était prohibé - comment d'ailleurs aurait-on pu appliquer un tel interdit ? -, mais les démonstrations publiques excessives : les cris, les chants orchestrés, les gestes autodestructeurs. On cherchait de la sorte à préserver l'ordre social.

L'autre aspect récurrent dans les clauses en matière de contrôle humain est le désir de minimiser la pollution engendrée par la mort. Dans aucune des dispositions présentées ici, toutefois, les législateurs n'ont explicitement témoigné de leur désir de contenir la contamination mortuaire. La loi d'Iulis comporte la mention de la souillure, mais on a vu qu'elle servait probablement à identifier certaines des personnes en deuil plutôt qu'à justifier la clause. Sinon, Lycurgue aurait obligé l'enterrement près des lieux habités et des temples pour contrer la croyance en la pollution mortuaire, et non pas par crainte de celle-ci. On sait par ailleurs que les Anciens accordaient une réelle importance au concept de pollution mortuaire et, ailleurs dans les lois funéraires, il y est fait allusion²⁸². Certaines des mesures analysées dans cette section devaient donc effectivement être motivées, en partie du moins, par une crainte de l'effet pollueur de la mort. Il est également possible que les Grecs aient tenu compte de certaines considérations hygiéniques dans l'établissement des normes funéraires, qui ne sont cependant évoquées dans aucune loi.

Enfin, une partie des rituels accomplis devaient nécessairement être destinés à apaiser l'âme du disparu²⁸³. En ce sens, les législateurs ont permis aux familles en deuil de passer un dernier moment en toute quiétude avec l'être cher qui venait de s'éteindre, en n'interdisant ni la tenue de l'exposition, ni l'expression émotive au cours de cette étape cruciale, le dernier moment où tous les proches étaient réunis auprès du défunt dans l'οἶκος.

²⁸² Cette réalité sera analysée dans les pages suivantes, qui portent sur le contrôle des pratiques cathartiques et religieuses.

²⁸³ R. Garland, *op. cit.*, p. 31, écrivait : « In view of the fact that the *prothesis* was a stylised and carefully orchestrated proceeding, we should perhaps think of them as intended at least partly to satisfy the soul of the deceased ». Avant lui, E. Rohde, *op. cit.*, p. 164, avait exprimé une hypothèse similaire.

B. Contrôle sur les pratiques religieuses et cathartiques

Les Grecs, on l'a vu, considéraient que le cadavre était non seulement souillé, mais aussi une importante source de contagion. Les proches du défunt se trouvaient donc eux aussi pollués, mais cet état semble avoir été, pour certains membres de la famille du moins, un privilège assimilable au droit d'« être en deuil ». La notion de pollution mortuaire demeure donc floue, d'autant plus qu'elle s'inscrit dans un système plus vaste de croyances sur les idées de pureté et d'impureté. Afin d'y voir plus clair, des précisions sur l'origine et les significations de ces concepts dans l'Antiquité seront intégrées à la présentation des clauses qui visaient explicitement le contrôle des pratiques cathartiques, intimement liées à l'aspect religieux, dont il sera également question dans cette section.

1. Purifications

L. Moulinier, dans l'introduction de son ouvrage *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, résumait bien la difficulté éprouvée, encore à notre époque, lorsqu'on essaie de définir avec justesse et de rassembler sous un seul terme ce qu'évoque la pollution ou la pureté. Après avoir cité quelques exemples d'emploi de ces notions en français, il écrivait ainsi :

« Les notions de “souillure”, de “pureté”, de “purification” sont donc vivantes en nous. Mais il importe de remarquer que si tous les termes que nous venons d'employer indiquent un mouvement de pensée unique au fond, si nous sentons une analogie entre des mains sales et une conduite malpropre, entre un vers de poésie pure et un peuple épuré, il n'en est pas moins vrai que cette unité profonde est indéfinissable et que nous essayons pour la dire, elle qui est une, des termes multiples et toujours approximatifs. »²⁸⁴

Et il en était de même, selon lui, pour les Grecs : une notion unique, bien qu'impossible à nommer tant elle comportait de nuances, devait être présente à leur esprit alors qu'ils mentionnaient le caractère pur de quelque chose (καθαρός, ἄκρατος, ὄσιος, etc.), ou encore la souillure (μίασμα, ἄγος, λῦμα, etc.)²⁸⁵.

En plus d'être difficilement définissable, voire indéfinissable selon L. Moulinier, l'idée de pollution, et celle de pollution mortuaire en particulier, évolua dans la mentalité

²⁸⁴ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 10.

²⁸⁵ Pour un portrait d'ensemble de la terminologie grecque sur le sujet, cf. *ibid.*, p. 9, et pour la ressemblance entre ces concepts et leurs interprétations en grec ancien et en français moderne, voir p. 9-11.

grecque au fil des siècles²⁸⁶. La souillure homérique était exclusivement matérielle, une conception qui se reflète également dans *Les travaux et les jours* : il suffisait pour les héros de l'*Illiade*, de l'*Odyssée* et du poème hésiodique d'éliminer le sang, la boue, la poussière ou la crasse qui les recouvrait pour se purifier²⁸⁷. On trouve en outre chez Hésiode la première mention – la seule dans toute son oeuvre – des répercussions négatives que pouvait engendrer la mort²⁸⁸. Mais celles-ci étaient-elles inhérentes à la souillure contagieuse du défunt ou attribuables à d'autres causes ? Dans la mesure où le poète ne mentionna pas explicitement la pollution mortuaire, il est hasardeux de conclure qu'il en était question dans ce passage, mais il faut tout de même souligner que l'extrait s'insère dans une série d'interdits rituels²⁸⁹. L'idée que la souillure émanait de la saleté physique resta probablement ancrée dans la mentalité grecque, d'autant qu'il était difficile de faire abstraction d'une réalité bien visible. En ce qui concerne la pollution mortuaire, le corps du défunt subissait en effet, dans les heures suivant la mort, des transformations corporelles qui le rendaient rapidement désagréable, parfois même dégoûtant, aux yeux de ses proches²⁹⁰. Mais la réalité était vraisemblablement plus complexe; si l'amorce de la

²⁸⁶ Cela se reflète entre autres dans l'évolution des lieux d'inhumation : à la période archaïque, il était courant d'enterrer des morts près des lieux d'habitation, puis vers 500 a.C., cette pratique n'exista plus que pour les dépouilles d'enfants, présumées moins polluantes, tandis qu'à partir de la basse époque hellénistique, des notables évergètes pouvaient, à titre exceptionnel, être ensevelis sur l'agora.

²⁸⁷ Pour un aperçu de l'évolution des concepts de pureté et d'impureté avant Homère, voir L. Moulinier, *op. cit.*, p. 13-25. Sur la souillure matérielle chez Homère, cf. *ibid.*, p. 25-33, et en particulier p. 30, où l'auteur spécifiait que le cadavre n'était pas source de pollution en soi dans l'oeuvre homérique. Hésiode mentionna notamment que l'urine (727-732 et 757-759) et le sperme (733-734) étaient sources de souillure, cf. *ibid.*, p. 33-38. Sur la pollution homérique, voir aussi R. Garland, *op. cit.*, p. 46 et 149, qui spécifiait que les souillures des héros de l'*Illiade* pouvaient être raclées, lavées ou brûlées afin d'être éliminées. Voir sur ce sujet également les nuances apportées par J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, p. 121-123.

²⁸⁸ Cf. *Les Travaux et les Jours*, 735-736, traduit ainsi par P. Mazon dans l'édition des Belles Lettres : « Ne fais pas d'enfants au sortir de tristes funérailles, mais au retour d'un festin des dieux. »

²⁸⁹ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 35, commentait ainsi ce passage : « Je n'ose même voir une attestation de l'impureté du cadavre dans les vers 735-736 [...] tant il y a de façons que la mort porte malheur ! Certes, que les idées de souillures pour un meurtre, pour un sacrilège, pour un contact avec un mort, etc., ne soient pas formellement exprimées par Hésiode ne prouve point qu'il les ait ignorées. Mais nous n'avons pas le droit d'affirmer qu'il les ait connues. » R. Garland, *op. cit.*, p. 41, y voyait au contraire « the earliest testimony for the idea of the contagiousness of physical decay ».

²⁹⁰ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 205, parlait du cadavre comme d'une « chose raide, de couleur blafarde, d'odeur écoeurante ». Cf. aussi R. Garland, *op. cit.*, p. 46, qui trouvait toutefois que : « This physiological interpretation (...) fail(ed) to explain why the same feeling should attach to the other dramatic moments of life such as birth and marriage. » Mais le mariage n'était en aucun cas une source de souillure comparable à la mort; quant à la naissance, elle impliquait également une souillure physique, sans compter qu'à cette époque, les complications liées à l'accouchement, qui entraînaient parfois même la mort de l'enfant ou de la mère, étaient plus fréquentes. Voir à ce sujet Hippocrate, *Du fœtus de huit mois*, en particulier les chapitres II-VI, VIII et X, où il souligna notamment que les prématurés naissant après sept ou huit mois de gestation mouraient généralement ou souffraient de complications, et évoqua les difficultés rencontrées par la plupart

décomposition n'était certes pas agréable à la vue, ni à l'odorat, les seuls changements physiques ne suffisent pas à expliquer la crainte de la contamination. En particulier, il serait difficile de comprendre, à la lumière de cette interprétation, pourquoi certaines dépouilles semblaient avoir un effet polluant moins important, voire nul²⁹¹. Le corps n'était d'ailleurs pas un objet d'aversion en soi, puisqu'on prenait soin de le parer et même de l'étreindre pendant la *prothesis*²⁹².

Pour tenter de cerner au mieux le concept de la souillure funèbre, on ne peut pas faire abstraction des émotions suscitées par le décès d'un proche : le dégoût possible à la vue du corps transformé, certes, mais aussi et surtout la tristesse aiguë d'avoir perdu un ami ou un parent que l'on devinait toujours sous les traits de la dépouille. Les Grecs ressentirent donc le besoin de nommer la réalité qui était à l'origine d'un tel trouble émotif; dès lors la contamination venait expliquer en partie le malaise ressenti à la mort d'un être cher²⁹³.

Pour les Grecs, le concept de pollution mortuaire revêtait en outre et surtout une importante dimension religieuse²⁹⁴. Selon la croyance, le défunt se trouvait dans les jours suivant son trépas dans une situation ambivalente, entre deux mondes : celui des vivants, où son corps était présent physiquement jusqu'au moment de l'inhumation et où son esprit

des femmes et des fœtus pendant les 40 jours allant de la fin du septième mois de grossesse au début du neuvième.

²⁹¹ En ce sens, R. Hertz, *Death and the Right Hand*, p. 76, écrivit sur le fait que l'émotion variait à la vue d'un cadavre selon le statut social de la personne décédée, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 42, qui trouvait toutefois cette explication faible. Sur le traitement particulier des cadavres infantiles en regard de leur faible pouvoir polluant, cf. *supra*, p. 75, n. 244. Par ailleurs, les morts au combat ou les fondateurs de cités étaient considérés purs pour justifier leur inhumation *intra muros*, cf. R. Parker, *op. cit.*, p. 42.

²⁹² Cf. *supra*, § A.1.a et R. Garland, *op. cit.*, p. 43.

²⁹³ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 205, écrivait ainsi : « Pour comprendre ce qu'est ce danger confus, pour en parler et pour s'en défendre, les Grecs lui donn[er]ent la forme d'une tache contagieuse : c'est la souillure émanant du mort. » Sur le trouble causé par l'association entre l'enveloppe corporelle et l'individu de son vivant, cf. *ibid.*, p. 205 et 207-208. Sur l'ambivalence entre l'attraction et le rejet ressentis à la vue d'un corps, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 46.

²⁹⁴ La souillure et la pureté sont intimement liées au sacré, ce qui est perceptible déjà dans les oeuvres d'Homère et d'Hésiode : on se lave avant de faire une prière, de traverser un fleuve consacré, de procéder à tout rituel sacré. D'ailleurs, les termes grecs ἄγος (*pollution*), ἄγνός (*pur*) et ἅγιος (*sacré*) possèdent une étymologie commune, une idée déjà postulée par les anciens grammairiens qui fut confirmée par P. Chantraine et O. Masson, « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs : la valeur du mot *agos* et de ses dérivés », in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung : Festschrift Albert Debrunner*, p. 85 ss, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 46.

était réputé rester plus longtemps, et le monde des morts, l'Hadès²⁹⁵. Une hypothèse fut proposée selon laquelle le défunt était tenu pour pollué parce qu'il était en proie, pendant cette période transitoire, à des esprits hostiles, des δαίμονες, au premier rang desquels se trouvait Hécate²⁹⁶. Aucune source ne confirme cependant l'existence de cette croyance²⁹⁷. En revanche, le caractère sacré du corps, qu'il acquérait parfois par l'accomplissement de certains rites, est attesté dans la littérature²⁹⁸. D'ailleurs, il était considéré comme sacrilège de ne pas veiller aux rituels funéraires; inversement, ceux qui les accomplissaient pouvaient de la sorte être purifiés²⁹⁹. Le caractère sacré de la souillure mortuaire lui conférait un pouvoir de contamination qui dépassait le cercle des intimes du défunt et atteignait jusqu'aux divinités³⁰⁰. Étant donné l'omniprésence de la religion dans la vie quotidienne des Grecs et les nombreuses allusions aux rites cathartiques dans les sources, on peut penser que la pollution mortuaire était une réalité crainte par l'ensemble des Hellènes³⁰¹.

²⁹⁵ R. Garland, *op. cit.*, p. 38-41, expliquait que les célébrations post-funéraires servaient à faciliter la transition entre les deux mondes. Sur la présence du défunt lors du banquet suivant les funérailles, cf. *supra*, p. 87, n. 277. À l'intérieur de cette étape de passage d'un monde à l'autre, la *prothesis* avait un caractère encore plus singulier, ainsi que le soulignait Chr. Sourvinou-Inwood, « Trauma in Flux », p. 39 : « The *prothesis*, then, represents a transitional period of adjustment to the death and temporary suspension in a state of abnormality, disorder, grief, pollution and death. »

²⁹⁶ Cette idée fut d'abord émise par E. Rohde, *Psyche*, p. 294-297. M. P. Nilsson, *History of Greek Religion*, p. 82, écrit quant à lui (selon la traduction de F. J. Fielden) : « Taboo ideas (...) accumulate more than elsewhere about the critical points of human life, about birth, death, and marriage, when man is more exposed than at other times to the attacks of "power" or "the powers". » Cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 41 et 46.

²⁹⁷ Ainsi que le notèrent J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 127 et R. Garland, *op. cit.*, p. 46.

²⁹⁸ La mort elle-même était un sacrifice, donc un rituel sacré, selon le tragédien Euripide, qui faisait ainsi parler Thanatos (trad. de L. Méridier aux Belles Lettres) : « Quoi qu'il arrive, la femme descendra chez Hadès. Je me rends auprès d'elle pour préluder au sacrifice par l'épée. Car il est consacré aux divinités souterraines, celui dont ce glaive a dévoué la chevelure. » (*Alceste*, 73-76), cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 76 et R. Garland, *op. cit.*, p. 46. Or, l'objet consacré – dans ce cas-ci, l'humain – devait être purifié avant le sacrifice. Ailleurs dans l'oeuvre, Alceste est privée de parole jusqu'à ce qu'elle soit « purifiée de sa consécration aux dieux infernaux » (1144-1150).

²⁹⁹ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 209, qui spécifiait qu'on nommait ἐναγείζ ceux qui négligeaient de veiller aux obsèques de leurs proches. La purification de l'entourage du défunt ne s'achevait cependant qu'au terme de l'accomplissement d'autres rituels cathartiques, étudiés dans les pages qui suivent.

³⁰⁰ Sur le fait que les dieux n'étaient pas immunisés contre la contamination mortuaire, cf. notamment Euripide, *Hippolyte*, 1437-1439; *Alceste*, 22-23; Lysias, II (*Oraison funèbre*), 7, ainsi que les commentaires de L. Moulinier, *op. cit.*, p. 207, R. Parker, *op. cit.*, p. 33 et R. Garland, *op. cit.*, p. 44.

³⁰¹ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 206, soulignait ainsi : « nous avons deux preuves que le danger qu'elle présentait était réellement redouté par les Grecs du cinquième et du quatrième siècle. La première est, sans doute, la fidélité avec laquelle on exécutait les rites qui en préservaient, mais plus encore, peut-être, le scandale qui se produisait si on les négligeait. » Il précisa, p. 211-212, que si les Grecs ne semblaient pas s'être posés les questions soulevées aujourd'hui sur la pollution mortuaire, c'est qu'il n'y avait certainement pas à leurs yeux matière à discussion, puisque ce concept était fortement ancré dans la tradition et intimement lié aux croyances religieuses communes.

Les lieux, civiques comme sacrés, étaient également sujets à la contamination funèbre³⁰². Ainsi, dans une loi athénienne citée par Démosthène et évoquée ci-haut, on trouvait l'obligation de purifier le dème si un décès y survenait (L 5). De même, un règlement entériné à Gortyne dans la seconde moitié du v^e siècle a.C. ordonnait une purification *post mortem*, qui devait vraisemblablement être destinée à un lieu plutôt qu'à des individus (E 4, l. 1-5)³⁰³. Parfois, des cités entières se prémunissaient contre les effets néfastes de la pollution mortuaire, par exemple à Délos, où il fut interdit de mourir (L 9)³⁰⁴. Comme des territoires considérables pouvaient être contaminés, il paraît naturel que la maison où était survenu le décès nécessitât en particulier des purifications³⁰⁵. On en trouve d'ailleurs la mention dans les deux lois d'Iulis. Si le bref texte inscrit sur la tranche de la pierre ne fait que souligner la pureté de la maison (E 6.B, l. 11-13), on en apprend davantage sur les procédés de lustration dans le texte substantiel de la face principale, où il était stipulé que « le lendemain, une personne libre purifier[ait] par lustration la maison, d'abord à l'eau de mer, puis elle (la) laver[ait] à l'eau douce après l'avoir ointe(?) » (E 6.A, l. 14-17). En règle générale, la pollution était effectivement contrée par le lavage à l'eau, et l'eau de mer était réputée pour être d'une efficacité particulière en cette matière³⁰⁶. C'est également l'eau qui servait à purifier les proches du défunt, ainsi qu'en témoigne la loi : « Ceux qui seront souillés se laveront de la tête aux pieds en s'aspergeant d'eau et seront purs... » (E 6.A, l. 29-31)³⁰⁷. On lavait aussi le mort, sans que cette action toutefois

³⁰² Sur les sanctuaires, voir *supra*, p. 77-78.

³⁰³ R. Parker, *op. cit.*, p. 38, n. 21, l'interprétait comme tel.

³⁰⁴ On interdit en particulier que soient exécutés des condamnés sur l'île pendant le voyage de pèlerins qui s'y rendaient, cf. Platon, *Phédon*, 58 b. De même, Xénophon, *Helléniques*, IV, 4, 2, souligna que les Grecs considéraient impie d'exécuter quelqu'un au cours de festivités religieuses. Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 78.

³⁰⁵ Les Argiens étaient même reconnus pour allumer un nouveau feu dans la maison au terme du deuil, cf. Plutarque, *Étiologies grecques*, 24 (= *Oeuvres Morales*, 297 a) et R. Parker, *op. cit.*, p. 35 et n. 10.

³⁰⁶ Sur le fait que la souillure de la mort se lavait généralement à l'eau, cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 205-206, où il qualifia en particulier la mer de « grande purificatrice ». Sur les rites de purification par l'eau, et en particulier l'eau lustrale (χέρνυψ), ainsi que sur les lieux où elle était puisée, cf. *idem*, p. 71-73. On trouve plusieurs exemples de purifications à l'eau de mer dans la littérature antique, par exemple chez Homère (*Iliade*, I, 314-315) et Euripide (*Iphigénie en Tauride*, 1191). Cf. aussi R. Daresté et al., *Inscriptions Juridiques*, I, p. 16.

³⁰⁷ On ne sait toutefois pas quand avait lieu ce bain purificateur, qui était parfois chaud (Sophocle, *Ajax*, 1405; *Il.*, XVIII, 346 ss). Il y était sûrement fait allusion chez Aristophane, *Nuées*, 838. Le fait de ne pas se laver revenait à contracter une « pollution sympathique » en signe de deuil, cf. le commentaire ci-haut, *supra*, p. 89, n. 272. Sur le lavage des endeuillés, voir également L. Moulinier, *op. cit.*, p. 79; R. Parker, *op. cit.*, p. 36 et n. 15 et R. Garland, *op. cit.*, p. 44 et 147.

n'éliminât complètement son pouvoir de contagion³⁰⁸. En outre, un récipient d'eau lustrale, l'ἄρδάνιον, était traditionnellement placé à la porte de la demeure où le mort était exposé, afin que les visiteurs puissent s'en asperger³⁰⁹. De même, les lécythes remplis d'eau qui entouraient le lit funèbre avaient vraisemblablement une utilité cathartique, destinée d'abord au défunt, mais également aux gens en deuil³¹⁰. L'eau était aussi au centre d'une cérémonie post funéraire, mentionnée par Athénée, qui visait probablement à purifier à la fois les vivants et le disparu³¹¹. D'autres éléments purificateurs sont parfois attestés, mais les occurrences à leur sujet sont beaucoup plus rares que les mentions de l'emploi de l'eau³¹². Une clause de la deuxième loi iulienne stipulait que les gens qui prendraient part aux célébrations annuelles seraient purs trois jours plus tard (E 6.B, l. 4-16). La rencontre commémorative devait être ponctuée de rites lustraux, mais quoi qu'il en soit de la procédure exacte, les proches du défunt, comme la maison d'ailleurs, se trouvaient purs trois jours après son accomplissement³¹³. Les textes ne permettent toutefois pas de savoir si c'était la demeure qu'on purifiait d'abord, ou l'individu³¹⁴.

³⁰⁸ Comme en témoigne la nécessité de procéder à des rituels purificateurs post funéraires. Sur la pollution mortuaire qui persiste au delà de l'inhumation, mais finit par s'estomper, cf. R. Parker, *op. cit.*, p. 38-39. Sur le lavage du défunt, cf. notamment Sophocle, *Oedipe à Colonne*, 1599-1603 et *Antigone*, 1201. Le lavage de la dépouille de Patrocle est décrit dans *l'Illiade*, XVIII, 346 ss. Sur le sujet, cf. en outre R. Garland, *op. cit.*, p. 24 et 138 et L. Moulinier, *op. cit.*, p. 77 et n. 2-3. Ce dernier, p. 76, souligna que les moribonds devaient parfois veiller eux-mêmes à leur dernière toilette, cf. Euripide, *Alceste*, 158-161.

³⁰⁹ Cette pratique est attestée dans la littérature, entre autres chez Euripide, *Alceste*, 98-100 et Aristophane, *L'Assemblée des femmes*, 1033. Selon L. Moulinier, *op. cit.*, p. 78 et R. Parker, *op. cit.*, p. 35, les visiteurs s'aspergeaient de cette eau à leur sortie seulement, mais R. Garland, *op. cit.*, p. 43, croyait qu'ils le faisaient également en entrant.

³¹⁰ Cf. Aristophane, *L'Assemblée des femmes*, 1032 et les commentaires de L. Moulinier, *op. cit.*, p. 76-78 et R. Garland, *op. cit.*, p. 43.

³¹¹ Cf. *Deipnosophistes*, IX, 409-410. Le rituel est mentionné par L. Moulinier, *op. cit.*, p. 80-81 et R. Garland, *op. cit.*, p. 43-44. Cette cérémonie consistait à creuser une tranchée à l'ouest du tombeau et à réciter une formule en y versant l'eau. Selon L. Moulinier, le nom de l'eau lustrale utilisée à cette occasion était ἀπόνιμμα, tandis que pour R. Garland, ce terme renvoyait plutôt à la cérémonie dans son ensemble. Le dictionnaire de Liddell & Scott, s.v., renvoie à l'eau purificatrice. Dans l'édition de Loeb, on traduisit ainsi le début du passage : « *aponimma* is applied to the ritual in honour of the dead, or to the purification of the unclean »; plus loin dans la même édition, le terme ἀπόνιμμα est rendu par « water ». Il semble en somme que le vocable désignât en effet l'eau lustrale, et qu'il servît à nommer le rituel par métonymie.

³¹² Les Grecs auraient par exemple utilisé la poix à des fins purificatrices, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 44 (contre les esprits errants) et L. Moulinier, *op. cit.*, p. 69 (on en oignait les maisons où avait eu lieu une naissance). Ce dernier, p. 74-5, évoquait par ailleurs les crachats purificateurs et les formules incantatoires. Le feu était aussi un élément purificateur.

³¹³ Sur les rituels commémoratifs, cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 79.

³¹⁴ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 80, arrivait également à ce constat. Ce sujet n'est d'ailleurs pas sans poser problème. En effet, étant donné l'extrême contagion de la mort, la personne pure de la loi d'Iulis qui devait purifier la maison le lendemain des obsèques ne devenait-elle pas souillée en pénétrant dans la maison ?

Les rituels cathartiques étaient donc omniprésents dès le moment du décès d'un Grec et ils étaient accomplis sur une période de plusieurs jours, afin de purifier à la fois les individus –vivants ou mort-, les lieux et les objets. Ces pratiques visaient essentiellement à apaiser les divinités et à assurer le transfert du défunt vers l'Hadès, tout comme la protection des vivants. De même, les Hellènes pratiquaient au moment du décès d'autres rituels religieux destinés eux aussi à faciliter la transition du disparu et à sécuriser les vivants, rituels qui n'échappèrent pas eux non plus au contrôle des législateurs.

2. Autres rites

Les sacrifices sont mentionnés quatre fois dans les textes législatifs de trois cités, celles d'Athènes, d'Iulis et de Sparte. Solon aurait interdit qu'on immole un boeuf (Ἐναγίζειν δὲ βοῦν οὐκ εἴασεν, L 4.3), mais les Athéniens étaient probablement autorisés à faire d'autres sacrifices³¹⁵. Le législateur archaïque voulut peut-être par cet interdit réduire les dépenses encourues par les funérailles³¹⁶. Plutarque mentionna par ailleurs que les Spartiates devaient quitter le deuil « après avoir offert un sacrifice à Déméter » (L 6.A). Le sacrifice est aussi présent à deux reprises dans la principale inscription iulienne à l'étude et il aurait été dédié dans ce cas à Hestia³¹⁷. Comme les défunts étaient réputés séjourner dans l'Hadès, ce monde souterrain, il est logique que les sacrifices aient été offerts aux divinités chtôniennes qui devaient les accueillir et les protéger. Dans la loi d'Iulis, il était stipulé que le sacrifice se ferait selon l'usage des ancêtres (κατὰ τὰ πάτρια, E 6.A, l. 12-13). La coutume n'était donc pas nouvelle, et elle remontait assurément à une période plus haute que l'époque archaïque, puisqu'on en trouve la mention dans la loi solonienne. On sait de

Inversement, une personne souillée ne transmettait-elle pas automatiquement sa souillure à l'endroit – maison ou territoire- où elle se trouvait en vue de sa purification ? C'est l'oeuf ou la poule...

³¹⁵ R. Seaford, *op. cit.*, p. 99, n. 119, distinguait la θυσία, qui se concluait par un repas où l'on mangeait l'animal sacrifié, de ἐναγίζω, l'action de consacrer un animal et de le faire disparaître. Il écrivait en outre, p. 114 : « Lexically, ἐναγίζειν, ἐνάγισμα, etc. refer to sacrifices to the dead and to heroes, but not to the gods, whose sacrifices are called θυσίαι. » C'est ainsi en effet qu'Hérodote, II, 44, distinguait les deux termes. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, p. 85 et 204, établit cependant que θύω était simplement un terme plus général, utilisé pour tous types de sacrifices, ce qui inclut ἐναγίζω, lui-même « toujours employé pour des offrandes à des défunts ou à des morts héroïsés ». Sur la définition d'ἐναγίζω, cf. *ibid.*, p. 204-210.

³¹⁶ À titre comparatif, un agneau pouvait coûter 6 drachmes à l'époque classique, cf. Lysias, XXXII (*Contre Diogiton*), 21.

³¹⁷ Selon R. Garland, *op. cit.*, p. 44.

toute façon que la pratique sacrificielle était courante chez les Grecs. Les sacrifices homériques, qui impliquaient la mort de nombreux animaux et d'humains, n'étaient certainement pas représentatifs de ceux accomplis lors du décès de simples citoyens, qui devaient être beaucoup plus modestes³¹⁸. D'ailleurs, la loi de Charondas de Catane référait à de simples offrandes dédiées aux divinités chtôniennes, sous forme de « fruits de saison » (L 3). On constate que la pratique sacrificielle était généralement tolérée, et même parfois encouragée, dans les textes de lois. Signe de l'importance que devait revêtir ce rituel, les dirigeants gambreionais condamnèrent les femmes qui ne se soumettraient pas à la loi à ne « sacrifier à aucun dieu pendant dix ans » (E 10, l. 25-27).

Il est intéressant de souligner qu'à Sparte, le deuil prenait fin avec le sacrifice. Il s'agissait donc d'une étape cruciale, qui concluait non seulement les funérailles, mais également toute la période au cours de laquelle l'entourage du défunt était pollué. De même, les femmes qui venaient d'accoucher se purifiaient par l'accomplissement sacrificiel³¹⁹. Le sacrifice *post mortem* avait d'ailleurs précisément des visées cathartiques et, de façon plus générale, il semblerait que sacrifice et purification aient été des concepts si proches dans l'Antiquité qu'ils étaient parfois assimilés l'un à l'autre³²⁰. On comprend encore mieux ainsi la nécessité de purifier préalablement tous les éléments utilisés pour le sacrifice; c'est sûrement la raison pour laquelle la deuxième mention du sacrifice, dans la loi d'Iulis, est précédée des prescriptions cathartiques (E 6.A, l. 17-18)³²¹.

Le règlement iulien contenait en outre la mention singulière de différents rites, qui suscitérent des interrogations³²². Le texte dit : « On ne mettra pas de coupe sous le lit, pas

³¹⁸ Lors des funérailles de Patrocle (*Iliade*, XXIII, 1-257), douze jeunes troyens furent sacrifiés, ainsi que de nombreux animaux, dont des chiens et des chevaux, ce qui n'est pas représentatif des obsèques habituelles des Grecs. Cf. R. Seaford, *op. cit.*, p. 91 et n. 86, ainsi que p. 185-186. Les funérailles d'Héphaestion auraient également été marquées par un sacrifice extraordinaire, cf. Plutarque, *Alexandre*, LXXII.

³¹⁹ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, p. 68-69.

³²⁰ L. Moulinier, *op. cit.*, p. 80, prêtait des intentions purificatrices à la plupart des rites accomplis après l'inhumation, dont le sacrifice. Sur l'association entre sacrifice et purification, cf. R. Parker, *op. cit.*, p. 10 et n. 42.

³²¹ Cf. R. Dareste *et al.*, *Inscriptions Juridiques*, I, p. 16; L. Moulinier, *op. cit.*, p. 71-2 et R. Parker, *op. cit.*, p. 38 et n. 20. Sur la purification du défunt comme objet de sacrifice, cf. *supra*, p. 93, n. 298.

³²² R. Dareste *et al.*, *Inscriptions Juridiques*, I, p. 16, écrivirent à leur propos : « Nous ne connaissons pas le sens de ces usages »; L. Moulinier, *op. cit.*, p. 78, parlait d'« énigmatiques défenses », R. Parker, *op. cit.*, de « certain obscure practices », tandis que R. Garland, *op. cit.*, p. 44, écrivait « the significance of this curious ritual remains unclear ».

plus qu'on ne répandra l'eau, ni qu'on ne portera les balayures au monument » (Μὲ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τῆγ [κλί] | [ν]ην μεδὲ τὸ ὕδωρ ἐκχῆν, μεδὲ τὰ καλλύ[σμα] | τα φέρην ἐπὶ τὸ σῆμα, E 6.A, l. 21-23). Si la signification exacte de ces pratiques demeure incertaine, l'hypothèse selon laquelle elles avaient un pouvoir cathartique est largement reconnue comme la plus plausible : la coupe sous le lit servait probablement à recueillir la souillure dans une eau qui était ultérieurement jetée plus loin, et les *kallusmata* étaient les saletés physiques de la maison, qui étaient balayées et apportées au tombeau lors des *triakostia*³²³. R. Parker s'étonnait que la loi semblât ainsi prohiber des pratiques purificatrices, tandis qu'ailleurs dans le même texte, elles étaient autorisées, et même exigées³²⁴. L'explication que M. Alexiou avait donnée de cette clause quelques années auparavant semble pourtant toujours valable : par cette mesure, on ne voulait pas interdire les rituels cathartiques, mais remplacer de vieilles coutumes par des pratiques officielles, peut-être plus hygiéniques³²⁵.

3. Synthèse sur le contrôle des pratiques religieuses et cathartiques

En somme, plusieurs questions demeurent sur la compréhension qu'avaient les Grecs anciens des notions de pollution et de purification, et il est en particulier très difficile de définir la souillure mortuaire en tant que telle, extrêmement contagieuse, « à la fois matérielle et immatérielle, réelle et conventionnelle »³²⁶. Les croyances liées à la pollution mortuaire ont probablement été inspirées par plusieurs facteurs : la question hygiénique, les sentiments perturbants vécus en période de deuil, ainsi que les considérations religieuses à

³²³ Cf. notamment M. Alexiou, *op. cit.*, p. 16 et n. 77; R. Parker, *op. cit.*, p. 35-36; R. Garland, *op. cit.*, p. 40 et 44, et 146-7.

³²⁴ R. Parker, *op. cit.*, p. 35, écrivait : « ... it is remarkable to find the Ceans legislating against practices that are, it seems, socially objectionable only in being superstitious, and superstitious only in the sense that they take too far that belief in death-pollution on which several of the law's positive requirements are founded. » Il fut suivi en ce sens par R. Garland, *loc. cit.*, p. 13.

³²⁵ Cf. M. Alexiou, *op. cit.*, p. 16. Par ailleurs, si à nos yeux toutes les pratiques religieuses et traditionnelles des Grecs semblent appartenir à un même ensemble, les Anciens devaient pour leur part différencier des pratiques superstitieuses d'autres établies sur la base de croyances traditionnelles partagées par toute la communauté.

³²⁶ L'expression est de L. Moulinier, *op. cit.*, p. 211, qui soulignait par ailleurs la difficulté d'identifier la réelle source de la contamination (contact tactile, émanation corporelle, simple évocation du nom du défunt ?), tout comme il est difficile d'expliquer rationnellement le fait que la pollution était présente pour un temps défini. Pour ajouter au mystère, comme R. Parker, *op. cit.*, p. 39 et n. 28, le remarquait, dans nombre de sociétés, les parents du défunt étaient considérés comme souillés du moment où la mort survenait, même s'ils se trouvaient très loin de leur proche qui venait de s'éteindre.

l'égard de la mort en général, et du mort en particulier³²⁷. L'existence, à Athènes, d'exégètes, qui devaient notamment se prononcer sur la procédure à suivre en matière de purifications mortuaires dans les cas litigieux, illustre bien qu'en ce domaine, il n'y avait pas de règle absolue³²⁸. La pollution funèbre dépassait toutefois la croyance théorique, elle était une réalité pour les Grecs, ce qui se traduit notamment par l'obligation, présente dans la législation funéraire, d'accomplir des rites cathartiques. Les textes de loi montrent d'ailleurs que le sujet n'était pas confiné à la sphère religieuse, mais qu'il revêtait un intérêt civique également³²⁹. Les législateurs, qui adhéraient sans doute eux-mêmes aux croyances liées à la pollution mortuaire, ont simplement uniformisé les pratiques cathartiques qui visaient à la contrer³³⁰. Ainsi, aux yeux des Anciens, il n'y avait aucune contradiction à traiter, dans un même texte de loi, de prescriptions cathartiques et religieuses, tout comme de considérations économiques et matérielles.

³²⁷ De façon similaire, R. Garland, *op. cit.*, p. 47, écrivait : « It seems inevitable that considerations of hygiene, fear of unknown powers and a sense of guilt should at least have contributed to the suggestiveness of the taboo upon the Greek corpse, which, judged overall, seems to have aroused practical, rather than pathological, concern. »

³²⁸ Ces exégètes furent notamment mentionnés par Démosthène, XLVII (*Contre Evergos*), 68, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 44 et 148. Voir aussi Platon, *Lois*, XII, 958 d et *Euthyphron*, 4 c-d, ainsi qu'Isée, VIII (*La succession de Kiron*), 39.

³²⁹ R. Parker, *op. cit.*, p. 38, notait avec justesse que les mesures de la deuxième loi d'Iulis avaient été décidées par un vote, et non par la consultation d'un oracle. Sur le caractère civique des lois iuliennes, voir le commentaire dans le chapitre I.

³³⁰ En ce sens, il était spécifié dans la loi iulienne, après la description de chaque lustration, que la maison ou les personnes dont il était question seraient pures (E 6.A, l. 17 et 31; E 6.B, l. 6-9), probablement une façon pour les législateurs de mettre l'accent sur le respect des normes : accomplir les rites tels qu'ils étaient prescrits garantissait la pureté.

C. Contrôle matériel

Dans l'ensemble de la législation funéraire grecque se trouvent des dispositions qui régissaient en particulier la dimension matérielle des obsèques. Ainsi, un contrôle fut exercé sur les couleurs et l'apparence des vêtements de deuil et des pièces de tissu utilisées pour recouvrir le défunt. Les législateurs imposèrent en outre des restrictions monétaires ou quantitatives, ainsi que la récupération de certains objets. Enfin, deux clauses préservées réglementaient la taille et l'apparence des tombeaux tandis qu'une autre portait sur des caractéristiques du lit funéraire.

1. Contrôle chromatique sur les matériaux textiles³³¹

a. La tenue de deuil à Gambreion : sobriété et différenciation sexuelle

La loi entérinée à Gambreion atteste de l'exercice d'un contrôle sur les vêtements des endeuillés. Il y était stipulé que les femmes en deuil devaient porter un vêtement de couleur φαίός, tout comme il était suggéré aux hommes et aux enfants qui étaient dans la même situation de porter aussi cette couleur (E 10, l. 5-8). L'adjectif chromatique utilisé dans cette inscription fut généralement traduit par *gris*, à la suite Platon (*Timée*, 68 c), qui décrivait cette couleur comme un mélange de blanc et de noir, ou encore par *brun*, depuis K. Borinski, dans son article sur cette couleur paru en 1918; il ne s'agissait donc pas d'une teinte franche³³². Or, certains commentateurs, dont Ed. Pottier dès la fin du XIX^e siècle, y ont plutôt perçu la désignation du noir, ou à tout le moins d'une nuance sombre³³³. En somme, les traducteurs et commentateurs de la loi mysienne ont compris que cette couleur était un mélange, une demi-teinte, ou encore qu'elle était foncée. Les termes *brun* et *gris*,

³³¹ Le contrôle des couleurs dans la législation funéraire a fait l'objet d'une communication lors du congrès annuel de la Société canadienne d'études classiques (SCEC/CAC), tenu à l'Université de Montréal les 12, 13 et 14 mai 2008.

³³² Pour un aperçu des diverses interprétations sur cet adjectif, cf. la traduction commentée dans le premier chapitre. N. Loraux, *Les mères en deuil*, p. 38, suivie par Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec*, p. 232, insistèrent précisément sur l'aspect composite de la couleur du vêtement des femmes, mélange par lequel on cherchait selon elles à « atténuer la marque de leur deuil » (Br. Le Guen-Pollet, *op. cit.*).

³³³ Cf. Ed. Pottier, *Lécythes blancs*, p. 17. Fl. Frisone, *op. cit.*, traduit ce terme par « scure (grigio-brune) » et dans son commentaire, p. 142, évoquait « una vesta scura ». Fr. Sokolowski, *LSAM*, p. 47, écrivait pour sa part à propos de ce règlement : « La couleur de deuil était non seulement le noir, mais aussi le blanc... », *non seulement*, i.e. que φαίός désignait selon lui la couleur noir. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 201, rendirent pour leur part ce terme par « dark ».

généralement utilisés pour traduire φαῖός en français, paraissent donc trop inclusifs, puisqu'ils peuvent également désigner des teintes claires, voire lumineuses³³⁴. Dès lors, il paraît plus juste de parler de couleur foncée et non franche. Il est d'ailleurs probable que φαῖός n'ait pas été le nom d'une teinte précise, d'autant plus que les Grecs, à l'époque homérique à tout le moins et peut-être au delà, identifiaient les couleurs selon leur luminosité plutôt que leur aspect chromatique³³⁵. Il se trouve de surcroît que cet adjectif servait précisément à désigner l'état de deuil, plutôt qu'une nuance particulière³³⁶. Or, des représentations de scènes funéraires et des textes antiques témoignent du fait que les Grecs portaient effectivement des vêtements sombres pour assister à des obsèques³³⁷. Les législateurs auraient donc voulu rappeler ici la bonne norme à respecter en de telles circonstances : on devait poursuivre la tradition, vraisemblablement pour éviter que les membres de grandes familles ne parodent en habits richement décorés³³⁸.

³³⁴ J. Lyons, « The Vocabulary of Color with Particular Reference to Ancient Greek and Classical Latin », in *The Language of Color in the Mediterranean*, A. Borg (éd.), p. 47, soulignait la particularité du terme français *brun*, qui peut même servir à définir le beige comme étant un brun très clair.

³³⁵ Ed. Pottier, *op. cit.*, p. 17 et n. 3, discuta du fait que l'adjectif μέλας désignait parfois chez Homère une teinte foncée plutôt que le noir en tant que tel, et il affirmait ensuite : « Un décret de la ville de Gambreion paraît user d'un terme plus rigoureusement exact en opposant le mot *phaios* à *leukos*. Il paraît assez naturel d'admettre que les Athéniens aient eu la même liberté pour les nuances sombres de leurs vêtements et que les auteurs n'aient pas songé à autre chose en parlant de vêtements noirs. » Plutarque, *Oeuvres morales*, 270 e-f (= *Questions romaines*, 26), écrivait dans le même sens, selon la traduction de J. Boulogne, dans l'édition des Belles Lettres : « Le noir spontané (τὸ αὐτόχρουν μέλαν) est teint naturellement, sinon artificiellement, et, dans son mélange c'est le sombre (τὸ σκιώδης) qui domine ». Sur le fait que les Grecs nommaient à l'époque homérique les couleurs en termes de luminosité plutôt que de teintes, cf. l'article de Chr. Rowe, « Conceptions of Colour and Colour Symbolism in the Ancient World », *Eranos Jahrbuch* 211 (1972), p. 327-364 et J. Lyons, *op. cit.*, p. 55-56 et 58, qui reprit à ce sujet les thèses de W. E. Gladstone (1858) et de M. Platnauer (1921).

³³⁶ Voir Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, v, 17, 2 (φαῖαν ἐσθῆτα λαβὼν, *he arrayed himself in dark clothing (and placing the body of Brutus...)*); Dion Cassius, XLIX, 12, 3 (ἐν ἐσθῆτι φαῖᾶ, *en vêtement de deuil*); Polybe, xv, 25, 11 (παραγγείλας ἀποθέσθαι τὰ φαῖά, *fit proclamer la fin du deuil*); Polybe, xxx, 4, 5 (φαῖὰ λαβεῖν ἱμάτια, *they put on mourning*) - les traductions sont des éditions des Belles Lettres ou de Loeb. Cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 142 et n. 10, qui établissait l'analogie entre ces expressions et celles employées dans les sociétés occidentales avec le terme *noir*; dans le Nouveau Petit Robert (2008), s.v. « noir », on trouve « Porter du noir, être en noir... (en signe de deuil) ».

³³⁷ Voir entre autres Pausanias, iv, 14, 4, sur les Messéniens tenus de revêtir du noir lors des funérailles royales à Sparte; Artémidore, *Onirocriticon*, II, 3; Euripide, *Alceste*, 215 ss, *Hélène*, 1087-89; Lysias, XIII (*Contre Agoratos*), 40; Plutarque, *Périclès*, 38, 4. Voir aussi R. Hirschmann, *New Pauly*, s.v. « Trauerkleidung », col. 767-768. La pratique de porter le noir en signe de deuil fut d'ailleurs jugée typiquement païenne et vivement condamnée par les chrétiens de l'Antiquité, dont Grégoire de Naziance et Jean Chrysostome, cf. A. C. Rush, « The Colors of Red and Black in the Liturgy of the Dead », *Kyriakon* 2 (1970), p. 701-707.

³³⁸ Plutarque, *Oeuvres morales*, 270 e-f (= *Questions romaines*, 26), s'interrogeaient ainsi sur le port du blanc par les Romaines endeuillées (trad. de J. Boulogne dans les Belles Lettres) : « Ou bien le dépouillement et la simplicité sont-ils, en ces circonstances, ce qui convient le plus ? Parmi les vêtements teints, les uns créent une impression de magnificence, les autres de raffinement. »

Aux hommes et aux enfants de Gambreion, il était par ailleurs permis de porter du blanc (λευκός, l. 9)³³⁹. Cette couleur, lumineuse, éclatante, fut fréquemment associée à la pureté et au divin dans l'Antiquité³⁴⁰. Selon Plutarque, c'est justement son caractère pur qui prédisposait le blanc à être utilisé dans le contexte funéraire. Il écrivait ainsi : « Seul le blanc est totalement séparé, sans mélange, à l'abri des souillures de la teinture et inimitable. Donc il est le plus approprié pour ceux qu'on ensevelit. »³⁴¹ Le blanc était donc associé au défunt lui-même, ainsi qu'en témoignent plusieurs sources³⁴². Cette couleur fut en particulier privilégiée pour le linceul de défunts hors du commun : la dépouille du héros homérique Patrocle fut recouverte d'un tissu blanc, tout comme les défunts notables de Messène³⁴³. Dans le règlement de Gambreion, ce sont toutefois les endeuillés, et non le défunt, qui pouvaient être vêtus de blanc. Le cas n'est pas unique, puisque cette couleur aurait été portée entre autres par les Romaines, de mêmes que les Argiens en deuil, aux dires de Plutarque, et elle est également attestée dans l'iconographie funéraire³⁴⁴. Il importe cependant de noter que le blanc fut notamment la couleur de deuil choisie lors d'obsèques exceptionnelles. Ainsi, Platon préconisa de porter cette couleur lors des funérailles des redresseurs (εὐθύνοι)³⁴⁵. De même, Plutarque mentionna que les Sicyoniens et les Syracusains honorèrent de façon grandiose, vêtus de blanc, Aratos et Timoléon, respectivement³⁴⁶. Selon M. Piérart, qui rapprochait les obsèques de ces deux personnages historiques à celles prévues par Platon pour les εὐθύνοι, les vêtements blancs portés lors du

³³⁹ Selon Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 140, 143 et 144, la première couleur préconisée pour les hommes était le blanc, et en second lieu, φαίος. Comme le blanc est mentionné en deuxième dans l'inscription, il fut plutôt interprété dans ce mémoire, ainsi que chez la plupart des éditeurs et commentateurs, comme l'alternative à φαίος, la couleur d'abord imposée par les législateurs. Le texte grec peut toutefois s'interpréter d'une façon ou de l'autre : « hommes et enfants porteront du φαίος, (ou) s'ils ne veulent pas, du blanc » ou « hommes et enfants porteront du φαίος, s'ils ne veulent pas (porter) du blanc ».

³⁴⁰ Sur les concepts associés au blanc, cf. L. Luzzatto et R. Pompas, *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, p. 95 ss. Sur le blanc associé à la clarté et la brillance, cf. G. Reiter, *Die griechischen Bezeichnungen der Farben Weiss, Grau und Braun*, 1962, p. 34-39 et L. Luzzatto et R. Pompas, *op. cit.*, p. 97-102.

³⁴¹ *Œuvres morales*, 270 e, selon la traduction de J. Boulogne dans l'édition des Belles Lettres.

³⁴² Voir notamment Artémidore, *Onirocriticon*, II, 3. Voir aussi le commentaire sur les linceuls de la loi d'Iulis à la page suivante.

³⁴³ Cf. Homère, *Iliade*, XVIII, 353 et Pausanias, IV, 13, 2-3.

³⁴⁴ Cf. *Œuvres morales*, 270 e-f (= *Questions romaines*, 26). Voir aussi W. Zschietzschmann, *loc. cit.*, p. 45 et pl. XVIII (n° 111 et 116), qui présente deux scènes de *prothesis* sur des *loutrophoroi* du v^e siècle a.C., dans lesquelles les femmes portent du noir et les hommes, du blanc, cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 143, n. 11.

³⁴⁵ Cf. Platon, *Lois*, XII, 947 b-d.

³⁴⁶ Cf. Plutarque, *Aratos*, LIII, 2-4 et *Timoléon*, XXXIX, 3.

dernier hommage qui leur était rendu, à l'instar d'autres éléments, assimilaient les grands hommes aux dieux³⁴⁷. En somme, les femmes devaient rester sobres dans leur tenue, tandis que les hommes et les enfants étaient autorisés à porter le blanc, couleur traditionnellement destinée au défunt lui-même, et parfois à une certaine élite sociale³⁴⁸.

Il était d'ailleurs mentionné dans le règlement mysien que seule la tenue de deuil féminine ne devait pas être souillée (μὴ κατερρυπωμένην, l. 6). Doit-on y voir une simple référence aux pleurs des endeuillées ou une allusion aux lacérations qu'elles s'infligeaient parfois lors des funérailles ?³⁴⁹ Ou cette souillure évoquait-elle la poussière dont se couvraient parfois les gens en deuil, se rapprochant ainsi une dernière fois du disparu ?³⁵⁰ Peu importe la réalité précise que l'on voulut réprimer par cette clause, l'intention paraît avoir été la même : on cherchait ainsi à réfréner l'expression démesurée de l'émotivité féminine. Sinon, d'une manière générale, il est fort probable que la spécification de la couleur des vêtements de deuil ait servi à identifier les gens contaminés par la mort³⁵¹.

b. Couleur du linceul : pureté, vitalité et uniformité

Certaines dispositions déterminaient quant à elles la couleur des tissus qui recouvraient la dépouille au moment du convoi funèbre, alors que ce tissu était exposé à la vue de tous³⁵². À Iulis, les linceuls devaient être blancs (E 6.A, l. 2-3), teinte qui était, on l'a vu, fréquemment associée au défunt. Étant donné que cette clause s'adressait à l'ensemble des citoyens, la couleur n'était pas dans ce cas l'indicateur d'un statut social particulier, mais symbolisait plutôt une pureté rituelle commune à tous les morts; pour les Grecs, il est utile de le rappeler, le blanc évoquait la clarté, la luminosité, l'éclat, d'où l'association à la pureté. Il est cependant difficile d'affirmer, à la lecture des sources et des études modernes,

³⁴⁷ Il écrivait ainsi, *loc. cit.*, p. 164 : « ... dès le IV^e siècle av. J.-C., les obsèques publiques et le culte rendu en l'honneur d'hommes tout à fait exceptionnels pouvaient contenir des traits qui rapprochent ces derniers des dieux plutôt que des héros. [...] Les vêtements blancs, les atténuations du deuil, les sacrifices sur l'autel, etc. servent à montrer que le grand homme est digne d'être comparé aux dieux bienheureux [...]. »

³⁴⁸ Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 144, y voyait aussi un lien probable avec le statut d'héritier.

³⁴⁹ Sur les pratiques de lamentation (se tirer les cheveux, se frapper, se racler les joues...), voir la section sur le contrôle sur les endeuillés (§ II.A.2).

³⁵⁰ À ce sujet, voir *supra*, p. 85, n. 269. Voir aussi les exemples de salissure liée à la mort chez Homère, *Il.*, XXIII, 25-26 et Euripide, *Suppliantes*, 826-827.

³⁵¹ Cf Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 142-3.

³⁵² Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 66, souligna que ces dispositions rappelaient l'existence d'un « codice cromatico » chez les Anciens.

si le défunt était recouvert de blanc parce que son âme était considérée comme pure ou pour contrer son état d'impureté extrême³⁵³. Étant donné la propension des Grecs pour tout ce qui était jugé apotropaique ou prophylactique, il semble plus probable qu'on ait voulu combattre l'impureté par l'usage du blanc. Il faut en outre considérer que cette couleur évoquait aussi – comme aujourd'hui par ailleurs – l'absence, le vide, dans ce cas-ci l'absence de vie³⁵⁴.

Lycurgue aurait également décidé du linceul à utiliser lors des funérailles : les dépouilles des Spartiates devaient être enveloppées d'une φοινικίς (L 1.1-2). Il ne s'agissait vraisemblablement pas ici du « manteau de pourpre », tel que l'ont compris les traducteurs de l'édition des Belles Lettres, bien que le manteau militaire lacédémonien auquel ceux-ci faisaient sans doute référence s'appelât également φοινικίς. En effet, dans la mesure où la norme s'adressait à l'ensemble des habitants de Sparte, et notamment à des femmes, il est peu probable que Lycurgue ait voulu imposer un vêtement militaire³⁵⁵. Il s'agissait plutôt, semble-t-il, d'une simple pièce d'étoffe rouge³⁵⁶. Cicéron, alors qu'il évoquait des normes funéraires de la loi romaine des XII Tables inspirées de celles de Solon d'Athènes, référait à une *tunicula purpurea* autorisée pour les obsèques, probablement lors du convoi funèbre (L 4.2). S'il n'est pas certain que la *tunicula purpurea* ait désigné le vêtement de deuil ou le linceul, il est par contre assuré que l'auteur latin mentionna dans ce

³⁵³ Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 145, écrivait : « (il bianco) può distinguere uno stato di purezza rituale (...), o uno di estrema contaminazione, come nel caso dei morti ». L. Moulinier, *op. cit.*, p. 78, abondait dans le même sens en parlant du cadavre « impur et d'une impureté très contagieuse ». R. Parker, *op. cit.*, p. 35, considérait au contraire que le défunt était pur, un état symbolisé par son couronnement; mais l'argument de l'auteur est peu convaincant (sur la couronne, voir *supra*, p. 72, n. 219, et en particulier les conclusions de R. Garland). Plutarque, *Oeuvres morales*, 270 e-f (= *Questions romaines*, 26), écrivit à propos des Romains, selon la traduction de J. Boulogne dans les Belles Lettres : « Ils parent le corps de cette manière faite de le pouvoir pour l'âme. Mais c'est cette dernière qu'ils veulent escorter dans la clarté et la pureté, comme si elle était désormais libérée et qu'elle eût livré un grand combat protéiforme. ».

³⁵⁴ Sur le blanc évoquant le vide, cf. G. Reiter, *op. cit.*, p. 39-40. On en trouve des exemples dans la littérature, notamment chez Euripide, *Ion*, 219-220 : λευκῶ ποδί, *pieds nus*.

³⁵⁵ Contrairement à ce que croyait aussi R. Garland, *op. cit.*, p. 25, qui affirmait : « A Spartan law ascribed to Lykourgos, which pared down funerary ritual to a minimum, ordained that the dead had to be laid out in a military cloak known as *phoinikis*. » Sur le terme φοινικίς, voir la traduction commentée. Sur la mention de femmes, voir *supra*, p. 81, n. 251.

³⁵⁶ Selon la première définition de ce terme dans le Grand Bailly et le dictionnaire de Liddell & Scott. Les traductions présentées dans l'édition Loeb, « red robe » (*Moralia*) et « scarlet robe » (*Lycurgus*), paraissent ainsi plus justes.

passage un habit rouge employé dans un contexte funéraire³⁵⁷. Et, aux yeux des Anciens, le rouge évoquait notamment la couleur du sang, symbole de force et de vie³⁵⁸. En raison de cette association, le rouge utilisé lors des obsèques s'est graduellement substitué au sacrifice sanglant³⁵⁹. Le sang, ou les éléments utilisés pour le remplacer, tels que les objets rouges ou la libation de vin, aurait servi, selon la croyance, non seulement à apaiser les divinités souterraines, mais également à restituer temporairement les forces vitales au défunt afin de faciliter son passage vers l'autre monde³⁶⁰. Le rouge est de surcroît attesté comme couleur funèbre dans la littérature antique, tout comme dans l'iconographie³⁶¹. Lycurgue et Solon avaient donc la probable intention de perpétuer une tradition déjà instaurée et d'éviter des excès dans l'exposition du mort; ainsi, tous les défunts devaient être recouverts de la même couleur, à quelques nuances près, et Lycurgue aurait bien insisté sur cette homogénéité puisque, selon Plutarque, il aurait voulu qu'absolument tous (ἅπαντας) placent les dépouilles dans leur sépulture d'une manière identique (κατ' ἴσον). Peut-être leurs mesures eurent-elles par ailleurs un effet dissuasif sur la pratique sacrificielle, à laquelle se serait substitué l'emploi d'un vêtement rouge ?³⁶²

³⁵⁷ G. de Plinval dans l'édition des Belles Lettres traduisait *tunicula purpurea* par « linceul pourpre », mais dans la mesure où sont mentionnées les coiffes de deuil dans le même passage, il pourrait plutôt s'agir d'une tunique portée par les endeuillés. Dans le Grand Gaffiot, le terme *tunicula* est simplement traduit par « tunique ».

³⁵⁸ Cette couleur était aussi associée au pouvoir, religieux comme politique, et également au luxe, ainsi qu'au domaine militaire, mais ces significations dépassent le cadre de la présente étude. Parmi les auteurs anciens qui établissent un lien entre la couleur rouge et le sang, on compte entre autres Homère, *Illiade*, XVII, 360-61, Pline L'Ancien, *Histoire naturelle*, IX, 135, Ovide, *Amours*, I, 8, 11-12, Stace, *Silves*, II, 1, 41, cf. Mary Emma Armstrong, *The Significance of Certain Colors in Roman Ritual*, p. 24-26, qui commenta ces exemples et plusieurs autres.

³⁵⁹ Cf. M. E. Armstrong, *op. cit.*, p. 24-27 et L. Luzzatto et R. Pompas, *op. cit.*, p. 234-5.

³⁶⁰ Cf. notamment A. C. Rush, *loc. cit.*, p. 698, qui écrivait : « Blood offerings were made to appease the gods of the dead, the spirit of the deceased, and to give new vitality to the shades of the departed because blood was regarded as the seat of life. »

³⁶¹ Les représentations funéraires montrent parfois des endeuillés vêtus d'un manteau rouge, ou encore le lit funéraire couvert de bandelettes de tissu rouge (les ταυρία), cf. Ed. Pottier, *op. cit.*, p. 12-13 et pl. I et III, reproduites en annexe, fig. 11 et 12. M. Sève, dans son article « Un décret de consolation à Cyzique », paru dans le *BCH* 103 (1979), p. 327-359, évoquait aux pages 342-343 des personnages notables dont la dépouille fut revêtue de pourpre; cf. M. Piérart, *loc. cit.*, p. 157-158. Le terme « pourpre » semble toutefois avoir été dans ces cas assimilé au prestige, plutôt qu'à un symbole funèbre. Chez Virgile, on trouve l'association entre les fleurs rouges et la mort, cf. Robert J. Edgeworth, « The Purple Flower Image in the Aeneid », *Philologus*, 127 (1983), p. 143-148. Cette couleur fut également employée dans un contexte funéraire par d'autres peuples, à différentes époques et ce, dès la préhistoire, cf. L. Luzzatto et R. Pompas, *op. cit.*, p. 234 ss.

³⁶² À cet égard, il est intéressant de noter que Solon aurait par ailleurs interdit le sacrifice d'un boeuf (L 4.3).

À Delphes, la couverture épaisse recouvrant le défunt devait être de couleur φαωτός (E 7, l. 23-24)³⁶³. La signification de cet hapax est toujours incertaine : la plupart des commentateurs l'ont assimilé à l'adjectif φαίος, tandis que d'autres l'ont vu comme un dérivé de φάος, auquel cas cet adjectif rappellerait la luminosité, donc la blancheur de la couverture³⁶⁴. La première hypothèse paraît la plus vraisemblable, dans la mesure où l'ensemble du règlement des Labyades cherchait à atténuer le faste et l'expressivité des endeuillés et qu'il n'y est nulle part fait allusion à la pureté rituelle : ainsi, le linceul aurait dû être d'une couleur qui n'attirait pas les regards³⁶⁵. Cependant, ce constat renvoie au problème soulevé pour les vêtements de deuil des gens de Gambreion, celui de la couleur évoquée par l'adjectif φαίος. On a vu que ce terme avait généralement été rendu par « gris » ou « brun ». Or, G. Rougemont évoquait en particulier « une teinte brun rouge, analogue à celle du sang séché », donc similaire à la couleur mentionnée dans les règlements de Sparte et d'Athènes³⁶⁶. La couverture dont était enveloppée la dépouille lors du convoi dans les rues de Delphes était donc vraisemblablement sombre, dans des teintes de gris ou de brun-rouge, ou encore, selon une hypothèse défendue de façon plus marginale, blanche. Si l'interprétation de cette clause demeure incertaine, il importe de noter qu'ici comme dans d'autres cités, une seule et même couleur était de mise pour tous les défunts³⁶⁷.

En somme, en exerçant un contrôle sur les couleurs, les législateurs ont donc probablement voulu, en accord avec les pratiques et croyances existantes, éviter la parade ostentatoire de certains riches. Mais il est aussi possible qu'on ait désiré, par l'imposition d'une couleur unique, interdire l'identification de personnes notables par la seule couleur

³⁶³ L'adjectif « épaisse » (παχέϊα), servait seulement à indiquer le type de matériel, et non pas la valeur ou la qualité de la couverture, cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 53, suivi par Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 11, n. 35.

³⁶⁴ Pour un résumé des diverses traductions proposées, cf. la traduction commentée; sur φαίος, voir *supra*, p. 99-100.

³⁶⁵ À l'inverse, dans les lois d'Iulis, où il est mentionné que les linceuls devaient être blancs, on obligea en outre l'accomplissement de plusieurs rituels cathartiques.

³⁶⁶ Cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 53. Fl. Frisone, *op. cit.*, dans son commentaire de la loi de Gambreion, p. 142, décrivait la couleur φαίος comme « un colore che può essere associato al grigio o anche a un bruno scuro come di sangue rappreso ».

³⁶⁷ Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 112, soulignait que cette clause de la loi delphique n'avait peut-être pas eu d'autre objectif que d'imposer la même couleur pour tous lors des convois.

de leur vêtement de deuil ou du linceul recouvrant leur dépouille, afin de minimiser les risques de tensions sociales.

2. Restrictions monétaires ou quantitatives et récupération d'objets

Certaines dispositions restreignaient par ailleurs la somme d'argent qui pouvait être allouée à l'un ou l'autre des éléments funéraires. À Delphes et à Iulis, on limita le coût de certains des biens qui étaient enterrés avec le mort : celui des offrandes (ἐντοφία) dans le premier cas, et des linceuls dans le second (E 7, l. 20-23; E 6.A, l. 2-6). À Gortyne, on restreignit à 12 statères le montant destiné au convoi funèbre de l'époux décédé (E 3). Il importe de noter que, dans les trois cas, les éléments nécessaires au déroulement des obsèques ne furent pas *tous* soumis à une contrainte financière; on laissait donc une entière liberté quant aux sommes, parfois considérables, déboursées pour les autres éléments³⁶⁸. À Delphes, il était même spécifié que des objets pouvaient être achetés expressément pour l'occasion (E 7, l. 22-23)³⁶⁹. Selon les sources, seul le philosophe Platon avait songé à réglementer l'ensemble des dépenses encourues lors des funérailles, qui auraient été proportionnelles au revenu des citoyens, allant d'une mine pour ceux du cens inférieur, et jusqu'à cinq mines pour les mieux nantis (L 11).

Les 35 drachmes éginétiques octroyées aux citoyens de Delphes correspondaient environ à la moitié des 100 drachmes attiques d'Iulis³⁷⁰. Si le premier montant était largement inférieur au second, il s'agissait dans les deux cas de sommes considérables,

³⁶⁸ À titre d'exemple, les frais encourus pour la construction du monument funéraire ne furent dans aucun de ces trois règlements limités; sur l'importance des coûts engendrés par le monument, cf. X. de Schutter, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique », *Kernos*, 2 (1989), p. 61-62. Les sommes mentionnées par les auteurs anciens laissent penser que les frais déboursés pour l'ensemble des funérailles pouvaient être importants, et donc qu'une grande marge de manoeuvre était possible. Ainsi, Lysias, XXXI (*Contre Philon*), 21, qui évoquait qu'une femme avait donné « trois mines d'argent pour sa sépulture », Démosthène, XL (*Contre Bœotos*), 52, mentionna quant à lui des obsèques qui auraient coûté 1000 drachmes, cf. R. Garland, *op. cit.*, p. 138.

³⁶⁹ Contrairement à ce qu'affirmait R. Garland, *op. cit.*, p. 26, la limitation ne concernait toutefois pas que les objets neufs. En outre, le premier éditeur du règlement affirmait que la dépense de 35 drachmes ne comprenait pas les étoffes de la toilette du mort, cf. Th. Homolle, « Inscriptions de Delphes. Règlement de la phratricie des Λαβυάδαι », *BCH* 19 (1895), p. 53. Sur les offrandes offertes au défunt, cf. notamment E. Georgoulaki, *loc. cit.*, p. 101-102.

³⁷⁰ La drachme éginétique pesait environ 6,1 grammes et la drachme euboïco-attique, 4,3 grammes, cf. L. Migeotte, *L'économie des cités grecques de l'archaïsme au Haut-Empire romain*, p. 103. Sur la diffusion de la monnaie éginétique, cf. P. Gardner, *A History of Ancient Coinage*, p. 122-123 et sur le fait qu'elle était en usage à Delphes, cf. *ibid.*, p. 363.

selon les mentions du coût de la vie que l'on trouve dans les sources³⁷¹. Les législateurs de Delphes et d'Iulis, en imposant des limites monétaires, cherchaient donc probablement à empêcher les citoyens de faire des dépenses excessives qui auraient éventuellement pu les ruiner ou accroître la popularité des mieux nantis, et non pas à nuire aux endeuillés qui voulaient dignement honorer leurs disparus³⁷². À Gortyne, les autorités furent plus sévères, n'autorisant, pour le convoi funèbre, qu'une dépense de 12 statères éginétiques³⁷³. Pour cette occasion, les Gortyniens auraient pu rémunérer des professionnels (pleureuses, musiciens, porteurs), louer un chariot ou encore acheter un tissu précieux pour le linceul ou leurs vêtements de deuil. Dans tous les cas, il s'agit d'éléments qui auraient rendu le cortège plus visible, peut-être trop aux yeux des législateurs. Cette mesure gortynienne avait donc peut-être des visées anti-somptuaires. Sinon, elle cherchait sans doute à empêcher que ne se ruinent des citoyens pour l'occasion, et cette dernière hypothèse est d'autant plus vraisemblable que la norme s'adressait à un veuf ou une veuve, qui aurait certainement été disposé(e) à effectuer d'importantes dépenses pour le conjoint disparu³⁷⁴. À Syracuse, selon Diodore de Sicile, on aurait aussi émis une loi visant à réduire les démonstrations fastueuses lors des obsèques (L 6), mais la brièveté de l'extrait ne permet pas d'en connaître les détails.

³⁷¹ Lysias, XXXII (*Contre Diogiton*), 20, évoqua le coût de cinq oboles par jour pour nourrir trois enfants, à l'exclusion du coût du pain, mais L. Gernet et M. Bizos, dans l'édition des Belles Lettres, p. 193, n. 2, considéraient que ce chiffre était exagéré et qu'une obole devait suffire, à la fin du V^e siècle a.C., à payer la ration quotidienne d'un adulte. Lysias, XXXII (*Contre Diogiton*), 28, mentionna en outre la somme de 1 000 drachmes pour l'entretien annuel des mêmes enfants, d'un esclave pédagogue et d'une servante, montant jugé cette fois « raisonnable » par les traducteurs. À Delphes, au IV^e siècle a.C., un architecte gagnait 2 drachmes par jour, cf. École française d'Athènes, *Fouilles de Delphes*, III, 5, n° 23 II, l. 22-25. En outre, Aristophane, *Ploutos*, 982-983, évoqua un manteau coûtant 20 drachmes, ainsi que des chaussures à 8 drachmes.

³⁷² Selon Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 125, la mesure de Delphes s'adressait probablement aux familles riches. Elle rappela, p. 70-71 et n. 46, que les citoyens d'Iulis pouvaient honorer leurs morts sans trop de contraintes financières légales et critiqua l'explication généralement fournie selon laquelle les dispositions iuliennes visaient simplement à freiner les dépenses funéraires (cf. entre autres R. Dareste *et al.*, *Inscriptions juridiques*, I, p. 12-14; M. Alexiou, *op. cit.*, p. 14-15; C. Ampolo, *loc. cit.*, p. 84 et 93). R. Garland, *op. cit.*, p. 25, abondait quant à lui dans le même sens.

³⁷³ Sur l'usage de la monnaie éginétique à Gortyne, cf. P. Gardner, *op. cit.*, p. 391.

³⁷⁴ H. van Effenterre et Fr. Ruzé écrivaient ainsi dans *Nomima*, II, p. 120 : « L'émotion du conjoint survivant peut le pousser à des dépenses somptuaires pour les funérailles. Ce n'est pas le mélange des patrimoines qui est à craindre en pareil cas, c'est un excès de sentiment qui serait déplacé dans le style de vie des citoyens-soldats. » Ailleurs dans le célèbre Code de Gortyne, d'où est tiré cet extrait, on avait permis que des proches se donnent, de leur vivant, jusqu'à 100 statères (= col. X, l. 14-17).

Ailleurs dans la législation, les quantités d'éléments utilisés dans l'accomplissement des rites funèbres furent limitées. La phratrie des Labyades stipula que le corps devrait reposer sur un seul matelas et un seul oreiller lors du convoi (E 7, l. 29-31). Encore une fois, la loi delphique n'était pas trop contraignante, puisque trois pièces de literie étaient officiellement permises : la couverture épaisse de couleur φαωτός, l'oreiller et le matelas, sans compter que rien dans le texte n'exclut la possibilité qu'on ait revêtu la dépouille de vêtements³⁷⁵. Cette limitation à un στρώμα et un ποικεφάλαιον peut difficilement s'expliquer par un argument anti-somptuaire : augmenter le nombre de matelas et d'oreillers pour surélever le corps, lui octroyant ainsi plus d'importance et de visibilité, aurait été physiquement périlleux. Il est beaucoup plus probable que cette clause ait eu comme objectif d'éviter des dépenses inutiles aux citoyens, ce qui implique que les objets dont il est question ici n'étaient pas rapportés à la maison pour être réutilisés, probablement parce qu'ils étaient considérés comme contaminés par la mort, donc susceptibles de polluer les vivants³⁷⁶. Une explication hygiénique doit aussi être envisagée : peut-être craignait-on une éventuelle transmission de maladie par la réutilisation d'objets ayant été en contact avec la dépouille. À Iulis, le défunt devait être enterré avec trois étoffes, tout au plus : un στρώμα, placé sous lui, un ἐνδύμα, son habit, et un ἐπίβλημα, le drap le recouvrant (E 6.A, l. 2-6)³⁷⁷. Bien que le nombre de trois linceuls constitue un thème récurrent dans la littérature grecque, il semble que les législateurs ne furent pas principalement motivés par le respect de croyances ou de coutumes dans l'émission de cette clause, mais plutôt par des considérations économiques : ils cherchèrent sûrement à éviter, encore ici, que les gens n'achètent une grande quantité d'objets destinés à être ensevelis³⁷⁸. Ils se devaient

³⁷⁵ G. Rougemont, *CID*, I, p. 53, soulignait que le nombre de vêtements n'était nulle part réglementé et s'étonnait que l'ἐνδύμα ne soit pas mentionné. G. Roux, *RA* (1975), p. 28, évoquait la possibilité que le défunt soit revêtu du χιτῶν, tunique avec laquelle il aurait été enterré.

³⁷⁶ Cf. M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, p. 30.

³⁷⁷ La χλαῖνα de la loi de Delphes correspond à l'ἐπίβλημα mentionné dans la loi d'Ioulis, ou encore au φᾶρος des funérailles de Patrocle (*Iliade*, XVIII, 353), cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 111-112. Celle-ci, p. 33, établissait le parallèle entre ces pièces de tissu, accompagnant le mort dans son dernier repos, aux ἐντοφῆια dont les Labyades avaient limité le coût : dans les deux cas, il s'agissait selon elle du trousseau funéraire.

³⁷⁸ R. Dareste *et al.*, *Inscriptions juridiques*, I, p. 15, écrivaient : « Le chiffre de trois linceuls est sacramental et remonte à une haute antiquité ; on le trouve déjà chez Homère, puisque pour ensevelir Hector il faut deux manteaux (δύο φάρεα) et une tunique (χιτῶν) (*Iliade*, XXIV, 580 ; cf. XVIII, 352). La loi de Solon défend de dépasser ce chiffre (Plutarque, *Solon*, XXI) ; on lit de même dans la loi des XII Tables : *Tribus riciniis et tunica purpurae* ». Sur le nombre de trois linceuls, voir aussi Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 68-69. Il faut toutefois souligner que les deux derniers exemples cités par R. Dareste *et al.* renvoient aux vêtements des endeuillés, et non à ceux du défunt. Ensuite, les pièces textiles mentionnées ne sont pas toujours les mêmes : tantôt il

d'accorder la possibilité de couvrir le corps de trois vêtements pour éviter de rompre brusquement avec la tradition, mais ils spécifièrent bien que les gens étaient libres d'en mettre moins (ἐξἔναι δὲ καὶ ἐν ἐλάσσοσι) et incitaient de ce fait les citoyens à enrayer une habitude purement traditionnelle. Solon d'Athènes aurait quant à lui réduit la dépense « à trois *ricinia* (coiffes de deuil), un linceul pourpre et dix joueurs de flûtes » (L 4.2); on laissait donc la possibilité à la famille d'engager des musiciens professionnels pour les obsèques, une pratique largement attestée dans l'Antiquité³⁷⁹. La limite imposée à trois coiffes de deuil et dix flûtistes semble par ailleurs pour le moins généreuse. On fut plus sévère chez les Spartiates, où Lycurgue aurait interdit qu'on enterre quelque objet que ce soit avec le défunt, à l'exception des feuilles d'olivier et du manteau rouge (L 1.1-2). Ce dépouillement s'inscrit logiquement dans le mode de vie spartiate : on imagine mal en effet la vie austère du soldat dévoué à sa patrie se conclure dans l'abondance. Les dirigeants d'Iulis limitèrent de surcroît les quantités de vin et d'huile qui pouvaient être utilisées lors des libations, ou encore comme offrande pour le défunt (E 6.A, l. 8-9)³⁸⁰. Le volume permis était dans les faits assez important. En effet, chaque conge dont il est fait mention correspond à un peu plus de trois litres³⁸¹. Les dirigeants iuliens ont donc probablement voulu interdire des abus démesurés, mais n'ont pas entravé l'accomplissement de rituels religieux ancrés dans la tradition.

On mentionna par ailleurs que les vases qui avaient contenu l'huile et le vin devaient être rapportés à la maison (E 6.A, l. 9-10). De même, toujours dans la loi d'Iulis, on spécifia que le lit et les couvertures seraient récupérés au terme des funérailles (E 6.A,

s'agit de vêtements (le χιτών de l'*Iliade*; l'ἐνδύμα à Iulis), tantôt de literie (le στρωμα et l'ἐπίβλημα de la loi d'Iulis). Pour des exemples de représentations de ces divers éléments textiles, cf. les références chez R. Garland, *op. cit.*, p. 139.

³⁷⁹ Cf. notamment X. de Schutter, *loc. cit.*, p. 55.

³⁸⁰ Sur l'utilisation d'huile et de vin au cours des funérailles, voir notamment Sophocle, *Antigone*, 431; Homère, *Iliade*, XXIII, 170, 220 et 237 et XXIV, 791; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 633 ss., et les études de X. de Schutter, *loc. cit.*, p. 56-57 et n. 19 et 23, ainsi que de R. Garland, *op. cit.*, p. 110-115 et p. 168-170. Sur le fait de nourrir et abreuver le défunt, voir aussi D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 145, 149-161, 204-207 et 215.

³⁸¹ Selon le dictionnaire Liddell & Scott, cette mesure correspondait à 12 κοτύλαι ou 6 *sextarii*. Pour les équivalences dans le système actuel et le fait que ces quantités étaient généreuses, cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 75, mais cette dernière ne cite aucune source à ce sujet.

l. 13-14)³⁸². Parmi les hypothèses émises pour tenter d'expliquer les clauses sur la récupération, deux sont récurrentes. Il est possible, d'une part, qu'on ait voulu éviter que les citoyens n'encourent de nouvelles dépenses en rachetant des objets pour remplacer ceux qui auraient été laissés auprès du tombeau³⁸³. D'autre part, l'idée fut avancée que les législateurs auraient ainsi cherché à empêcher que ne soit créé un lieu de culte sur la sépulture, où les gens auraient continué de se recueillir, sur les divers objets, une fois les obsèques terminées³⁸⁴.

En somme, en ce qui concerne les limites monétaires et quantitatives, de même que la récupération d'objets, il semble que les législateurs aient surtout voulu réduire les dépenses démesurées et ainsi éviter, dans la mesure du possible, que des citoyens n'éprouvent d'importantes difficultés financières ou que d'autres n'abusent de leur pouvoir financier de façon ostentatoire. Ces dispositions prenaient également en considération certaines croyances traditionnelles.

3. Contrôle sur les tombeaux et sur le lit funèbre

Les législateurs réglementèrent en outre la taille et l'apparence des tombeaux. Dans deux passages, Cicéron mentionna le fait qu'à Athènes, vers la fin de l'époque archaïque dans un premier temps, et à nouveau autour de 317 a.C., on contrôla la taille et l'apparence des stèles et monuments funéraires. L'auteur latin évoquait une loi qui « prescrivit que “nul ne ferait un tombeau qui exigerait un travail supérieur à celui de dix hommes en trois jours” », et ajoutait, à propos du tombeau, qu'« on ne devait l'embellir d'aucun toit ni le

³⁸² Selon Fl. Frisone, il ne s'agissait pas des mêmes linceuls mentionnés au début de la loi, au sujet desquels elle écrivit, *op. cit.*, p. 68 : « Essi non sono infatti da confondere con gli σπράματα citati più avanti, che dovevano essere riportati a casa : del resto, se così fosse stato, perché darsi tanta pena per stabilirne la quantità e il valore ? » Voir aussi *ibid.*, p. 80-81.

³⁸³ R. Daresté *et al.*, *Inscriptions juridiques*, I, p. 16, écrivaient : « Défense de laisser le lit et les linceuls auprès du tombeau. Non pas, comme on l'a prétendu, parce que ces objets ayant été souillés doivent être purifiés, mais pour éviter un gaspillage inutile; c'est pour la même raison qu'on a prescrit de rapporter les vases qui ont servi aux libations ». Les auteurs du recueil ne spécifièrent toutefois pas qui avait prétendu que ces objets étaient souillés. À l'appui de la thèse économique, voir aussi Fr. Sokolowski, *LSCG*, p. 190 et X. de Schutter, *loc. cit.*, p. 57 et n. 20.

³⁸⁴ Cf. M. Alexiou, *op. cit.*, p. 15-16, R. Garland, *loc. cit.*, p. 12-13 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 77. Cette dernière spécifiait que le lieu de recueillement ainsi créé n'aurait pas été permanent.

surmonter de ce qu'on appelle là-bas des *hermès* » (L 6)³⁸⁵. Démétrios de Phalère, pour sa part, « ne voulut pas que l'on plaçât sur le monceau de terre autre chose qu'une colonne qui ne devait pas être haute de plus de trois pieds, une table ou une vasque [...] » (L 7). Grâce à des fouilles archéologiques, on a pu démontrer qu'à ces deux moments, la sobriété des lieux de sépulture s'accrut effectivement³⁸⁶. De même, Platon aurait voulu que le tertre funéraire n'excède pas « la hauteur que peut atteindre, en cinq jours, le travail de cinq hommes » (L 11). Deux motivations pourraient avoir inspiré les législateurs et le penseur dans l'élaboration de ces clauses : le désir d'éviter un gaspillage d'argent, ou bien le souhait d'empêcher les bien nantis d'exhiber leurs richesses et d'accroître leur popularité par l'érection d'un imposant monument funéraire, exposé à la vue de tous de façon permanente.

Enfin, une autre clause portant sur l'aspect matériel des funérailles fut entérinée à Iulis : elle stipulait que le défunt devait être porté, lors du convoi, sur un lit à pattes en forme de coins (E 6.A, l. 6-8). Cette forme particulière fut vraisemblablement imposée parce qu'elle minimisait le contact du lit funéraire avec le sol, réduisant par le fait même le risque de contamination, tandis que l'obligation de ne pas couvrir en entier le lit servait simplement, semble-t-il, à s'assurer que les pieds étaient conformes³⁸⁷.

4. Synthèse sur le contrôle matériel

Au terme de l'examen des dispositions matérielles comprises dans les lois funéraires grecques, on constate d'emblée que les législateurs cherchèrent, par leur établissement, à empêcher la tenue de funérailles ostentatoires, au cours desquelles les personnes nanties auraient paradé vêtues de tissus luxueux, accompagnées de nombreuses pleureuses et musiciens engagés pour l'occasion, dépensant des sommes importantes pour honorer leurs proches disparus dont la mémoire aurait été préservée par un imposant monument. Un tel

³⁸⁵ Sur l'emploi d'*hermès* et de pièces de forme phallique sur les tombeaux, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 241-244.

³⁸⁶ Autour de 530 a.C., les plaques ornementales à caractère funéraire passèrent d'une production en série à une production simple et vers la même époque, les pierres tombales rapetissèrent et se simplifièrent, cf. à ce sujet le commentaire de la loi *post aliquanto* (L 6) dans le chapitre I et la fig. 2 en annexe. Les tombeaux, après avoir regagné en luxe et en taille, se simplifièrent à nouveau à l'époque de Démétrios de Phalère, environ au même moment où les stèles funéraires connurent un déclin, cf. le commentaire de la loi (L 7) dans le premier chapitre.

³⁸⁷ Voir la traduction commentée de ce passage dans le premier chapitre. Voir aussi Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 72-75.

faute funéraire risquait d'engendrer deux types de réaction contre lesquelles les autorités avaient intérêt à intervenir. D'une part, dans les cités où les bien nantis étaient favorables aux gens du peuple et les faisaient bénéficier de leurs largesses, les passants, admiratifs et probablement peïnés, devaient simplement être attirés par le cortège ou le monument funéraire de la personnalité décédée, au point de délaisser leurs occupations pour vivre un deuil collectif. Les dirigeants de ces cités cherchèrent probablement à ce que les activités quotidiennes se poursuivent sans interruption, et à éviter que les grandes familles voient ainsi leur popularité et leur influence s'accroître. D'autre part, là où les gens fortunés n'étaient pas sympathiques aux simples citoyens, ces derniers durent s'ulcérer devant un tel étalage de richesse, auquel cas les autorités voulurent sans doute éviter d'éventuelles altercations en légiférant, notamment, sur la dimension matérielle des obsèques.

De surcroît, il est possible que des gens moins nantis aient cherché à se démarquer ou à témoigner démesurément de leur amour pour l'être cher disparu, par exemple en achetant de riches étoffes décorées pour le linceul, en utilisant des quantités abusives d'huile et de vin lors des libations ou en érigeant un monument funéraire grandiose. Les législateurs eurent vraisemblablement à cœur de préserver l'économie de la cité en évitant que les citoyens ne se ruinent pour honorer un proche décédé. Dans ce sens, ils imposèrent également la récupération d'objets.

Les autorités incitèrent en outre leurs concitoyens au respect des croyances et de la tradition. De plus, mis à part les cas de Gortyne et de Sparte, deux cités connues pour avoir instauré un climat de vie plutôt austère et accordé une grande importance à la formation des citoyens-soldats, il semble qu'on ait été plutôt permissif dans la rédaction des clauses. Si les législateurs voulurent que les obsèques se déroulassent dans un climat social calme et respectueux, ils laissèrent en contrepartie une importante marge de manoeuvre à leurs concitoyens afin que ceux-ci puissent honorer convenablement et à leur guise leurs défunts.

Conclusion

En établissant des normes sur les dimensions humaine, religieuse et matérielle des funérailles, les Grecs furent motivés par différentes considérations. Ils voulurent

notamment que les obsèques se déroulent dans le calme, sans excès. Ainsi, ils limitèrent ou interdirent les démonstrations démesurées de tristesse, les grands rassemblements humains et les dépenses abusives. Les législateurs résolvaient de la sorte plusieurs problèmes. Ils évitaient d'abord que les personnalités de la cité ne profitent des obsèques d'un proche pour parader dans un cortège bruyant et voyant. Un convoi ostentatoire risquait d'accroître leur popularité, voire leur pouvoir, au sein de la communauté, qui vivait parfois un deuil collectif à la mort d'un personnage important. À l'inverse, dans les cités où les familles puissantes n'étaient pas aimées, des citoyens devaient s'insurger contre le faste funéraire des mieux nantis. Ainsi, les autorités voulurent également maintenir la paix sociale en imposant des obsèques discrètes. Derrière les clauses qui prohibaient les excès se profile en outre un intérêt économique. Si les gens n'étaient pas dérangés dans leurs occupations quotidiennes par la tenue des obsèques fastueuses d'un concitoyen et le deuil national qui s'ensuivait parfois, le bon fonctionnement économique de la cité avait de meilleures chances d'être maintenu. De même, en imposant certaines limites quantitatives et monétaires, ainsi que la récupération d'objets, les législateurs grecs diminuaient les risques que des citoyens ne se ruinent en rendant un dernier hommage à leur proche éteint, et ne deviennent ainsi un fardeau social.

Par ailleurs, dans l'ensemble de la législation funéraire, de façon implicite ou explicite, les coutumes et croyances des Grecs furent considérées. En particulier, la notion de souillure mortuaire était présente ou sous-entendue dans la majorité des lois. En outre, les différents rites cathartiques et religieux autorisés par la loi répondaient aux croyances véhiculées chez les Grecs selon lesquelles l'âme du défunt se dirigeait vers l'Hadès et nécessitait l'aide des proches dans sa transition³⁸⁸. Les législateurs ont certes codifié les pratiques coutumières, mais, exception faite de Lycurgue qui autorisa l'enterrement près des lieux habités, ils n'ont pas cherché à les contrer.

En plus de respecter les traditions et les valeurs de leur société, les législateurs se montrèrent pour la plupart généreux, octroyant des sommes d'argent et des quantités

³⁸⁸ Ainsi, R. Garland, *op. cit.*, p. 21, se méprenait en nommant, entre autres motivations à l'origine des lois funéraires, « the reduction of popular superstition ».

d'objets considérables pour l'accomplissement des divers rituels funèbres. De même, on exerça très peu de contrôle sur ce qui se déroulait dans l'intimité du foyer et rares sont les clauses qui interdisaient une pratique funéraire, elles en définissaient plutôt les modalités d'exécution. Étant donné l'importance que les Grecs accordaient aux derniers devoirs, il paraît naturel que les dirigeants aient laissé les familles honorer leurs défunts selon leur désir³⁸⁹. Si les dirigeants firent preuve de générosité et considèrent les croyances et les coutumes dans l'élaboration de leurs lois funéraires, c'est probablement parce qu'il était plus aisé de veiller à l'application de normes déjà transmises de façon informelle et généralement respectées que d'en imposer de nouvelles *ex nihilo*, mais également parce qu'ils devaient partager les idées et valeurs de leur communauté et voulaient, eux aussi, offrir les derniers hommages à leurs proches disparus selon la tradition. Cet aspect fut certainement primordial dans le cas des lois funéraires, par rapport à d'autres types de législations, puisque la mort était, pour les Grecs, source de chagrin, de craintes et d'interrogations.

Enfin, une dernière considération doit être évoquée : le désir de préserver l'hygiène publique et d'empêcher la transmission de maladies. Cet intérêt n'est toutefois jamais mentionné explicitement dans les sources. Était-ce que cette réalité était si évidente qu'on ne jugea pas nécessaire de la nommer ou la question hygiénique fut-elle simplement assimilée à la notion de pollution mortuaire ? Quoi qu'il en soit, la décomposition du corps et les conséquences physiques de la maladie qui précédait parfois la mort n'ont pas pu être ignorées des Anciens.

³⁸⁹ Th. Homolle, *loc. cit.*, p. 54, écrivait ainsi, à propos de la loi delphique : « ...le but de la loi (...) ne porte que sur les manifestations publiques de la douleur, capables de troubler l'ordre de la rue, et respecte la liberté du deuil dans l'intimité de la maison ou du tombeau, propriété de la famille. Le caractère privé et familial des cérémonies est d'ailleurs maintenu par les prescriptions qui limitent le nombre et fixent le degré de parenté des assistants, à Delphes, comme à Céos et à Athènes. »

Conclusion : des lois relativement peu contraignantes inspirées par des intérêts politiques, économiques, sociaux et religieux

Les législateurs grecs ne s’immiscèrent pas dans le deuil des citoyens au point que ceux-ci aient été contraints, telle Antigone, de choisir entre le respect de la loi et l’accomplissement d’un devoir personnel. Cependant, les sources montrent que, du VII^e au III^e siècle avant notre ère, dans de nombreuses cités dispersées sur l’ensemble des territoires grec, d’importantes personnalités politiques et religieuses jugèrent nécessaire d’exercer un contrôle sur le déroulement des obsèques. Au terme de l’analyse présentée dans les pages du présent mémoire, il est possible de tracer un portrait d’ensemble des intentions de ces hommes qui réglementèrent les rituels funéraires et le deuil.

Une loi en réponse à un problème particulier

Par l’émission d’un règlement, les autorités cherchaient d’abord à régler ou à empêcher un problème – abus, laxisme, manque, etc. – au sein de leur communauté, à un moment particulier³⁹⁰. L’examen de chacune des lois, dans le premier chapitre, permit ainsi de mieux comprendre certaines particularités inhérentes au contexte socio-politique d’une cité au moment où celle-ci se dotait d’une loi funéraire.

En ce sens, les règlements funéraires de la période archaïque s’inséraient dans un plus vaste mouvement législatif qui vit le jour en Grèce au moment où les cités émergentes vivaient des crises politique et sociale. L’état de *stasis* auquel les législateurs voulurent remédier par l’instauration de l’isonomie variait selon les réalités de chaque *polis*, et prenait notamment la forme de tensions entre les riches et les pauvres, entre l’élite et le peuple, ou entre les indigènes et les colons. Les premières lois en matière de funérailles répondaient donc principalement à des problèmes politiques, économiques et sociaux propres aux États en formation.

Par la suite, les intérêts des législateurs semblent s’être diversifiés. À Iulis, les lois, dont le caractère civique paraît évident, traitaient largement de pratiques religieuses et

³⁹⁰ Par exemple, la loi *post aliquanto* aurait été une réponse au faste des monuments funèbres.

cathartiques, tout comme de considérations humaines et matérielles. Pour sa part, la phratrie des Labyades de Delphes insista davantage sur l'ordre social, réitérant les interdits de lamentations publiques, tout en imposant des limites monétaires et quantitatives. On ne trouve dans son règlement aucune considération religieuse explicite³⁹¹. À Thasos, où le règlement établissait les mesures à suivre pour les obsèques des soldats morts au combat, trois des plus importants magistrats de la cité étaient chargés de veiller à l'application de la loi qui, notamment, interdisait les cérémonies funèbres privées et limitait la durée du deuil à cinq jours. La loi de Gambreion, au caractère religieux très marqué, ne concernait quant à elle que le deuil et différençait le traitement des hommes et des femmes, une distinction qui se trouve également par endroits dans les lois d'Iulis, ainsi que dans la loi solonienne. Les interdits d'enterrement constituent par ailleurs un groupe distinct de règlements qui cherchaient à prévenir un acte qui serait allé à l'encontre des croyances religieuses, ou peut-être d'intérêts civiques dans le cas de la loi nisyrienne.

Au-delà des intentions législatives propres à chacune des cités, se profilent toutefois dans les textes des motivations plus générales, communes à l'ensemble des Grecs, reflets d'une vie politique et économique développée, d'un intérêt porté au bien-être social, et du respect des croyances et pratiques traditionnelles. Et cette unité se remarque dès le début du mouvement législatif. Ainsi, selon Fr. Ruzé et H. van Effenterre, les législateurs de la période archaïque auraient simplement adapté à la réalité de leur cité « un ensemble d'usages traditionnels que l'on pourrait dire panhelléniques »³⁹². Si la relative uniformité des mesures s'explique aisément dans le contexte de formation des cités, on remarque de surcroît que les intérêts législatifs en matière de funérailles demeurèrent similaires au fil des siècles. En effet, les lois funéraires de l'ensemble du monde grec reflétaient généralement des motivations d'ordre socio-politique et économique, tout comme des motivations liées aux croyances religieuses et ancestrales.

³⁹¹ Peut-être que dans le centre religieux qu'était Delphes, les pratiques rituelles sacrées étaient-elles d'emblée respectées ?

³⁹² *Nomima*, I, p. 4. Sur les influences communes des grands législateurs de cette période, cf. aussi A. Szegedy-Maszak, *loc. cit.*, p. 204.

Considérations politiques, économiques et sociales : maintien de l'ordre instauré

Lorsque les dirigeants d'un État émettent une loi, celle-ci ajoute à leur autorité et, de façon plus ou moins directe, renforce le pouvoir en place³⁹³. Il en était de même en Grèce ancienne, et les législateurs, membres ou proches de l'élite politique, restreignirent les possibilités que certaines familles nanties n'accroissent leur pouvoir par la tenue d'obsèques ostentatoires, puisque, ainsi que l'écrivait R. Garland : « In antiquity, no less than in the modern world, a funeral presented unrivalled opportunities for the conspicuous display of wealth, kin-solidarity and family pride. »³⁹⁴ En particulier, au moment où une cité se dotait d'un nouveau dirigeant, et encore plus lorsqu'elle changeait de type de gouvernement, l'établissement de nouvelles lois s'imposait, ainsi que cela se produisit à l'époque archaïque³⁹⁵. Les lois funéraires vinrent de même renforcer le pouvoir démocratique lorsqu'il fut instauré³⁹⁶. De façon similaire, Démétrios de Phalère, imposé à la tête des Athéniens, dut légitimer et renforcer son pouvoir en légiférant, entre autres, sur les funérailles. D'une manière générale, les mentions d'amendes et de sanctions relevées dans le premier chapitre, de même que le nombre et l'importance des magistrats impliqués, rappellent que les normes servaient à préserver le pouvoir en place.

Les dirigeants, notamment pour assurer leur pouvoir, devaient aussi veiller de façon générale au bien-être social et préserver le calme dans la cité. En ce sens, ils réglementèrent le comportement des endeuillés en public et s'assurèrent de la décence des obsèques. Ils évitaient ainsi d'éventuelles altercations entre les biens nantis et certains citoyens qui pouvaient être choqués de l'exhibition outrageuse de richesses. D'autre part, dans les cités où l'harmonie sociale était bien établie, ils minimisaient de la sorte les possibilités que

³⁹³ Le désir de renforcer leur pouvoir n'est toutefois pas ouvertement admis par les dirigeants. R. Garland, *loc. cit.*, p. 2, soulignait ainsi la difficulté de connaître les véritables intentions des législateurs : « The effort is complicated by the fact that the motives which lawmakers openly acknowledge and publicly canvass do not invariably coincide with those which they privately espouse. »

³⁹⁴ R. Garland, *op. cit.*, p. 21. De façon similaire cet auteur, *loc. cit.*, p. 2, écrivait : « Because funerals take place out of doors, they inevitably attract the attention of disinterested bystanders. A costly, elaborate and well-attended Greek funeral, just like a victory in the four-horse chariot race at the Olympic Games, provided a perfect showcase for the display of family wealth, power and prestige. »

³⁹⁵ Cf. l'ouvrage de I. Morris, *Burial and Ancient Society*, en particulier p. 171 ss., où l'auteur établit un lien entre les pratiques funéraires et l'émergence de la cité-État.

³⁹⁶ M. Alexiou, *op. cit.*, p. 17, affirmait, après avoir traité des lois funéraires : « the restrictions originated in the more advanced city states where a new society, often culminating in democracy, was established itself. » Voir aussi à ce sujet R. Garland, *loc. cit.*, p. 15 et *op. cit.*, p. 22.

l'ensemble des citoyens n'entrent en deuil collectif. Si certaines mesures visaient des individus ou des familles en particulier, susceptibles de perturber l'ordre social par leur prestige et leurs moyens financiers, d'autres dispositions s'adressaient assurément aux simples citoyens, les incitant à un retour rapide aux occupations quotidiennes. Les autorités assuraient de cette façon le maintien des activités économiques de la cité, de même qu'elles évitaient qu'un particulier ne se ruine pour les funérailles d'un proche et ne devienne ainsi un fardeau social.

Considérations religieuses et traditionnelles : respect et uniformité

De nombreuses clauses des lois funéraires, on l'a vu, contrôlaient directement les pratiques cathartiques et religieuses. En outre, certaines dispositions sur des aspects logistiques ou matériels des obsèques tenaient compte de croyances traditionnelles, principalement celles sur la pollution mortuaire³⁹⁷. De surcroît, des magistrats religieux furent impliqués dans l'établissement des lois funéraires et des sanctions d'ordre moral ou sacré furent parfois imposées aux contrevenants potentiels.

Le traitement de la mort s'inscrit dans un système de croyances et de valeurs propres à l'ensemble de la communauté hellénique, qui, tout en subissant quelques variations au cours des décennies et selon le milieu, demeura sensiblement le même. Les sentiments prédominants à l'approche de la mort étaient généralement négatifs et la croyance dans une après-vie dans l'Hadès traversa les époques³⁹⁸. De même, la notion de souillure mortuaire, même si elle évolua, resta toujours présente à l'esprit des Grecs de l'Antiquité. Pour apaiser à la fois le défunt et les vivants en cette période trouble qui suit le décès d'un proche, il fallait que soient accomplis les divers rituels funéraires. Les législateurs, d'abord des êtres humains vivant au sein d'une communauté, eux aussi touchés par la mortalité, adhéraient assurément, à divers degrés, aux croyances entourant la mort. Ils n'interdirent donc pas les rituels sacrés et cathartiques, mais veillèrent simplement à les uniformiser. Le respect des

³⁹⁷ Cf. entre autres les clauses sur le lieu d'inhumation, la limitation du nombre d'oreiller et de matelas dans la loi de Delphes ou encore la mention du lit à pattes en forme de coins dans le règlement iulien.

³⁹⁸ R. Garland, *op. cit.*, p. 17, affirmait : « Fear, combined with a healthy fatalism, seems to be the worst that the average Greek moribund had to cope with. » En outre, les représentations de scènes funéraires montrent des êtres humains affligés, tel que vu dans la section II.A.2 du présent mémoire. Sur l'Hadès, voir le chapitre 5 dans l'étude de R. Garland.

coutumes et des valeurs de la part des dirigeants se comprend aussi selon un autre point de vue : pour maintenir ou renforcer leur pouvoir, ceux-ci avaient intérêt à préserver les usages traditionnels, surtout dans un moment où la tension émotive était à son comble. L'activité législative en matière de funérailles pouvait également revêtir un caractère rassurant : les citoyens, en proie à la tristesse, avaient parfois besoin de se faire dicter la marche à suivre en de telles circonstances³⁹⁹.

Considérations tues dans les sources : hygiène et aspect médico-légal

Les auteurs modernes s'accordent généralement pour affirmer que l'un des intérêts ayant inspiré la législation funéraire fut la préservation de l'hygiène publique⁴⁰⁰. Toutefois, nulle part dans les textes de lois existants il n'est explicitement question de la prévention de maladies par un traitement particulier de la dépouille. Certes, l'interdiction d'exposition à l'extérieur, ou encore la limitation de la durée de la *prothesis*, ont pu compter parmi des normes servant à contenir la propagation d'éventuelles maladies, mais les auteurs n'ont pas jugé nécessaire de le souligner explicitement. Il est possible que la notion d'hygiène ait été assimilée à celle de souillure mortuaire⁴⁰¹. Sinon, il se peut que les législateurs n'aient pas cru nécessaire d'émettre des clauses précises à ce sujet, dans la mesure où leurs concitoyens étaient certainement conscients des effets physiques désagréables engendrés par la mort et n'auraient pas voulu, qu'il existât ou non une réglementation à ce propos, voir se décomposer leur proche ou subir les odeurs ou la vue d'un corps après le trépas.

Dans les lois funéraires, il n'est pas non plus fait mention de considérations « médico-légales », selon l'appellation moderne. Seul Platon, penseur et non véritable législateur, évoqua une durée d'exposition de trois jours qui aurait servi à s'assurer de la

³⁹⁹ R. Garland, *loc. cit.*, p. 15, écrivait : « A number of laws appear to have been introduced with no other aim in mind than that of clarifying what was needed and expected from the living by the dead. We should not underestimate the genuine anxieties and fears aroused in ordinary Greeks by contact with their own dead. Bereaved relatives would therefore have been happy to surrender to the imperatives of the law the burden of deciding for themselves what adequately constituted the *geras thanontôn* or due of the dead. » Il est utile également de rappeler l'existence d'exégètes qui se prononçaient sur la procédure à suivre dans les cas litigieux de purification *post mortem*, voir *supra*, p. 100, n. 328.

⁴⁰⁰ Cf. notamment R. Dareste *et al.*, *Inscriptions Juridiques*, I, p. 12; O. Reverdin, *op. cit.*, p. 110 et R. Garland, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁰¹ Ainsi, quand R. Garland, *loc. cit.*, p. 14, écrivit que l'une des motivations derrière la législation funéraire était « to contain, control and lessen the polluting effect of the corpse », peut-être entendait-il par là à la fois le contrôle de la souillure sacrée et celui de la souillure physique ?

mort du défunt. S'il est tout à fait possible que les Anciens aient parfois voulu confirmer le décès d'un individu ou la façon dont celui-ci était survenu, les lois sur les funérailles demeurent cependant muettes à ce sujet⁴⁰².

Des lois somme toute permissives

Dans l'ensemble, les législateurs grecs qui se penchèrent sur les funérailles voulurent que celles-ci se déroulent dans le calme, sans abus matériels, financiers, émotifs ou religieux. Les mesures qu'ils imposèrent visaient, d'une part, à empêcher les riches familles de bénéficier d'une tribune, à préserver les activités normales de la cité et le calme social, ainsi qu'à éviter que des individus ne se ruinent, afin, surtout, de maintenir l'organisation politique et sociale instaurée. En outre, les dispositions sur les obsèques cherchaient à encadrer les pratiques religieuses et traditionnelles, dans le respect des croyances. Les législateurs ne cherchèrent généralement pas à interdire des rituels funéraires et furent plutôt laxistes dans l'établissement de leurs normes, laissant la possibilité à tous les citoyens de veiller selon leurs désirs aux funérailles d'un proche⁴⁰³. Si le maintien de l'ordre instauré est sous-entendu dans pratiquement tous les textes législatifs, le caractère religieux des lois funéraires grecques est à souligner encore une fois. En effet, en réglementant la mort, les dirigeants durent assurément considérer les croyances et les traditions auxquelles eux-mêmes adhéraient. Il semble ainsi erroné d'opposer, comme cela a été fait par le passé, les motivations politico-économiques aux motivations religieuses et cathartiques, puisque les deux vinrent modeler les normes funéraires entérinées dans le monde grec antique.

⁴⁰² Sur ces questions, voir *supra*, p. 74, n. 224.

⁴⁰³ R. Garland, *loc. cit.*, p. 15, soulignait ainsi le caractère restrictif, plutôt que prohibitif, des lois : « On the whole Greek funerary legislation was restrictive in nature. Its primary objective was to lay down maximum limits, e.g. for length of mourning, costs, etc. Only rarely was it prohibitive or prescriptive. The Iulis code appears to have been unique in combining restrictive with prescriptive ordinances.»

Annexe



Fig. 1 : Exposition du défunt, amphore attique (ca. 750 a.C.)
Musée national d'archéologie, Athènes, n° 803.

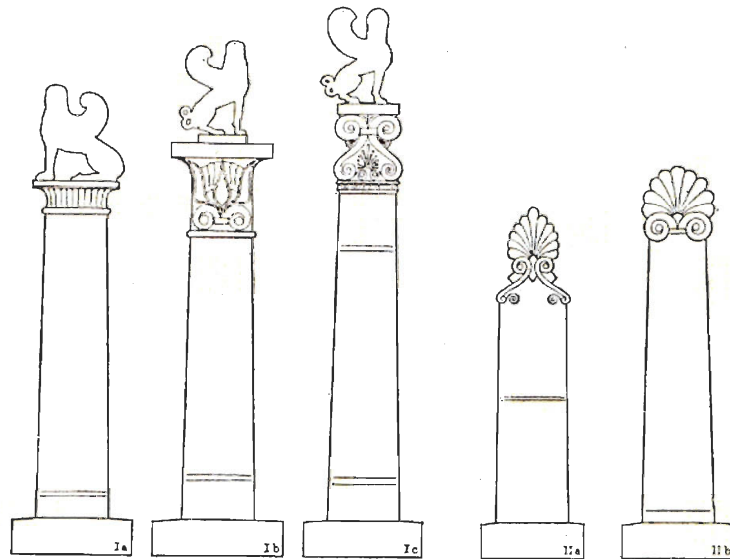


Fig. 2 : Modèles de stèles funéraires attiques; passage du modèle I au modèle II vers 530 a.C.
Image tirée de D. C. Kurtz et J. Boardman, *Greek Burial Customs*, p. 85, fig. 13.



Fig. 3 : Exposition du défunt, *loutrophoros*, Pikrodaphni (Phalero), Athènes (465-460 a.C.)
Musée national d'archéologie, Athènes, n° 803

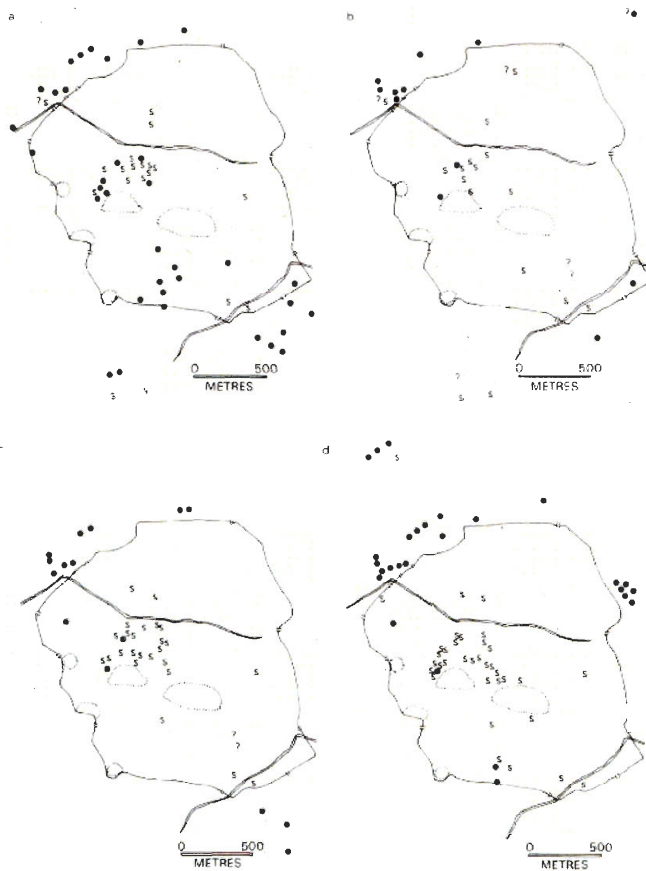


Fig. 4 : Évolution de la répartition des lieux d'inhumation (points) par rapport aux lieux d'habitation (S) à Athènes

Tiré de I. Morris, *Burial and Ancient Society*, p. 66, fig. 18.

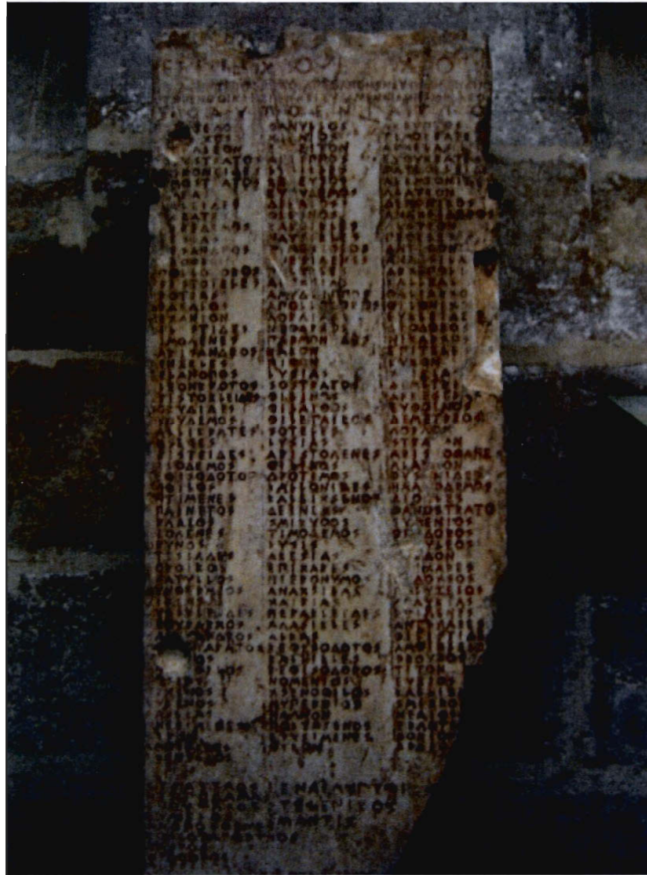


Fig. 5 : Liste des citoyens morts au champ d'honneur, Athènes (vers 460 ou 459 a.C.)
Musée du Louvres, n° MR 1060

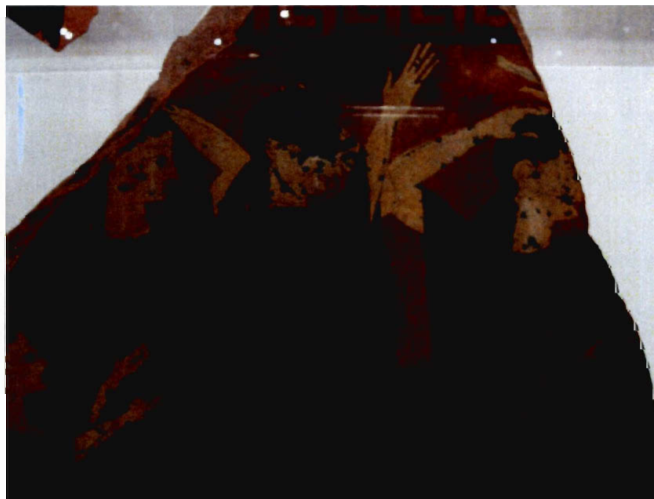


Fig. 6 : Scène de *prothesis* sur plaque, provenance inconnue (vers 530 a.C.)
Musée national d'archéologie, Athènes, n° 12697



Fig. 7 : Scène de *prothesis*, détail d'un *loutrophoros*, provenance inconnue (490-480 a.C.)
Musée national d'archéologie, Athènes, n° 1153

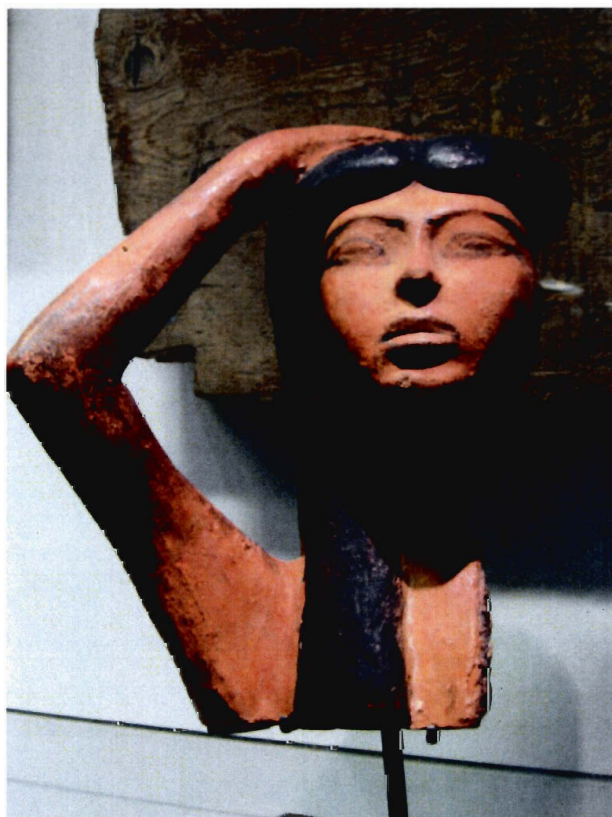


Fig. 8 : Figure de pleureuse égyptienne, possiblement la déesse Isis, en terre cuite (1550-1295 a.C.)
Musée du Louvres, n° E 27247



Fig. 9 : Scène d'*ekphora* en terre cuite, dème d'Anagyrous (VII^e siècle a.C.)
Musée national d'archéologie, Athènes, n° 26747



Fig. 10 : Scène d'*ekphora* sur plaque, Athènes (Kerameikos) (vers 530 a.C.)
Musée national d'archéologie, Athènes, n° 2410 et 2413



Fig. 11 : Scène de *prothesis*, original au Musée du Louvres, sans n° d'inventaire
Tiré de Ed. Pottier, *Lécythes blancs attiques*, pl. I (cf. Appendice, n° 64)



Fig. 12 : Transport du défunt vers l'Hadès par Charon et Hermès psychopompe,
original dans une collection privée à Athènes
Tiré de Ed. Pottier, *Lécythes blancs attiques*, pl. III (cf. p. 35, n° 3)

Bibliographie

A. Sources

1. Recueils épigraphiques

- CID, I** ROUGEMONT, G. *Corpus des inscriptions de Delphes. 1: Lois sacrées et règlements religieux*. Paris, De Boccard, 1977.
- CIG** BÆCKH, A. (éd.). *Corpus Inscriptionum Graecarum*, I-IV. Berlin, ex Officina Academica, G. Reimeri, 1825-1877.
- DGE** SCHWYZER, Ed. *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*. Leipzig, S. Hirzel, 1923.
- DIG** CAUER, P. *Delectus Inscriptionum Graecarum propter dialectum memorabilium*. Leipzig, S. Hirzel, 1883.
- Epigrafia Greca** GUARDUCCI, M. (éd.). *Epigrafia Greca*, 4 vol. Rome, Istituto poligrafico dello Stato, Libreria dello Stato, 1967-1978.
- Gesetzestexte** KÆRNER, R. *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*. Cologne – Weimar – Vienne, Böhlau [Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte, 9], 1993. xxxvi - 603 p.
- Gr. Dial.** HOFFMANN, O. *Griechische Dialekte*, I-III. Göttingen, 1891-1898.
- I. Cret., IV** GUARDUCCI, M. (éd.). *Inscriptiones Creticae*. Vol. IV : *Tituli Gortynii*. Rome, Libreria dello stato [Istituto di archeologia e storia dell'arte], 1950.
- I. Dial. Gr. Gr.** DUBOIS, L. *Inscriptions dialectales de Grande Grèce*, I. Genève, Librairie Droz [Hautes études du monde gréco-romain, 21], 1995.
- IG** Éditeurs divers. *Inscriptiones Graecae*.
- IGA** RÆHL, H. (éd.). *Inscriptiones Graecae Antiquissimae praeter Atticas in Attica repertas*. Berlin, G. Reimerum, 1882.
- IGID¹** SOLMSEN, F. (éd.). *Inscriptiones graecae ad inlustrandas dialectos selectae*. Leipzig, B. G. Teubner, 1903.
- IGID³** SOLMSEN, F. (éd.). *Inscriptiones graecae ad inlustrandas dialectos selectae* (3^e éd.). Leipzig, B. G. Teubner, 1910.

- IGID**⁴ SOLMSEN, F. et E. FRÄNKEL (éd.). *Inscriptiones graecae ad inlustrandas dialectos selectae* (4^e éd.). Leipzig, B. G. Teubner, 1930.
- IGr** KERN, O. (éd.). *Inscriptiones Graecae*. Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1913.
- IGSiciliae** ARANGIO RUIZ, V. et A. OLIVIERI (éd. et comm.). *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*. Milan, Udalrici Hoepli [Fondazione Guglielmo Castelli, 3], 1925. xi-289 p.
- IID** BECHTEL, Fr. *Inschriften des ionischen Dialekts*. Göttingen, Dieterichsche, 1887.
- Imagines**³ RÆHL, H. *Imagines inscriptionum graecarum antiquissimarum* (3^e éd.). Berlin, G. Reimerum, 1907 [1898]. 122 p.
- Inscriptions juridiques** DARESTE, R., HAUSSOULLIER, B. et Th. REINACH. *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, 2 vol. Rome, L'Erma di Bretschneider [Studia juridica, 6, 1-2], 1965 [1892-1904].
- Intro Greek Dialects**¹ BUCK, C. D. *Introduction to the Study of Greek Dialects : Grammar, Selected Inscriptions, Glossary*. Londres, Ginn, 1910.
- Intro Greek Dialects**² BUCK, C. D. *Introduction to the Study of Greek Dialects : Grammar, Selected Inscriptions, Glossary*. Boston, Ginn, 1928.
- Introduction** ROBERTS, E. S. *An Introduction to Greek Epigraphy. Part I : The Archaic Inscriptions and the Greek Alphabet*. Cambridge, The University Press of Cambridge, 1887.
- Iscrizioni di Sicilia e Magna Grecia**, III ARENA, R. *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. III : Iscrizioni delle colonie euboiche*. Pise, Nistri-Lischi [La storia], 1994.
- LGS** VON PROTT, J. et L. ZIEHEN (éd.). *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, 2 vol. Leipzig, B. G. Teubner, 1896-1906.
- LSAG** JEFFERY, L. H. *The Local Scripts of Archaic Greece : A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the eighth to the fifth Centuries B.C.* (édition révisée avec supp. de A. W. Johnston). Oxford, Clarendon Press, 1990 [1961]. xx-481 p., 80 p. de pl.
- LSAM** SOKOLOWSKI, Fr. *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris, de Boccard [Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École française d'Athènes et de divers savants, fasc. 9], 1955.

- LSCG** SOKOLOWSKI, Fr. *Lois sacrées des cités grecques*. Paris, de Boccard [Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École française d'Athènes et de divers savants, fasc. 11 bis], 1969.
- LSCGsupp** SOKOLOWSKI, Fr. *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris, de Boccard [Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École française d'Athènes et de divers savants, fasc. 11], 1962.
- Nomima I** VAN EFFENTERRE, H. et Fr. RUZE. *Nomima : recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec, tome I*. Rome, École française de Rome [Collection de l'École française de Rome, 188], 1994. xix-403 p.
- Nomima II** VAN EFFENTERRE, H. et Fr. RUZE. *Nomima : recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec, tome II*. Rome, École française de Rome [Collection de l'École française de Rome, 188], 1995. xvi-404 p.
- Nouveau choix** POUILLOUX, J. (dir.). *Choix d'inscriptions grecques*. Paris, Belles Lettres [Epigraphica, 1], 2003.
- Recueil** MICHEL, Ch. *Recueil d'inscriptions grecques*. Bruxelles, H. Lamertin, 1900. xxvi-1 000 p.
- SGDI** COLLITZ, H., Fr. BECHTEL *et al.* *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften, I-IV*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1884-1915.
- Syll.** DITTENBERGER, W. *Sylloge inscriptionum graecarum*. Lipsiae, Hirzelium, 1883.
- Syll.²** DITTENBERGER, W. *Sylloge inscriptionum graecarum*. Lipsiae, Hirzelium, 1900.
- Syll.³** DITTENBERGER, W. *Sylloge inscriptionum graecarum*. 3^e éd. par Fr. Hiller von Gaertringen, 4 vol. Lipsiae, Hirzelium, 1960 [1915-1924].

2. Œuvres littéraires

- CICERON. *Traité des lois*. Texte établi et traduit par G. de Plinval. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1959.
- DEMOSTHENE. *Plaidoyers civils, tome II (Discours XXXIX-XLVIII)*. Texte établi et traduit par L. Gernet. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1957.
- DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque historique, livre XI*. Texte établi et traduit par Jean Haillet. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 2001.

- PAUSANIAS. *Description of Greece*, vol. I (Books I-II). Texte traduit par W. H. S. Jones. Cambridge, Harvard University Press – Londres, W. Heinemann [The Loeb Classical Library], 1964.
- PLATON. *Les Lois, XI-XII*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1956.
- PLUTARQUE. *Œuvres morales*, tome III. Texte établi et traduit par Fr. Fuhrmann. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1988.
- PLUTARQUE. *Vies parallèles*, tome I. Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1957.
- PLUTARQUE. *Vies parallèles*, tome II. Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1961.
- STOBEE. *Ioannis Stobaei Anthologii. Vol. II : Libri duo posteriores*. Texte établi et annoté par Kurt Wachsmuth et Otto Hense. Berlin, Weidmann, 1974 [1884].
- STRABON. *Géographie*. Tome VII (Livre X). Texte traduit par Fr. Lasserre. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1971.
- THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse*. Tome II, 2^e partie (Livre III). Texte établi et traduit par R. Weil, avec la collaboration de J. de Romilly. Paris, Les Belles Lettres [Collection des Universités de France], 1967.

B. Études et compte rendus

1. La mort : études générales

- ARIES, Ph. *L'homme devant la mort*. Paris, Seuil, 1977.
- BREMMER, J. N. Compte rendu de R. Garland, *Greek Way of Death*. *JHS* 107 (1987), p. 218-219.
- GARLAND, R. *The Greek Way of Death* (2^e éd.). Ithaca, New York, Cornell University Press, 2001 [1985].
- GEORGOULAKI, E. « Religious and Socio-political Implications of Mortuary Evidence ». *Kernos* 9 (1996), p. 95-120.

HERTZ, R. (trad. R. et Cl. Needham). *Death and the Right Hand*. Glencoe, Ill., Free Press, 1960 [1915].

SOURVINO-U-INWOOD, Chr. *Reading the Greek Death. To the End of Classical Period*. Oxford – New York, Oxford University Press – Clarendon Press, 1995.

SOURVINO-U-INWOOD, Chr. « A Trauma in flux : Death in the 8th Century and After ». in R. HÄGG (éd.). *Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. : Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981*. Stockholm, Paul Aströms [Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, sér. In 4°, XXX], 1981, p. 33-49.

2. Lois funéraires et considérations philologiques

ARENA, R. « La documentazione epigrafica antica delle colonie greche della Magna Grecia ». *ASNP*, sér. III, 9, 1 (1987), p. 15-48.

BANNIER, W. « Zu griechischen Inschriften II : Das keische Bestattungsgesetz ». *RhMus* 74 (1925), p. 288-92.

BILE, M. *Le dialecte crétois ancien. Étude de la langue des inscriptions. Recueil des inscriptions postérieures aux IC*. Paris, Geuthner, 1988.

BOUSQUET, J. « Le cippe des Labyades ». *BCH* 90 (1966), p. 82-92.

BRAUSE, J. U. « Γορτυνίων ὄρκος νόμιμος ». *Hermes* 59 (1914), p. 102-109.

BRUGNONE, A. « Le leggi suntuarie di Siracusa ». *PP*, XL-VII (1992), p. 5-24.

BÜCHELER, F. et E. ZITELMANN. « Das Recht von Gortyn ». *Rh. Mus. Suppl.* 40 (1960).

COMPARETTI, D. *Le leggi di Gortyna e le altre iscrizioni arcaiche cretesi*. Monumenti Antichi, Accademia Nazionale dei Lincei, [MonAL n° 3], 1893.

COMPARETTI, D. « Iscrizione arcaica cumana ». *Ausonia* 1 (1907), p. 13-20.

DARESTE, R. « Loi de l'île de Céos sur les funérailles ». *RHDFE* 2 (1878), p. 365-67.

DE SANCTIS, G. « Note di epigrafia cretese ». *RIFC*, nlle sér. 10 (1932), p. 80-83.

DITTENBERGER, W. « Zum Vocalismus des ionischen Dialekts ». *Hermes* 15 (1880), p. 225-229.

DRAGOUMIS, É. « Coup d'œil sur les règlements de la phratrie des ΛΑΒΥΑΔΑΙ ». *BCH* 19 (1895), p. 295-302.

- DRAGOUMIS, S. N. s.t. *MDAI (A)* 10 (1885), p. 172-173.
- ENGELS, Johannes. *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit.* Stuttgart, F. Steiner [*Hermes Einzelschriften*, 78], 1998.
- FELLOWS, Ch. *A Journal Written During an Excursion in Asia Minor.* Londres, J. Murray, 1839.
- FOURNIER, M. « Correspondance ». *BCH* 22 (1898), p. 270-272.
- FRISONE, Fl. *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco : Le fonti epigrafiche.* Lecce, Congedo, 2000.
- FRISONE, Fl. « Tra linguaggio rituale e vita materiale : le leggi sul rituale funerario nel mondo greco ». in S. ALESSANDRI (prés. par). *Ἰστορίη. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno.* Galatina, Congedo, 1994, p. 183-210.
- FRISONE, Fl. « Una legislazione funeraria a Gortina ? ». *StAnt* 8, 1 (1995), p. 55-68.
- GABRICI, E. *Cuma.* Monumenti Antichi, Accademia Nazionale dei Lincei, [*MonAL* n° 22], 1913.
- GARLAND, R. « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation ». *BICS*, 36 (1989), p. 1-15.
- GUARDUCCI, M. « Iscrizioni arcaiche inedite di Gortina ». *RIA* 3 (1931), p. 7-26.
- HALBHERR, Fr. « La missione archeologica italiana in Creta », *RIFC*, nlle sér. 2, 1924, p. 96-99.
- HALBHERR, Fr. « Lavori eseguiti in Creta dalla Missione Archeologica italiana dal 9 Giugno al 9 Novembre 1899 », *RAL* 7 (1899), p. 532.
- HAMMOND, N. G. L. Compte rendu de E. Ruschenbusch, *SOLOS NOMOI*, *CR* 18 (1968), p. 37.
- HAUSSOULLIER, B. s. t. *RPh* 2 (1906), p. 141-142.
- HAWKE, J G. (Northern Illinois University). Compte rendu de *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco : Le fonti epigrafiche.* *Bryn Mawr Classical Review.* En ligne : <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004/2004-02-10.html>.

- HOMOLLE, Th. « Inscriptions de Delphes. Règlement de la phratrie des Λαβυάδαι ». *BCH* 19 (1895), p. 5-69, pl. XXI-XXIV.
- HOPE, V. M. Compte rendu de *Funerum sepulcrorumque magnificentia* de J. Engels. *CR* 49 (1999), p. 511-512.
- KEIL, Br. « Zur delphischen Labyadeninschrift ». *Hermes* 31 (1896), p. 508-518.
- KIRCHHOFF, Ad. *Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets*. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1887 (4^e éd.).
- KLAFFENBACH, G. « Epigraphische Studien ». *Philologus*, 97 (1948), p. 372-379.
- KÖHLER, U. « Ein griechisches Gesetz über Todtenbestattung ». *MDAI (A)* 1 (1876), p. 139-150.
- KOHLER, J. et E. ZIEBARTH. *Das Stadtrecht von Gortyn und seine Beziehungen zum gemeingriechischen Rechte*. Hildesheim H. A., Gerstenberg, 1972.
- LANDI, A. *Dialetti e interazione sociale in Magna Grecia: lineamenti di una storia linguistica attraverso la documentazione epigrafica*. Naples, Giannini, 1979.
- LUPU, E. *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents (NGSL)*. Leiden – Boston, Brill, 2005.
- MERRIAM, A. « The Law Code of Cretan Gortyn (I) ». *AJA* 1 (1885), p. 324-350.
- PERDRIZET, P. « Remarques sur l'inscription des Labyades ». *REG* 11 (1898), p. 419-422.
- PERUZZI, E. « Le epigrafi falische CIE 8190-8192 ». *PP* 19 (1964), p. 138-142.
- PITTAKIS, K. S. « Ἐπιγραφὴ ἐκ Κέαας », *AE* 51 (1859), n° 3527-3529.
- RIBEZZO, Fr. « Le iscrizioni greco-arcaiche di Cuma ». *RIGI* 3 (1919), p. 71-87.
- ROBERT, L. *Études anatoliennes: recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie mineure* [Études orientales, 5], Amsterdam, A. M. Hakkert, 1970.
- RHODES, P. J. *The Decrees of the Greek States*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- RIGSBY, K. J. « Two inscriptions from Mysia ». *Hermes* 117 (1989), p. 246-250.
- ROUX, G. « Le sens du mot ἐνατός dans le règlement des Labyades à Delphes ». *RA* (1975), p. 25-30.

RUSCHENBUSCH, E. *SOLOS NOMOI : Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden [Historia Einzelschr., 9], 1966.

SOGLIANO, A. « Cuma. Epigrafe greca arcaica ». *NSc* (1905), p. 377-380.

SONDHAUS, C. *De Solonis legibus*. Ienae, Typis G. Nevehahni, 1909.

TAKABATAKE, S. « Funerary Laws and Athens ». *Kodai* 3 (1992), p. 1-13.

TOHER, M. « Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals ». in FLOWER, M. A. et M. TOHER (éd.). *Georgica : Greek Studies in Honour of G. Cawkwell*. Londres, [BICS supp. 58], 1991, p. 159-175.

WILLETTS, R. F. *The Law Code of Gortyn*. Berlin, De Gruyter, 1967.

3. Questions religieuses et croyances véhiculées sur la mort

BOULANGER, A. et L. GERNET. *Le génie dans la religion grecque*. Paris, A. Michel, 1970 [1932].

BRUNEAU, Ph. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris, E. de Boccard [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 217], 1970.

BURKERT, W. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Trad. A.-Ph. Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 2003.

CASABONA, J. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*. Gap, Ophrys [Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-en-Provence, nouv. sér., n° 56], 1966.

CHANTRAINE, P. et O. MASSON. « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs : la valeur du mot *agos* et de ses dérivés ». in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung : Festschrift Albert Debrunner*. Bern, Francke, 1954, p. 85-107.

COLE, S. G. « New Evidence for the Mysteries of Dionysos ». *GRBS* 21 (1980), p. 223-238.

CUMONT, Fr. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, P. Geuthner, 1929 (4^e éd.).

CUMONT, Fr. *Lux Perpetua. Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris, P. Geuthner, 1942.

KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, Weidmann, 1922.

- KERN, O. *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin, Weidmann, 1920.
- LE GUEN - POLLET, Br. *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère : choix de documents épigraphiques traduits et commentés*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1991.
- MOULINIER, L. *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*. Paris, Klincksieck, 1952.
- MOULINIER, L. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris, Belles Lettres [Collection d'études anciennes], 1955.
- NILSSON, M. P. (trad. F. J. Fielden). *A History of Greek Religion*. New York, Norton (2^e éd.), 1964.
- NILSSON, M. P. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund, C. W. K. Gleerup, 1957.
- PARKER, R. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1983.
- REVERDIN, O. *La religion de la cité platonicienne*. Paris, de Boccard [Travaux et mémoires publiés par les professeurs de l'Institut supérieur d'études françaises et les membres étrangers de l'École française d'Athènes, fasc. VI], 1945.
- ROHDE, Er. (trad. W. B. Hillis). *Psyche : The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (8^e éd.). Freeport, N. Y., Books for Libraries Press, 1972 [1920].
- SEAFORD, R. *Reciprocity and Ritual : Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford, Clarendon Press, 1994.
- TURCAN, R. « Bacchoi ou Bacchantes ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts ». in *AA. VV. L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Table ronde, Rome (24-25 mai 1984)*. Rome -Paris, École française de Rome – de Boccard, 1986, p. 227-244.
- VERNANT, J.-P. *La mort héroïque chez les Grecs*. Nantes, Pleins Feux, 2001.
- IDEM*. *La mort dans les yeux : Figures de l'Autre en Grèce ancienne*. Paris, Hachette [Littératures], 1998.
- IDEM*. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Gallimard, 1996 (1989).
- IDEM*. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, La Découverte [Découverte/Poche. Sciences humaines et sociales], 2004 [1974].

4. *Deuil et société*

- ALEXIOU, M. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- AMPOLO, C. « Il lusso funerario e la città arcaica », *AION* 6 (1984), p. 71-102.
- CORDANO, F. « “Morte e pianto rituale” nell’Atene del VI sec. a.C. ». *Arch. Class.* 32 (1980), p. 186-197.
- DE SCHUTTER, X. « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l’époque classique ». *Kernos* 2 (1989), p. 53-66.
- GARLAND, B. J. *Gynaikonomoi : An Investigation of Greek Censors of Women*. Ann Arbor, University Microfilms [Dissertation - The Johns Hopkins University, 1981], 1983.
- HUMPHREYS, S. C. « Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens – Tradition or Traditionalism ? ». *JHS* 100 (1980). p. 96-126.
- LORAUX, N. *Les mères en deuil*. Paris, Éd. du Seuil [La librairie du XX^e siècle], 1990.
- MILLS, H. « Greek Clothing Regulations : Sacred and Profane ? ». *ZPE* 55 (1984), p. 255-265.
- RICHER, N. « Aspects des funérailles à Sparte », *Cahiers du centre G. Glotz* 5 (1994), p. 81-96.
- SCHMITT-PANTEL, P. « Évergétisme et mémoire du mort ». in GNOLI, G. et J.-P. VERNANT (dir.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge, Londres, New York, New Rochelle, Melbourne, Paris et Sydney, Cambridge University Press et Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 1982, p. 177-188.
- VOLLGRAFF, W. *Inhumation en terre sacrée dans l’antiquité grecque (à propos d’une inscription d’Argos)*. Mémoires présentés à l’Académie des Inscriptions. Paris, Impression nationale, XIV, 2, 1951.
- YOUNG, R. S. « Sepulturae intra urbem », *Hesperia* 20 (1951), p. 67-134, pl. 33-54.

5. *Archéologie funéraire et représentations artistiques*

- AHLBERG, G. *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*. Göteborg, P. Åström, S.vågen 61 [Studies in Mediterranean Archaeology], 1971.

- BOARDMAN, John. « Painted Funerary Plaques and some Remarks on Prothesis ». *ABSA*, 50 (1955), p. 51-66.
- BOARDMAN, John. « Sex Differentiation in Grave Vases ». *AION* (ArchStAnt), X (1988), p. 171-178.
- CLAIRMONT, Chr. *Gravestone and Epigram; Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*. Mainz, P. V. Zabern, 1970.
- KÜBLER, K. *Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts*. Berlin, W. de Gruyter [Kerameikos, Bd. 7], 1976.
- KURTZ, D. C. et J. BOARDMAN. *Greek Burial Customs*. Londres, Thames and Hudson, 1971.
- MORRIS, Ian. *Burial and Ancient Society : The Rise of the Greek City-State*. Cambridge, Cambridge University Press [New Studies in Archaeology], 1987. 262 p.
- MORRIS, Ian. « Law, Culture, and Funerary Art in Athens 600-300 B.C. ». *Hephaistos*, 11/12 (1992-93), p. 35-50.
- MORRIS, I. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [1992].
- MORRIS, I. *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*. Cambridge, Cambridge University Press [New Studies in Archaeology], 1987.
- PARKER PEARSON, M. *The Archaeology of Death and Burial*. College Station, Texas A&M University Press [Texas A & M University Anthropology Series, 3], 1999.
- POTTIER, Ed. *Étude sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*. Paris, E. Thorin, 1883.
- RICHTER, G. M. *The Archaic Gravestones of Attica*. New York, Phaidon, 1961.
- SCHMALTZ, B. Compte rendu de D. C. Kurtz et J. Boardman, *Greek Burial Customs*. *Gnomon*, 46 (1974), p. 60-63.
- SHAPIRO, H. A. « The Iconography of Mourning in Athenian Art ». *AJA* 95 (1991), p. 629-656.
- SNODGRASS, A. M. *The Dark Age of Greece : An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*. Edinburgh, University Press, 1971.
- ZSCHIEZSCHMANN, W. « Die Darstellungen der Prothesis in der griechischen Kunst ». *MDAI(A)* 53 (1928), p. 17-47 et pl. VIII-XVIII.

6. Sur les couleurs funéraires

ARMSTRONG, M. E. *The Significance of Certain Colors in Roman Ritual* (thèse, John Hopkins University). Menasha, Wisconsin, G. Banta, 1917.

BORINSKI, K. « Braun als Trauerfarbe ». *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse* 10 (1918), p. 1-18.

EDGEWORTH, R. J. « The Purple Flower Image in the Aeneid ». *Philologus* 127 (1983), p. 143-148.

LUZZATTO, L. et R. POMPAS. *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*. Milan, Rusconi, 1988.

LYONS, J. « The Vocabulary of Color with Particular Reference to Ancient Greek and Classical Latin ». in *The Language of Color in the Mediterranean*. A. Borg (éd.). Stockholm, Almqvist & Wiksell international [Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm oriental studies, 16], 1999.

PIERART, M. « Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εὔθουοι dans les Lois de Platon et le culte des grands hommes ». in DELRUELLE, Éd. et V. PIRENNE-DELFORGE (éd.). *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*. Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique [Kernos Suppl. 11], 2001, p. 153-166.

REITER, G. *Die griechischen Bezeichnungen der Farben Weiss, Grau und Braun*. Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1962.

ROWE, Chr. « Conceptions of Colour and Colour Symbolism in the Ancient World ». *Eranos Jahrbuch* 211 (1972), p. 327-364.

RUSH, A. C. « The Colors of Red and Black in the Liturgy of the Dead ». *Kyriakon* 2 (1970), p. 698-708.

7. Divers

BONNER, R. et G. SMITH. *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*. New York, Greenwood Press, 1968.

BORING, T. A. *Literacy in Ancient Sparta*. Leiden, Brill [Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum; 54], 1979.

BRUN, P. « L'île de Kéos et ses cités au IV^e siècle av. J.-C. », *ZPE* 76 (1989), p. 121-138.

- BUCK, C. D. « The Delphian Stadium Inscription ». *CPh* 7 (1912), p. 78-81.
- EHRENBERG, V. *From Solon to Socrates : Greek History and Civilization during the Sixth and Fifth Centuries B.C.* Londres, Methuen, 1976 [1968].
- FINLEY, M. I. (trad. J. Carlier). *Économie et société en Grèce ancienne*. Paris, Seuil [Points. Histoire, 234], 1997 [1984].
- FORREST, W. G. « The Date of the Lykourgan Reforms in Sparta ». *Phoenix* 17 (1963), p. 157-179.
- GARDNER, P. *A History of Ancient Coinage, 700-300 B.C.* Chicago, Ares Publishers, 1974 [1918].
- GUARDUCCI, M. « L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia ». *MAL*, vol. VIII, fasc. II (1938), p. 65-135.
- HABICHT, Chr. (trad. M. et D. Knoepfler). *Athènes hellénistique : histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*. Paris, Belles Lettres [Histoire, 43], 2000.
- JEFFERY, L. H. « The inscribed gravestones of archaic Attica ». *ABSA* 57 (1962), p. 115-153.
- LABARBE, J. *L'Antiquité. La Grèce*. Liège, H. Dessain, 1964.
- LATTIMORE, R. A. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana, University of Illinois Press [Illini Books, IB-5], 1962.
- LEWIS, D. M., « The Federal Constitution of Keos », *Annual of British School at Athens*, 57 (1962), p. 1-5.
- MACDOWELL, D. M. *The Law in Classical Athens*. Ithaca, Cornell University Press [Aspects of Greek and Roman Life], 1978.
- MIGEOTTE, L. *L'économie des cités grecques de l'archaïsme au Haut-Empire romain*. Paris, Ellipses [L'Antiquité : une histoire], 2002.
- MIGEOTTE, L. *L'emprunt public dans les cités grecques : recueil des documents et analyse critique*. Québec – Paris, Éd. du Sphinx – Belles Lettres [Collection d'études anciennes], 1984.
- PIERART, M. *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*. Paris, Les Belles Lettres [ANAGÔGÉ], 2008 (2^e éd.).
- POUILLOUX, J. *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*. Vol. I. Paris, de Boccard, 1954.

- PRITCHETT, W. K., *The Greek State at War*. Vol. iv. Berkeley, University of California Press, 1971.
- REINACH, Th. « Les origines de la ville de Pergame ». *Revue historique* 32 (septembre-décembre 1886), p. 71-85.
- ROUGEMONT, G. « L'inscription archaïque de Delphes relative à la phratrie des Labyades ». *BCH* 98 (1974), p. 147-158.
- RYDER, T. T. B. « Demosthenes and Philip II ». in I. Worthington (éd.), *Demosthenes : Statesman and Orator*. Londres et New York, Routledge, 2000.
- SZEGEDY-MASZAK, A. « Legends of the Greek Lawgivers ». *GRBS* 19 (1978), p. 199-209.
- TE RIELE, G.-J.-M.-J. « Une nouvelle loi sacrée en Arcadie ». *BCH* 102 (1978), p. 325-331.
- THOMMEN, L. *Lakedaimonion Politeia : die Entstehung der spartanischen Verfassung*. Stuttgart, Steiner [Historia. Einzelschriften, 103], 1996.
- TOHER, M. « The Tenth Table and the Conflict of the Orders ». in *Social Struggles in Archaic Rome*,
- WILLETTS, R. F. *Ancient Crete : A Social History from Early Times until the Roman Occupation*. Londres - Toronto, Routledge et K. Paul [Studies in Social History] – University of Toronto Press, 1965.

Index

Les sources présentées dans cet index sont celles citées dans le mémoire, à l'exception de celles qui appartiennent au corpus à l'étude, pour lesquelles le lecteur pourra se référer au premier chapitre. La dernière référence est celle qui renvoie aux pages du mémoire.

Passages littéraires

- Antiphon :** *Choreute*, 34, p. 74, n. 223
- Aristophane :** *Acharniens*, 688 ss., p. 1, n. 1
L'Assemblée des femmes, 1032, p. 95, n. 310; 1033, p. 95, n. 309
Nuées, 838, p. 94, n. 307
Ploutos, 982-983, p. 107, n. 371
- Aristote :** *Constitution des Athéniens*, v, 2, p. 51, n. 156 et p. 66, n. 205; xvi, 2, 8, p. 58, n. 181; LVIII, 1, p. 36, n. 121
Politique, II, 9, 5-9, p. 66, n. 208 et p. 67, n. 210; IV, 1296 a, 18-21, p. 66, n. 208; v, 7, 1-4, p. 66, n. 204
Rhétorique, II, 1402 b, p. 47, n. 146
 Fr. 101 Rose, p. 86, n. 272.
- Artémidore :** *Onirocriticon*, II, 3, p. 101, n. 337 et p. 102, n. 341.
- Athénée :** *Deipnosophistes*, IX, 409-410, p. 95, n. 311
- Callimaque :** *Hymne à Délos*, 275-277, p. 62 et n. 194
- Cicéron :** *Lettres aux amis*, IV, 12, 3, p. 79, n. 246
Traité des Lois, 2, VI, 15, p. 67, n. 210; 2, XXV, 59 et 64, p. 53, n. 166; 2, XXV, 59, p. 54, n. 168; 2, XXVI, 65, p. 58, n. 183; 2, XXVI, 66, p. 60, n. 187.
- Démosthène :** XL (*Contre Bœotos*), 52, p. 107, n. 368
 XLIII (*Contre Macartatos*), 57, p. 30, n. 92; 62, p. 52, n. 161;
 XLIV (*Contre Léocharès*), 32, p. 73, n. 221;
 XLVII (*Contre Evergos*), 68, p. 99, n. 328
- Denys d'Halicarnasse :** *Antiquités romaines*, v, 17, 2, p. 101, n. 336
- Diodore de Sicile :** *Bibliothèque historique*, VII, 12, p. 67, n. 209; XIII, 33-35, p. 61, n. 190
- Diogène Laërce :** I, 76, p. 47, n. 146;
Vie de Pythagore, 21, p. 78, n. 240

- Dion Cassius :** XLIX, 12, 3, p. 101, n. 336
- Euripide :** *Alceste*, 22-23, p. 93, n. 300; 73-76 et 1144-1150, p. 93, n. 298; 98-100, p. 95, n. 309; 158-161, p. 95, n. 308; 215 ss, p. 101, n. 337
Hécube, 495-496, p. 85, n. 269
Hélène, 370-374 et 1089, p. 83, n. 258; 1087-89, p. 101, n. 337
Hippolyte, 1437-1439, p. 93, n. 300
Ion, 219-220, p. 104, n. 354
Iphigénie en Tauride, 633 ss., p. 110, n. 380; 1191, p. 94, n. 306
Médée, 1032 ss., p. 1, n. 1
Oreste, 42, p. 85, n. 269
Suppliantes, 51, p. 83, n. 258; 826-827, p. 103, n. 350
Troyennes, 279 ss. et 1235, p. 83, n. 258; 1219 ss., p. 81, n. 253
- Héraclide du Pont :** Fr. 9 Müller = *FHG*, II, 215, p. 25, n. 72
- Hérodote :** *Histoires*, I, 59, p. 58, n. 181; I, 64, p. 78, n. 239; I, 65, p. 67, n. 209; II, 44, p. 96, n. 315; IV, 35, p. 78, n. 240; VI, 58, p. 2, n. 5 et p. 85, n. 269; VIII, 1, 2, p. 25, n. 73
- Hésiode :** *Les Travaux et les jours*, 727-732; 757-759; 733-734, p. 91, n. 287; 735-736, p. 91 et n. 288
- Hippocrate :** *Épidémies*, VII, VII, 4 et VII, XCII, 6, p. 75, n. 228
Du fœtus de huit mois, II-VI, VIII et X, p. 91, n. 290
- Homère :** *Illiade*, I, 314-315, p. 94, n. 306; XVII, 360-61, p. 104, n. 358; XVIII, 346 ss, p. 94, n. 307 et p. 95, n. 308; XVIII, 352, p. 109, n. 378; XVIII, 353, p. 102, n. 343, et p. 109, n. 377; XXIII, 1-257, p. 97, n. 318; XXIII, 25-26, p. 103, n. 350; XXIII, 170, 220 et 237, p. 110, n. 375; XXIV, 580, p. 109, n. 378; XXIV, 784-7, p. 74, n. 223; XXIV, 791, p. 110, n. 380
Odyssée, XXIV, 63-5, p. 74, n. 223
- Isée :** II (*La succession de Ménélès*), 37, p. 87, n. 278;
VI (*La succession de Philoktémon*), 40, p. 73, n. 221;
VIII (*La succession de Kiron*), 21-27 et 38-39, p. 73, n. 221; VIII, 39, p. 99, n. 328;
IX (*La succession d'Astyphilos*), 4, p. 1, n. 1
- Jamblique :** *Vie de Pythagore*, 184, p. 78, n. 240
- Lucien :** *Sur la déesse syrienne*, 52, p. 78, n. 242
- Lysias :** I (*Sur le meurtre d'Ératosthène*), 14, p. 87, n. 276;
II (*Oraison funèbre*), 7, p. 93, n. 300;

XIII (*Contre Agoratos*), 40, p. 101, n. 337;
 XXXI (*Contre Philon*), 21, p. 107, n. 368;
 XXXII (*Contre Diogiton*), 20, p. 107, n. 371; 21, p. 96, n. 316; 28,
 p. 107, n. 371

Ovide : *Amours*, I, 8, 11-12, p. 104, n. 358

Pausanias : I, 43, 3-5, 7-8 et 44, 1, p. 80, n. 247;
 IV, 13, 2-3, p. 102, n. 343; IV, 14, 4, p. 101, n. 337;
 V, 19 et V, 23, 2, p. 25, n. 73

Platon : *Euthyphron*, 4 c-d, p. 99, n. 328
Hippias Majeur, 291 d-e, p. 1
Lois, XII, 944 c, p. 81, n. 254; XII, 947 b-e, p. 2, n. 5 et p. 102,
 n. 345; XII, 958 d, p. 99, n. 328; XII, 960 b, p. 1, n. 1
Phédon, 58 b, p. 94, n. 304
Timée, 68 c, p. 39, n. 127 et p. 100

Pline L'Ancien : *Histoire naturelle*, IX, 135, p. 104, n. 358

Plutarque : *Alexandre*, LXXII, p. 97, n. 318
Aratos, LIII, 2-4, p. 79, n. 246, p. 80, n. 247, et p. 102, n. 346
Lycurgue, IV, p. 67, n. 208; V, 4, p. 67, n. 209; XIII, 1-3, p. 45,
 n. 141
Numa, IV, 6-8, p. 67, n. 210; IX, p. 54, n. 168
Périclès, XXXVIII, 4, p. 101, n. 337
Solon, XII, 8, p. 51, n. 155; XII-XIV, 1, p. 66, n. 205; XXI, p. 109,
 n. 378; XXI, 3-4, p. 2, n. 5; XXI, 7, p. 3, n. 6 et p. 55;
Timoléon, XXVI, 2, p. 72, n. 219; XXXIX, 3, p. 102, n. 346
Étiologies grecques, 24 (= *Oeuvres Morales*, 297 a), p. 94, n. 305
Étiologies romaines, 26 (= *Oeuvres morales*, 270 e-f), p. 101,
 n. 335 et n. 338, p. 102 et n. 341, p. 102, n. 344 et p. 103, n. 353

Pollux : VIII, 65, p. 74, n. 224

Polybe : *Histoires*, XV, 25, 11 et XXX, 4, 5, p. 101, n. 336

Sophocle : *Ajax*, 1405, p. 94, n. 307;
Antigone, 26 ss., p. 1, n. 1; 431, p. 110, n. 380; 1201, p. 95, n. 308;
Oedipe à Colonne, 1599-1603, p. 95, n. 308

Stace : *Silves*, II, 1, 41, p. 104, n. 358

Strabon : *Géographie*, X, 4, 19, p. 67, n. 209

- Thucydide :** *Guerre du Péloponnèse*, I, 8, 1, p. 78, n. 240; I, 18, 1, p. 66, n. 204; III, 104, p. 78, n. 239; V, 11, p. 80, n. 247; VI, 54, p. 58, n. 181; XXXIV, p. 81, n. 253; XXXIV, 4, p. 81, n. 254
- Valère Maxime :** II, VI, 7 b, p. 3, n. 6
- Xénophon :** *Constitution des Lacédémoniens*, XV, 9, p. 2, n. 5
Helléniques, III, III, 1, p. 85, n. 269; IV, 4, 2, p. 94, n. 304

Inscriptions

Emprunts publics : n° 45, p. 25, n. 73;

Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta : n° 314, p. 72, n. 217

Études anatoliennes : n° 391, p. 2, n. 5

Fouilles de Delphes : III, 5, n° 23 II, p. 107, n. 371

IG : I, n° 61 (= *Syll.*², 52), p. 26, n. 76; II², 1035, p. 85, n. 268; V 1, n° 722 et V 1, n° 1155, p. 45, n. 141; VII, n° 686, p. 19, n. 57; XII, 3, n° 86, p. 79, n. 244 et n. 245; XII, 3, n° 87, p. 79, n. 243; XII 3, n° 89-90, p. 42, n. 137

I. Ilion : n° 301, p. 40, n. 132

Inscr. Cos : n° 155-158, p. 19, n. 57

Inscriptions juridiques : II, n° 22, p. 79, n. 243

I. Perg. : n° 255, p. 40, n. 132

LSAM : n° 12, p. 40, n. 132; n° 12, 18, 29 et 84, p. 78, n. 242

LSCG : n° 109, 96 et 114, p. 17, n. 51; n° 154, p. 35, n. 115; n° 124, p. 85, n. 268

LSCGsupp : n° 31, 91, 106, 108 et 115 A, p. 78, n. 242

Nomima : I, n° 01 et 02, II, n° 32, 43, 78-79, p. 2, n. 5; I, n° 01, p. 48; I, n° 02, p. 52, n. 162

SEG : XIV, n° 530, p. 25, n. 74

Tod : n° 196, p. 25, n. 73; n° 141, p. 25, n. 74