

Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres

Can one legislate on the emotions?

Plato and the prohibition of the funeral laments

David Bouvier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/6093>

DOI : 10.4000/rhr.6093

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2008

Pagination : 243-272

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

David Bouvier, « Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 01 avril 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/6093> ; DOI : 10.4000/rhr.6093

DAVID BOUVIER
Université de Lausanne

Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres

Deux fois dans les Lois, Platon légifère sur les funérailles et, dans les deux cas, il interdit la récitation des chants funèbres. Pour toute une tradition, cette interdiction ne ferait que prolonger une censure du thrène initiée par les premiers législateurs grecs. Mais un examen plus attentif montre que les lois qui ont accompagné le développement de la cité démocratique n'ont pas interdit le thrène mais seulement limité sa pratique. Il faut alors reconnaître l'originalité des réformes de Platon qui, de façon cohérente avec ses développements sur la musique et l'au-delà, invente une forme de funérailles en rupture totale avec les cérémonies de l'Athènes démocratique et où l'oraison funèbre (epitaphios) n'a pas plus de place que le thrène.

Can one legislate on the emotions? Plato and the prohibition of the funeral laments

Twice in the Laws, Plato legislates on funeral ceremonies and, in both cases, he prohibits the recitation of dirges or funeral laments. For a whole tradition, this prohibition is nothing but a continuation of the dirges' censure initiated by the first Greek legislators, such as Solon. But a more attentive examination shows that the laws which accompanied the development of the democratic city only limit the practice of the dirge without abolishing it. It is then necessary to recognize the originality of Plato's reforms who, in a coherent way with his developments on music and after-life, invents a form of funerals in total rupture with the ceremonies of the democratic Athens and where the funeral oration, epitaphios, has no more place than the dirge (thrênos).

Dans son dialogue des *Lois*, au livre XII dont l'agencement est resté inachevé, Platon aborde à deux reprises, dans des développements qui semblent complets, la question de la réglementation du rituel funéraire et par deux fois il interdit les récitations de thrènes. D'abord lorsqu'il envisage les honneurs que la cité doit rendre à ceux qui sont les plus importants magistrats de la cité, les *eúthunoi*, prêtres d'Apollon et du Soleil, « contrôleurs de l'administration »¹ dont dépendent les « gardiens des lois », les *nomophylaxes*. Pour eux, Platon veut des funérailles emplies de sérénité : dans lesquelles il n'y aura, précise-t-il, « ni thrènes (*thrénōn*), ni lamentations (*odurmōn*) »². Plus loin, dans un nouveau chapitre, Platon considère le cas plus général et représentatif d'un homme qui a vécu conformément aux lois, un citoyen accompli et typique. S'agissant de l'exposition du mort et des rites qui suivent, il confie au législateur de la cité la tâche de dicter, entre autres prescriptions dont l'infraction sera punie par les *nomophylaxes*, les mesures qui regardent la décence dans le deuil :

« Pleurer (*dakrúein*) le mort : il est indécent de l'ordonner ou non ; mais il faut interdire que l'on chante des thrènes (*thrēneîn*) et que l'on crie hors de la maison, il faut empêcher qu'on ne transporte le mort par les rues à découvert, qu'on ne parle (*phthéggesthai*) dans la rue en suivant le convoi et il faut que le convoi quitte la ville avant le jour.³ »

Travaillant à doter la cité de lois fondamentalement éducatives et morales, Platon admet qu'on ne saurait « ordonner ou interdire de pleurer ». L'émotion n'est pas du ressort de la loi ; mais la concession n'est faite que pour préciser aussitôt qu'il importe cependant de légiférer sur les formes que peuvent prendre l'expression et la manifestation publiques des sentiments, ne serait-ce, on le verra, que pour en contrôler les débordements. Au moment des funérailles,

1. J'emprunte cette traduction du terme *eúthunoi* à Marcel Piérart, « Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des *eúthunoi* dans les *Lois* de Platon et le culte des grands hommes », *Kêpoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Edouard Delruelle & Vincianne Pirenne-Delforge (éd.), Liège, 2001, p. 154. Voir aussi Pierre Fröhlich, *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IV^e-I^{er} siècles avant J.-C.)*, Genève, 2004.

2. Platon, *Lois*, XII, 947b5-6 (édition et traduction d'Auguste Diès, CUF).

3. Platon, *Lois*, XII, 960a1-5 (je traduis).

qu'il s'agisse des plus hauts magistrats de la cité ou de citoyens plus ordinaires, il faut donc proscrire la récitation des chants funèbres. Dans la législation idéale voulue par Platon, il n'y a point place pour des chants qui pourraient, en l'exprimant et en lui donnant une dimension sociale, être les médiateurs de la douleur du deuil. La suppression du thrène implique-t-elle une compensation ? Que déséquilibre-t-elle dans le processus des funérailles ? Platon ne manque pas de justifier ces mesures : le corps et les honneurs qui lui sont rendus n'ont guère d'importance ; l'essentiel est le sort de l'âme, part immortelle de chacun, qui doit se soumettre, après le trépas, au jugement des dieux ; le juste peut mourir confiant, le méchant craindre le pire. Et pour dire la moindre valeur des soins dévolus au cadavre, Platon poursuit : « pour quiconque, après la mort, il n'y a plus, en effet, grand secours ; c'est vivant que tous ses proches devaient le secourir, pour qu'il vécût cette vie dans la justice et la sainteté la plus parfaite possible... »⁴. C'est dire que le rituel des vivants ne peut rien pour le mort qui ne saurait entendre les chants qu'on lui adresse. La récitation du thrène révèle de surcroît un chagrin qui n'a aucun sens si le mort a vécu justement.

Le plus souvent, les commentateurs qui s'intéressent aux deux passages cités renvoient à une série de réformes législatives qui, de Delphes à Céos en passant par Syracuse, Mytilène et Trézène, ont touché l'organisation des funérailles⁵. Et pour ancrer ces réformes dans une tradition solide, on cite souvent le nom de Solon qui, d'après Plutarque, aurait interdit, entre autres comportements, « les lacérations des femmes qui se frappaient (*amukhàs koptōménōn*), la récitation de thrènes composés (*tò thrēnēîn pepoiēména*) et le fait de pleurer (*kōkúein*) sur un autre que celui dont on fait les funérailles »⁶. Si un commentateur comme Olivier Reverdin reconnaît le premier la différence entre des textes juridiques et une utopie

4. Platon, *Lois*, XII, 959b-c (trad. Auguste Diès).

5. Par exemple, Olivier Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 110-116 ; Marcel Piérart, *Platon et la Cité grecque : théorie et réalité dans la Constitution des « Lois »*, Bruxelles, 1974, p. 187-189.

6. Plutarque, *Vie de Solon*, 21, 6 (je reprends partiellement la traduction de Robert Flacelière, CUF).

législative, il n'en souligne pas moins la fidélité de Platon aux lois précédentes, au point que Marcel Piérart peut le résumer en observant que, malgré « l'esprit nouveau très profond » que le philosophe insuffle à ses prescriptions funéraires, il n'est, à une exception près qui regarde l'interdiction d'ériger des tombes sur des terres cultivables, aucune disposition prônée par Platon qui n'ait son équivalent dans les textes législatifs grecs⁷. S'agissant de l'interdiction du thrène, Platon apparaît ainsi comme le direct héritier de Solon, dans une série de réformes qui aurait marqué la naissance de la cité démocratique⁸. Rien n'est pourtant si évident ! Que peut signifier en général et chez Platon en particulier cette interdiction de manifester musicalement sa douleur ? L'enquête offerte ici voudrait réaffirmer l'originalité de la conception platonicienne, tant sur un plan anthropologique que sur le plan de l'histoire du droit athénien.

BANALITÉ OU ORIGINALITÉ DE LA RÉFORME DE PLATON

Loin de la Grèce ancienne, dans un tout autre contexte et en d'autres temps, Emile Durkheim concluait, il y a presque un siècle, une analyse des rites funéraires dans différentes tribus d'Australie par une remarque sur l'obligation faite aux indigènes de manifester leur douleur alors même que celle-ci peut rester parfaitement feinte. Le deuil, observe-t-il, « n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles », ni « un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe. On se lamente, non pas simplement parce qu'on est triste, mais parce qu'on est tenu de se lamenter. C'est une attitude rituelle qu'on est obligé d'adopter par respect pour l'usage, mais qui est, dans une large mesure, indépendante de l'état affectif des individus.⁹ » À l'opposé de la condamnation platonicienne du thrène, les peuplades

7. O. Reverdin, *La religion...*, p. 120 et M. Piérart, *Platon et la Cité...*, p. 188.

8. Voir aussi dans ce sens, Nicole Loraux, *Les mères en deuil*, Paris, 1990, p. 35-8.

9. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, 1968⁵ (1912), p. 567.

australienne étudiées par Durkheim punissent par des peines le refus d'exprimer le deuil. Pourquoi cette obligation sociale, dont il faut souligner la violence puisque, même dans la simulation, les meurtrissures et lacérations n'en restent pas moins bien réelles¹⁰ ? L'indigène invoque, lui, la volonté du mort qui demande à être pleuré et dont on craint la vengeance¹¹, mais la justification ne convainc pas Durkheim qui préfère miser sur une autre explication. Comme Platon, il récuse l'idée que le rituel puisse apporter quelque bénéfice au mort, mais il justifie, en revanche, les manifestations émotives par le sentiment de solidarité sociale qu'elles créent entre les vivants :

« Quand un individu meurt, le groupe familial auquel il appartient se sent amoindri et, pour réagir contre cet amoindrissement, il s'assemble. Un commun malheur a les mêmes effets que l'approche d'un événement heureux : il avive les sentiments collectifs qui, par suite, inclinent les individus à se rechercher et à se rapprocher. Nous avons même vu ce besoin de concentration s'affirmer parfois avec une énergie particulière : on s'embrasse, on s'enlace, on se serre le plus possible les uns contre les autres. Mais l'état affectif dans lequel se trouve alors le groupe reflète les circonstances qu'il traverse. Non seulement les proches le plus directement atteints apportent à l'assemblée leur douleur personnelle, mais la société exerce sur ses membres une pression morale pour qu'ils mettent leurs sentiments en harmonie avec la situation. Permettre qu'ils restent indifférents au coup qui la frappe et la diminue, ce serait proclamer qu'elle ne tient pas dans leurs cœurs la place à laquelle elle a droit ; ce serait la nier elle-même. Une famille qui tolère qu'un des siens puisse mourir sans être pleuré témoigne par là qu'elle manque d'unité morale et de cohésion : elle abdique ; elle renonce à être.¹² »

10. E. Durkheim, *Les formes...*, p. 568 : « Le rite n'exige pas seulement qu'on pense mélancoliquement au défunt, mais qu'on se frappe, qu'on se meurtrisse, qu'on se lacère, qu'on se brûle. Nous avons même vu que les gens en deuil mettent à se torturer un tel emportement que, parfois, ils ne survivent pas à leurs blessures. Quelle raison le mort a-t-il de leur imposer ces supplices ? »

11. Sur cet aspect en Grèce antique, voir par exemple l'inquiétude d'Achille à l'égard de Patrocle (*Il.* 24, 592-5) ou l'obligation faite à Oreste de venger son père dans les *Choéphores* d'Eschyle. Pour un traitement de ce thème chez Hérodote, cf. Monica Visintin, « La colère de Minos : à propos d'Hérodote, VII, 169-71 », *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, David Bouvier & Claude Calame (éd.), Lausanne/Paris, 1998, p. 33-42.

12. E. Durkheim, *Les formes...*, p. 417 ; explication reprise par exemple par Xavier De Schutter, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique », *Kernos*, 2, 1989, p. 53.

On ne saurait dire ici que la société légifère mais elle impose à l'individu une contrainte qui lui dicte une conduite émotionnelle. Elle ne lui demande pas de ressentir sincèrement l'émotion attendue mais de la montrer et de s'y associer. Peu importe au groupe de connaître le sentiment profond des proches du mort, l'important est que le deuil soit vécu selon le rite qui, lui, exhibe l'émotion. La société y gagne en cohésion. Si Platon interdit l'expression publique de la douleur, les peuplades australiennes l'exigent et l'ethnologue l'explique. En interdisant l'expression chantée du deuil, le philosophe prive donc les survivants d'un rituel donc la fonction sociale semble essentielle.

Entre la Grèce de Platon et l'Australie de Durkheim, il est d'autres ethnologues qui ont, entre hier et aujourd'hui, construit des ponts pour souligner la persistance dans le monde méditerranéen des rituels de lamentation dans les cérémonies funéraires. Les études de Ernesto de Martino et de Margaret Alexiou sont devenues des classiques. Aucun des deux n'a omis d'évoquer l'interdiction du thrène dans la cité classique, mais sans accorder, chacun, à Platon le même intérêt. Étudiant dans les années 1950 les lamentations funéraires en Lucanie¹³, E. de Martino n'hésite pas à dériver du *thrène* grec au *pianto* sarde pour en déduire des fonctions constantes¹⁴. Dotée d'une véritable utilité sociale, la lamentation collective est d'abord, pour E. de Martino, un moyen de réintégrer dans la communauté les personnes endeuillées, de les sortir de l'état second où le deuil les jette pour les ramener à un état normal. À l'explosion de la douleur désordonnée et dangereuse, ce que de Martino appelle le « *planctus irrelativo* », répond la lamentation réglée et collective, le « *planctus ritualizzato* » qui, par le rythme précis des gestes, par la structure ordonnée et la succession organisée des couplets traditionnels, offre un cadre propre à contrôler et ordonner le « *planctus irrelativo* »¹⁵. Là où un historien des religions comme Jean-Pierre Vernant évoque la nécessité d'inventer un nouveau statut social pour

13. Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino, 2002 (1958).

14. Déduction critiquée par N. Loraux, *Les mères...*, p. 49.

15. E. De Martino, *Morte...*, p. 78-80 et 122-124.

le mort¹⁶, E. de Martino s'intéresse à la façon dont la douleur du deuil soustrait à la société celui qu'elle frappe. Pour lui, l'essentiel, dans les thrènes et chants de lamentation, est d'offrir un moyen de se reprendre à ceux que la douleur du deuil fait basculer dans un état anormal et qui menace leur intégrité¹⁷. Pour vérifier la validité de son interprétation au fil du temps, l'ethnologue de la Lucanie contemporaine cite alors l'exemple du deuil d'Achille dans l'*Iliade*. À la nouvelle de la mort de Patrocle, son inséparable ami, Achille est frappé d'une douleur qui confine à la folie mais que le héros saura maîtriser quand il viendra lui-même guider la plainte funèbre dans le rituel¹⁸. Rien n'est pourtant linéaire et E. de Martino trouve, dans la cité démocratique, une première forme de mise en cause politique et morale du rituel de la lamentation tandis que les poètes travaillaient à redéfinir le chant funèbre en le détachant du rituel¹⁹. Le développement de la cité démocratique, note-t-il, s'est accompagné d'une série de réformes législatives, promues déjà par Solon mais répandues dans toute la Grèce, qui tendaient à limiter la participation des femmes aux funérailles et à réduire leur rôle. Sans définir plus précisément l'intention des lois de Solon, du règlement de la phratrie des Labyades à Delphes ou des lois de Céos, qui ont en commun de réformer le rituel funéraire, E. de Martino les inscrit dans un même mouvement de moralisation politique dont Platon serait l'un des meilleurs représentants : « *La più elevata e complessa motivazione di questa esigenza di civile misura si ritrova in alcuni passi della Repubblica e delle Leggi di Platone* »²⁰. Dénonçant la dramatisation de la mort, la dimension barbare du thrène, Platon aurait, pour de Martino, préconisé pour sa cité idéale une mesure que la cité démocratique a pu formuler sans jamais parvenir à l'imposer complètement. La loi de Platon partagerait alors le même souci moral que les lois des cités démocratiques, inquiètes devant les excès

16. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989, p. 105.

17. E. De Martino, *Morte...*, p. 78.

18. E. De Martino, *Morte...*, p. 178, renvoyant à *Iliade*, 18, 23 et ss. et 316 et ss.

19. E. De Martino, *Morte...*, p. 280-282.

20. E. De Martino, *Morte...*, p. 277.

des funérailles. Oubliant le paradoxe que représente une affiliation étroite entre l'esprit de la cité démocratique et la pensée de Platon, E. de Martino propose une lecture qui banalise la réforme de Platon en l'inscrivant dans une tradition déjà bien tracée²¹.

Étudiant la tradition de la lamentation dans la culture grecque, de l'Antiquité à l'époque moderne, Margaret Alexiou a offert, dès 1974, une analyse détaillée des raisons politiques, économiques et sociales qui ont conduit la cité classique à redéfinir le rôle des femmes dans le rituel funéraire²². Si son interprétation a pu être mise en cause²³, on ne saurait revenir sur l'indéniable constat qu'en légiférant sur le deuil la cité travaillait aussi à redéfinir son rapport à l'univers féminin. Sans prêter attention aux passages des *Lois* que nous avons cités, M. Alexiou s'intéresse en revanche à Solon, le plus ancien législateur dont, dit-elle, on peut, grâce à Plutarque surtout et à un passage du *Contre Macartatos* du Pseudo-Démosthène, reconstituer la loi. Son interprétation de l'interdiction solonienne est riche d'une nuance qui tient à sa conception même du thrène et qui part de la première attestation du terme *thrénos* qui nous soit conservée. Au chant XXIV de l'*Iliade*, autour du lit funéraire d'Hector, les Troyens font venir des aèdes professionnels, « chanteurs experts à entonner le thrène » (*thrénou exárkhous*)²⁴. Tandis que ces aèdes « chantent le thrène » (*thréneon*), les femmes leur « répondent par leurs sanglots » (*stenákhonto*) et trois d'entre elles, Andromaque, Hécube et Hélène, tour à tour en soliste, « entonnent une plainte » (*êrkhe góioio*) (24, 720-3). Sans insister davantage sur le texte grec de l'*Iliade* qui n'est pas sans poser problème, je me contente de rappeler ici l'interprétation que M. Alexiou donne de ce passage :

21. E. De Martino, *Morte...*, p. 279-282.

22. Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, (Second Edition revised by D. Yatromanolakis & P. Roilos, Lanham/Boulder/New York..., 2002 (1974¹).

23. Par exemple par Josine H. Blok, « Solon's Funerary Laws : Questions of Authenticity and Function », *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Josine H. Blok & André Lardinois (éd.), Leiden, 2006, p. 197-247, notamment p. 198-9.

24. *Iliade*, 24, 721. Je reprends ici la traduction de Paul Mazon (CUF), tandis que M. Alexiou traduit « leaders of the dirges ».

« *There are two groups of mourners, professional singers and kinswomen. The singers begin with a musical thrēnos, answered by a refrain of cries, and then the lament is taken up by the three next of kin, each singing a verse in turn and followed by another refrain of cries. Their verses are an answer to the lamentation of the professional singers.*²⁵ » Et l'ethnologue confirme cette description du rituel qui fait du thrène un chant professionnel et masculin, en s'appuyant précisément sur le texte de Solon qui interdit « la récitation de thrènes composés (*tò thrēneîn pepoiēména*) ». Je la cite : « *Here thrēneîn pepoiēména, or set dirges, implies a polished composition and the close connection between this and the limitations of the right to mourn to kinswomen only is a further indication that the thrēnos was not originally performed by the next of kin. This might also explain why the thrēnos was the particular kind of lament to be developed by the lyrics poets.*²⁶ »

Qu'a donc interdit exactement Solon ? M. Alexiou revient sur cette question deux pages plus tard pour constater que « grâce à Solon, les excès barbares dont les femmes étaient principalement responsables trouvèrent une fin »²⁷. Elle énumère alors, suivant toujours le texte de Plutarque, les dispositions de la loi visant à régler les sorties des femmes et leur comportement dans les deuils et les fêtes : la défense « de sortir de chez elles 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 se déplacer la nuit autrement que portées en voiture et précédées d'un flambeau »²⁸ ; à quoi s'ajoute l'interdiction aux pleureuses de se lacérer la peau, de chanter des thrènes composés et de se lamenter sur un autre mort. Dans ce résumé, s'agissant de la récitation du thrène, M. Alexiou est moins précise que précédemment et semble entendre que l'interdiction concernait aussi les femmes. Une fois remarquée,

25. M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 12.

26. M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 12-3.

27. M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 15 (je traduis), mais l'auteur, renvoyant à Plutarque, *Vie de Solon*, 12, 8, attribue à Solon ce qui revient, dans le texte grec, à Epiménide.

28. Plutarque, *Vie de Solon*, 21, 5 (trad. de Robert Flacelière).

mais sans en tirer de conséquences, que la plupart de ces pratiques étaient aussi interdites à l'époque de Plutarque, la conclusion se fait plus claire pour observer que les deux aspects les plus frappants sont la restriction des offrandes et « the limitation of the right to mourn to kinswomen only »²⁹. S'appuyant sur l'extrait de loi rapporté dans le *Contre Macartatos* du Pseudo-Démosthène et qui précise que seules « auront droit de pénétrer dans la maison du mort ou de suivre le convoi jusqu'à la tombe les femmes qui ont plus de soixante ans ou qui sont parentes en deçà du degré de cousin »³⁰, M. Alexiou en déduit, si l'on reprend sa conclusion, que l'interdiction du thrène (qui pouvait toucher hommes et femmes) n'excluait pas que les parentes proches du mort puissent, elles seules, le pleurer tout de même. Conclusion prudente mais qui a supposé plusieurs postulats.

C'est à l'évidence sur le texte de M. Alexiou que s'appuie, dans une étude récente, Josine H. Blok quand elle souligne l'effort des réformes législatives pour séparer hommes et femmes dans le rituel funéraire. Mais il n'est pas sûr qu'on puisse la suivre quand elle

29. M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 15.

30. Pour reconstituer les lois de Solon sur les lamentations funèbres, le meilleur document reste encore, malgré le scepticisme de Eberhard Ruschenbusch (*Sólōnos nómoi : die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Ueberlieferungsgeschichte*, Wiesbaden, 1966, p. 32-7), la loi citée dans le *Contre Macartatos* du Pseudo-Démosthène. On sait que les lois lues dans les discours des orateurs attiques ont d'habitude été rajoutées après coup pour compléter les manuscrits qui faisaient l'économie de ces citations littérales. Parfois, ces lois sont réécrites d'après le contexte du discours, mais J. H. Blok, qui a repris récemment le dossier des lois funéraires de Solon, avance de bons arguments pour défendre la valeur de ce fragment dans lequel elle est prête à reconnaître au moins l'argument d'une loi solonienne (« Solon's Funerary... », p. 210). Ce fragment, s'il évoque l'exigence d'exposer le mort à l'intérieur de la maison, de conduire la procession avant le lever du soleil, ne parle des femmes que pour indiquer que seules « auront droit de pénétrer dans la maison du mort ou de suivre le convoi jusqu'à la tombe celles qui ont plus de soixante ans ou qui sont parentes en deçà du degré de cousin. Aucune femme ne pourra non plus pénétrer dans la maison après l'enlèvement du corps, à l'exception des susdites » (Pseudo-Démosthène, *Contre Macartatos*, [43], 62 (trad. Louis Gernet, CUF) = F 109 Ruschenbusch). La citation s'arrête là ; l'orateur, qui voulait seulement établir des degrés de parenté, n'aurait eu que faire d'indications sur les lamentations. Pour nous, le témoignage du *Contre Macartatos* est donc trop court.

postule clairement, influencée par M. Alexiou, une plainte féminine, le *góos* chanté par les femmes, et un thrène, plus élaboré, chanté en principe par des hommes : « *During the prothesis, all laments were allowed. Women could perform their goos and men their thrénos as long as they were inside the house, as the visual evidence confirms. No thrénoi were allowed at the grave however.*³¹ » C'est être beaucoup plus précis que Plutarque et imaginer ce qu'aucun texte ne dit exactement. On ne s'étonnera pas qu'une telle interprétation puisse être contredite par d'autres, celle par exemple de N. Loraux, pour qui l'interdiction solonienne de chanter le thrène est catégorique et vise spécifiquement les femmes.

L'analyse la plus puissante du rejet du thrène dans la cité démocratique est, à plusieurs égards, celle que l'on doit à N. Loraux. Choisissons pour cerner sa position trois citations séparées par plusieurs années d'intervalle et qui laissent entendre une évolution de son propos. Une première étape est marquée par ses recherches sur l'oraison funèbre dans la cité démocratique. C'est un fait indéniable : dans la cité classique, où règnent l'homme et le discours politique, les plaintes des femmes sont suspectes, volontiers condamnées et facilement assimilées aux usages barbares³². N. Loraux en fait le constat dans sa thèse de 1981 : à Athènes, quand il s'agit de célébrer les citoyens tombés à la guerre, la parole revient à un orateur. Pour rendre hommage au *courage* des hoplites, à cette qualité qui se confond avec la définition de la virilité, il faut une voix d'homme et non des pleurs de femmes. Prête à admettre que le genre de l'oraison funèbre (*epitáphios*) peut découler du thrène, elle constate que le rejet du thrène par le discours qui lui succède n'en est que plus fort : « d'un *épitaphios* à l'autre, la même formule proclame la même interdiction de gémir sur les combattants »³³. Parce que la plainte des femmes « libère une affectivité incontrôlable, car essentiellement

31. J. H. Blok, « Solon's Funerary... », p. 197-247, notamment p. 216 ; pour le renvoi à M. Alexiou, cf. p. 225, 228 et, pour la citation, 233.

32. Eschyle, *Choéphores*, 423-4 et Euripide, *Hypsipyle*, I, 3, 9. Voir aussi Aristote, *Politique*, VIII, 1341a.

33. Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris/La Haye/New York, 1981, p. 44.

féminine », il importe de la censurer au mieux, quitte à lui faire une place moindre : « Pleurer est à l'époque classique le lot des femmes et la cité athénienne le sait bien qui, après avoir fait dans les funérailles publiques une place aux lamentations féminines, choisit un homme pour prononcer l'éloge des *andres* qu'elle enterre. Discours indissolublement militaire et politique, l'oraison funèbre ne reconnaît pour siennes que les valeurs masculines et refuse d'un même mouvement le *thrènos* et les appels à la pitié si fréquents dans les épitaphes aristocratiques célébrant un guerrier.³⁴ » L'oraison funèbre dit, au nom de toute la cité, « son rejet et son refus du *thrène* ». On est loin de ce thrène que M. Alexiou ou J. Blok tendent à réserver aux hommes. Si N. Loraux ne remonte pas encore jusqu'à Solon dans ce premier développement, elle observe, contre J. Blok, comment la cité travaille à assimiler *thrènos* et *góos* pour confondre en une même stridence les lamentations sur le mort. On ne saurait, N. Loraux a raison de le suggérer, retrouver dans le discours officiel de la cité, la distinction entre gémissements (*góoi*) et thrène que la poésie homérique évoque et sur laquelle E. de Martino a fondé sa corrélation du *planctus irrelativo* et du *planctus ritualizato*³⁵. Que les poètes, dans le même temps, aient travaillé à rénover la forme du thrène qu'ils voyaient menacée, c'est une évidence qui mériterait un développement en soi³⁶.

Cette condamnation du thrène par les instances politiques de la cité, N. Loraux en découvre la contrepartie, dans les *Mères en deuil* paru en 1990. « Menace à endiguer », le deuil des femmes est aussi – et surtout – dans la cité, sur la scène tragique, « objet de

34. N. Loraux, *L'invention...*, p. 45.

35. Ce qui n'empêche pas la tragédie grecque de jouer sur cette distinction entre *góoi* et thrène, cf. N. Loraux, *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris, 1999, p. 89-91 avec une réponse à M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 103-104.

36. Loraux, *L'invention...*, p. 45 : « les poètes lyriques en [du thrène] font à leur tour une forme gnémique où la consolation des vivants s'assortit de toute une philosophie de la vie et de la mort » ; voir aussi M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 103, qui relève que les thrènes de Pindare et de Simonide sont caractérisés plutôt par « a calm restrained, gnomic and consolatory in tone rather than passionate and ecstatic ».

fantasme »³⁷. Mais si elle souligne l'importance première du thrène et du deuil des mères dans la tragédie, N. Loraux n'en fait que radicaliser davantage la condamnation des plaintes dans le discours officiel. Elle cite alors Solon qui « interdit aux femmes de se meurtrir la peau [...], d'user de thrènes en vers, et de gémir sur un autre que le mort du jour »³⁸. Enfin, dans son essai sur la tragédie grecque de 1999, *La voix endeuillée*, elle revient sur la façon dont l'oraison funèbre athénienne a confisqué au thrène sa fonction également laudative pour mieux le rejeter : « Que l'on évoque la législation solonienne, interdisant les thrènes en vers dans les cérémonies de funérailles, ou la critique répétitive du recours au thrène à laquelle, *épitaphios* après *épitaphios*, procède l'oraison funèbre, le rejet frappe par sa radicalité » ; plus loin, elle désigne « Solon le législateur qui passe pour avoir interdit aux femmes d'Athènes la pratique du thrène lyrique »³⁹. L'interdiction du thrène vise bien les femmes. Soulignons cependant, dans cette dernière citation, l'emploi du verbe « passe » : Solon a-t-il vraiment interdit le thrène ? Chacune de leur côté, M. Alexiou et J. Blok observent que, si elle est authentique, la loi de Solon interdisant les lamentations n'a pas eu un grand effet : « *How effective, then was the restrictive legislation? On the surface it does not appear to have changed substantially the character of funeral ritual.*⁴⁰ » S'il est incontestable que la cité démocratique a travaillé fortement à redéfinir le rôle des femmes dans le rituel funéraire, il est possible que l'attribution au législateur paradigmatique d'Athènes d'une loi « interdisant le thrène » relève plus du travail de la mémoire des Athéniens que de la réalité. C'est dire que je fais entièrement mienne cette hypothèse suggérée en passant par N. Loraux que la loi sur le thrène aurait été rétrospectivement attribuée à l'ancien législateur emblématique⁴¹.

37. N. Loraux, *Les mères...*, p. 22, où l'auteur cite, notamment, Archiloque, fr. 13 West qui évoque la nécessité pour les hommes ne pas céder au sentiment du deuil, propre aux femmes.

38. N. Loraux, *Les mères...*, p. 36.

39. Nicole Loraux, *La voix...*, p. 87 et p. 129.

40. M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 22 et J. H. Blok, « Solon's Funerary... », p. 235.

41. N. Loraux, *Les mères...*, p. 129, n. 38.

Du législateur athénien par excellence au philosophe des *Lois*, il n'est pas sûr que l'histoire de la condamnation du thrène soit, dans la cité grecque, si simple et facile à suivre ; il faut se méfier de cette continuité trop parfaite qui conduit de Solon aux réformes démocratiques pour aboutir aux lois de Platon. Plutarque doit peut-être plus à Platon que Platon à Solon⁴². Avant de revenir à Platon et à ses lois funéraires, il est temps de vérifier ce que l'on peut vraiment apprendre d'une interdiction du thrène dans le mouvement d'émergence des cités démocratiques.

L'AUTORITÉ EXCESSIVE DES TÉMOIGNAGES DE CICÉRON ET PLUTARQUE

Les témoignages ne manquent pas, mais ils sont tous tardifs, postérieurs à Démétrios de Phalère : les premiers législateurs, Lycurgue, Charondas de Catane, Pittacus de Mytilène, Epiménide et bien sûr Solon, auraient tous travaillé à des réformes du rituel funéraire et tous auraient pensé à limiter ou interdire les plaintes funèbres⁴³. Cela pourrait ressembler à un *topos* tant l'inspiration est la même. D'après Plutarque, Lycurgue aurait contribué à transformer les funérailles en un cérémonial éducatif d'exhortation à la vertu, supprimant tout ce qui pouvait exciter la crainte de la mort, limitant le temps du deuil à 11 jours, unissant au rituel l'éloge de la bravoure ou le blâme du vice. Il aurait ainsi rempli la ville de monuments commémoratifs, sans interdire dans le paysage urbain la présence de tombes, même près des temples. Enfin, précise Plutarque, « il aurait aboli deuils (*pénth* ?) et lamentations (*odurmoús*) »⁴⁴. Dans

42. Sur la difficulté d'interpréter les lois de Solon à partir des sources tardives et d'un contexte social reconstitué, cf. Ian Morris, « Law, Culture and Funerary Art in Athens, 600-300 B.C. », *Hephaistos* 11/12, 1992/3, p. 35-50, notamment p. 37-39.

43. Sur ces lois, cf. Johannes Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia : Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt*, Stuttgart, 1998.

44. Voir Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 27, 1-4, ainsi que, pour la citation, *Apophtegmes laconiens*, 238 D (trad. François Furmann, CUF). Sur l'esprit démocratique des funérailles, cf. Héraclide Lembus, *Excerpta politiarum*, 13, 6

la *Vie de Solon*, le même Plutarque rappelle comment, à Athènes, il revint à Epiménide de Crète, qui conseillait Solon dans l'établissement de ses lois, d'accoutumer « les Athéniens à plus de simplicité dans les cérémonies sacrées et à plus de mesure dans le deuil, incorporant aussi certains sacrifices aux funérailles et en supprimant des pratiques rudes et barbares, auxquelles la plupart des femmes s'astreignaient auparavant »⁴⁵. Or cet Epiménide, venu de Crète et qui conseille si bien Solon, Plutarque précise qu'il « passait pour un homme aimé des dieux et instruit des choses divines en ce qui concerne l'inspiration et les mystères »⁴⁶ ; l'autorité qui lui est reconnue assure le bien-fondé de ses réformes. Stobée, qui fut au v^e siècle de notre ère un bon lecteur de Plutarque, évoque, lui, Charondas de Catane qui aurait interdit « d'honorer les morts avec des pleurs et des gémissements » (*timân mē dakrúois mēdē oíktois*) et proposé, en lieu et place, une commémoration positive et des offrandes saisonnières⁴⁷.

Quant aux lois de Solon sur le thrène, outre les remarques de Plutarque déjà citées et l'extrait de loi du *Contre Macartatos* du Pseudo-Démosthène, qui ne dit cependant rien des lamentations, le seul autre témoignage important est celui de Cicéron qui, à deux reprises dans son traité des *Lois*, rédigé au milieu du 1^{er} siècle de notre ère et d'inspiration platonicienne, rappelle l'influence de Solon sur les prescriptions des XII Tables. Fidèle à la thèse d'une décadence des mœurs, Cicéron dénonce des funérailles devenues toujours plus luxueuses et spectaculaires et il se félicite que les XII Tables, que les enfants apprenaient autrefois « comme un chant nécessaire », aient inclus, à ce propos, une prescription empruntée à Solon qui « supprime la lamentation excessive » : « Que les femmes ne raclent pas les joues et ne tiennent pas de *lesse* à l'occasion des funérailles (*funeris ergo*) »⁴⁸. Sans doute, ajoute Cicéron, les vieux commentateurs ne

(édition de R. Dilts, *Heraclidis Lembi excerpta politiarum*, [Greek, Roman and Byzantine Monographs 5], Durham, 1971, 14-40). Voir aussi Mark Toher, « Greek Funeral Legislation and the Two Spartan Funerals », *Georgica*, in M. A. Flower & M. Toher (éd.), London, 1991, p. 159-175.

45. Plutarque, *Vie de Solon*, 12, 8.

46. Plutarque, *Vie de Solon*, 12, 7, (trad. Robert Flacelière).

47. Stobée, *Florilège*, 4, 2, 24, 76-9 (éd. O. Hense & C. Wachsmuth).

48. Cicéron, *Lois*, II, 59 (Pour cette œuvre, je reprends l'édition Georges de Plinval, CUF, mais je traduis).

savent plus exactement comment il faut comprendre et expliquer le terme *lessum*. Mais entre ceux qui optent pour une sorte de « vêtement funéraire » et ceux qui choisissent le sens de « cri de deuil » (*lugubrem eiulationem*), Cicéron opte pour la seconde solution puisque, dit-il, « la loi de Solon porte la même défense »⁴⁹. Il précise en effet plus loin, alors qu'il revient sur le sujet des dépenses excessives des funérailles, que le texte des XII Tables reproduit textuellement la loi de Solon ; sa source semble bien être un écrit de Démétrios de Phalère qu'il cite à peine plus haut⁵⁰.

Comme Plutarque, Cicéron attribue donc à Solon l'interdiction de chanter des plaintes funèbres et de se lacérer « durant les funérailles » : *funeris ergo*. L'interdiction des lacérations des pleureuses et des lamentations est générale si l'on comprend que « *funeris ergo* » renvoie à l'ensemble de la cérémonie funéraire, mais on peut aussi comprendre qu'il s'agit plus précisément du moment du convoi, comme le fait Georges de Plinval qui, dans son édition, traduit « *funeris ergo* » par « à l'occasion du convoi »⁵¹. Le développement général de l'argumentation de Cicéron n'exclut guère cette lecture, puisqu'il admet – j'y reviendrai⁵² – la possibilité que des chants funèbres puissent accompagner un discours public dans une cérémonie funéraire⁵³.

Autant de témoignages qui convergent pour reconnaître, dès les premiers législateurs, un effort pour restreindre l'aspect dramatique des manifestations excessives de la douleur. Inventant le sens de la mesure qui allait devenir l'un de ses fondements idéologiques, la cité pouvait d'autant moins admettre des funérailles dont les excès devenaient politiquement et religieusement inacceptables⁵⁴. La condamnation des thrènes semble dans ce contexte parfaitement logique. Mais alors pourquoi cette condamnation est-elle restée sans effet ? La question reste ouverte de savoir si les sources tardives, à

49. Cicéron, *Lois*, II, 59.

50. Cicéron, *Lois*, II, 64.

51. Cicéron, *Lois*, II 59 et 64.

52. Cf. *infra* p. 265-266.

53. Cicéron, *Lois*, II 62.

54. Voir par exemple le petit résumé de Louis Gernet & André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, p. 161.

partir peut-être de Démétrios de Phalère, n'ont pas transformé en interdiction du thrène des règles qui visaient seulement à en limiter la pratique. Les données épigraphiques invitent à une telle hypothèse.

LES TÉMOIGNAGES ÉPIGRAPHIQUES SUR LES PLAINTES FUNÈBRES

Pour savoir ce qu'il pouvait en être d'une loi solonienne sur les thrènes funéraires au ^ve siècle av. J.-C., nos meilleurs documents sont encore les quelques fragments de loi que les inscriptions ont pu nous conserver⁵⁵. Évoquons seulement les données épigraphiques relatives à des lois funéraires antérieures à Platon. Datant du milieu du ^ve siècle av. J.-C., une inscription trouvée à Céos présente la loi sur les funérailles de la cité de Ioulis, une des quatre cités de l'île. Les prescriptions portent sur la toilette du mort, les offrandes, les dépenses à ne pas dépasser, la façon de transporter le mort sur son lit « en silence (*siōpēi*) jusqu'à la tombe (*mékhri [epi tò] sēma*) »⁵⁶, et enfin sur le sacrifice. Suivent encore des prescriptions sur les purifications à accomplir le jour suivant, sur l'obligation pour les femmes de quitter la tombe avant les hommes⁵⁷, et sur l'interdiction, pour les femmes encore, de se retrouver après la procession dans la maison du défunt, sauf celles « souillées par le deuil », c'est-à-dire les proches du défunt, la mère, l'épouse, les sœurs, les filles, accompagnées au maximum de cinq autres parentes. On pourrait s'arrêter sur ces dernières prescriptions qui distinguent les hommes et les femmes et qui font écho à l'extrait de loi du *Contre Macartatos*. Mais intéressons-nous au parallélisme avec les lois funéraires de Platon, puisque c'est là notre objet. Comme dans les funérailles platoniciennes, la procession doit ici se faire en silence ; mais la loi de Ioulis (dite aussi loi de Céos) ne dit rien d'explicite sur les chants

55. L'enquête est ici facilitée par les travaux récents de Flavia Frisone, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco*, Galatina, 2000 et J. H. Blok, « Solon's Funerary... ».

56. *IG XII 5*, 593, 11 ; réédité par F. Frisone, *Leggi...*, p. 57-102, avec bibliographie et commentaire. Voir aussi J. H. Blok, « Solon's Funerary... », p. 208.

57. Sur cette prescription et son exploitation comique, cf. Georges Roux, « Les grimaces de Clisthène », *Revue des Études Grecques* 80, 1967, p. 172.

funèbres et le silence n'est clairement requis que pour la procession (*ekphorá*) ; par ailleurs, on peut vérifier l'inquiétude d'une propagation de la souillure qui semble essentiellement portée par les femmes⁵⁸.

Citons également le règlement de la phratrie des Labyades de Delphes, phratrie importante dont les membres, assumant des charges internes, possédaient des biens communs, un calendrier religieux propre et sans doute un lieu de sépulture commun⁵⁹. L'inscription date de la fin du v^e siècle mais la section consacrée aux funérailles pourrait être, selon certains épigraphistes, la copie d'un texte plus ancien⁶⁰. Les prescriptions conservées portent sur les offrandes, leur valeur, les vêtements du défunt, l'amende en cas de manquement à la loi. Suivent, comme dans l'inscription trouvée à Céos, les règles à suivre pour la procession : « Que le mort recouvert soit porté en silence (*sigâi*), que jamais on ne le pose pas à terre dans les tournants, qu'on ne se lamente pas (*mēd' ototuzóntōn*) hors de la maison avant d'arriver à la tombe »⁶¹. La phrase suivante contient deux hapax dont la traduction reste incertaine : « Que là il y ait l'*enatos* jusqu'à ce que l'on pose la *thigana* »⁶². Une suggestion de Martin West lit *ánatos* (*sans être puni*) au lieu de *enatos* ; selon cette suggestion, il faudrait comprendre qu'une fois la procession arrivée à la tombe la plainte serait tolérée : hypothèse en accord avec le contexte. Répondant à cette proposition, Georges Roux reconnaît, lui, dans l'*enatos* un chant funéraire ; c'est par un autre chemin aller dans le même sens général que West⁶³. Ces propositions sont

58. Dans ce sens F. Frisone, *Leggi...*, p. 99, ainsi que R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 40-41.

59. *Corpus des Inscriptions de Delphes (CID)*, I 9 ; réédité par F. Frisone, *Leggi...*, p. 103-126, avec bibliographie et commentaire. Voir aussi J. H. Blok, « Solon's Funerary... », p. 206-207.

60. Suggestion prudente de George Rougemont, « L'inscription archaïque de Delphes relative à la phratrie des Labyades », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 98, 1974, p. 147-158, notamment p. 154, suivi par F. Frisone, *Leggi...*, p. 103 et 108.

61. *CID* I 9, 31-7 (je traduis).

62. *CID* I 9, 37-9 (je traduis).

63. Martin L. West, « Two notes on delphic inscriptions », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* II (3), 1968, p. 176 et Georges Roux, « Le sens du mot "*enatos*" dans le règlement des Labyades à Delphes », *Revue Archéologique*, 1975, 1975, p. 25-30.

rejetées par Flavia Frisone qui supposent que les femmes devaient rester silencieuses tout le temps qu'elles étaient hors de la maison : « La prescrizione infatti, potrebbe considerarsi già completa, dal momento che impone di fare l'*ekphora* in silenzio e proibisce di fare lamentazione fuori di casa e fino a che non si è giunti al sepolcro »⁶⁴. Que l'*enatos* puisse renvoyer à un sacrifice (lire alors *enagos*) comme le suggère finalement F. Frisone est possible, mais on ne peut en aucun cas admettre, en tant que tel, l'argument qu'elle oppose à M. West et à G. Roux. On relèvera que le règlement des Labyades, comme la loi de Ioulis, précise clairement que le silence doit être gardé « jusqu'à la tombe »⁶⁵, ce qui suggère que le silence est limité à la procession. Si on ne peut rien prouver, rien n'interdit de penser qu'un chant funéraire ait pu avoir lieu alors. La précision qui suit pourrait même confirmer cette interprétation : « Que devant les tombes de ceux qui sont morts précédemment on ne chante pas de thrène (*mē thrēneîn*) ni ne se lamente (*mēd' ototúzen*), mais que chacun rentre à sa maison, exceptés ceux qui appartiennent au même foyer, oncles paternels, beaux-pères et beaux-frères, fils, neveux et gendres. Qu'on ne pleure ni se lamente ([*m*]ét' oimózen mēt' ototú[zen]) sur le mort ni le jour suivant, ni le dixième, ni au bout de l'année.⁶⁶ » Les précisions sur les moments et les lieux où la lamentation est interdite suggèrent, par contraste, qu'une lamentation avait lieu devant la tombe. L'hypothèse de G. Roux est probable et on peut accepter son parallèle avec la dernière phrase de l'oraison funèbre de Périclès, chez Thucydide, qui s'adresse aux parents des morts pour leur dire de rentrer chez eux « après une ultime lamentation » (*apolophurámenoi*)⁶⁷ : « Dans sa sécheresse, la phrase finale du discours de Périclès sous-entend que l'ultime lamentation aura lieu à proximité du monument aux morts et cessera sur le chemin du retour »⁶⁸.

64. F. Frisone, *Leggi...*, p. 117.

65. Cf. *IG XII 5*, 593, 11-2 : *mékhri [epì tò] sēma* et *CID I 9*, 36-7 : *epì tò sâma*.

66. *CID I 9*, 39-50.

67. Thucydide, II, 46, 2 (trad. Jacqueline de Romilly).

68. G. Roux, « Le sens... », p. 29-30. Voir aussi Démosthène, *Epitaphios*, 37.

Si l'on s'en tient aux indications qui concernent les lamentations et le thrène, ce sont là, antérieurs à Platon, les exemples les plus sûrs et les plus complets de réglementation des plaintes dans les rites funéraires. Aucun des deux règlements n'interdit complètement les thrènes. Dans les deux cas, il est clairement précisé que le convoi se fera dans le silence (*siōpêi/sigâi*) jusqu'à la tombe. Cette prescription ne s'étend pas au moment même de la mise en terre. Comme la loi de Solon rapportée par Plutarque, le règlement des Labyades interdit que l'on chante des thrènes pour des morts plus anciens⁶⁹, mais le règlement du v^e siècle n'interdit nullement la récitation du thrène d'une façon absolue. Au contraire, le silence exigé pour la procession, l'interdiction de chanter des thrènes sur d'autres tombes, l'interdiction de se lamenter aux anniversaires n'ont de sens que par rapport à une lamentation chantée devant la tombe. La différence est grande ici, malgré la récurrence des mêmes termes, avec les prescriptions soloniennes rappelées par Plutarque d'une façon qui semble désormais douteuse.

Rien donc qui ressemble à une condamnation définitive des thrènes mais plutôt des prescriptions sur le moment de la plainte. Que ces prescriptions illustrent, avec les autres règles sur les offrandes, les vêtements et l'édification de la tombe, des transformations profondes tant sociales, politiques que religieuses est un fait certain et déjà bien étudié. Mesures anti-aristocratiques visant le luxe, inquiétude devant les débordements excessivement féminins du deuil, évolution des structures sociales, nécessité de diminuer l'importance et le rôle traditionnellement reconnus à la famille et aux femmes dans les funérailles, nouvelles conceptions de la mort, crainte de la propagation de la souillure : il n'est pas sûr qu'il faille s'en tenir à une explication unique au détriment des autres facteurs⁷⁰ ; il n'est pas sûr non plus que tous ces motifs suffisent à expliquer comment

69. Cf. F. Frisone, *Leggi...*, p. 119 : « *tôn dè prósta tethnakótōn en taís samátessi mēthrēneîn mēd' ototúzen* : la norma è del tutto analoga alla proibizione soloniana di piangere un morto nel corso delle esequie di un altro ». Cf. Plutarque, *Vie de Solon*, 21, 6.

70. J. H. Blok, « Solon's Funerary... », p. 198 ; voir aussi Richard Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford, 1994, p. 75-105.

et pourquoi il fallait pleurer les morts autrement. Mais si la réflexion sur les motivations de ces réformes liées au développement de la cité reste ouverte, remarquons, c'est le point qui m'intéresse ici, qu'on ne saurait en aucun cas se fier trop vite à Plutarque pour imaginer une condamnation radicale des thrènes dès Solon. On peut alors reprendre le constat de ceux, anthropologues ou archéologues, qui se sont étonnés, à juste titre, de remarquer le peu d'effet des lois attribuées à Solon⁷¹, le fait, notamment, qu'elles n'avaient nullement entraîné la fin ou une diminution nette des scènes de lamentations dans la céramique attique. H. A. Shapiro remarque ainsi : « *Whether Solon's laws had any effect on individual behavior is difficult to infer from the vases. Two of the banned rituals, lacerating the flesh and singing of the threnos, are commonly depicted on sixth-century vases.*⁷² » Etonnement qui ne peut provenir que d'un lecteur trop confiant en Plutarque. Pour résoudre la difficulté, H. A. Shapiro repense et corrige le témoignage de Plutarque : « *But the context in Plutarch implies that these practices were forbidden in public, that is during the ekphora or at the grave, while the vase scenes depicting these activities are all set in the privacy of the home, were presumably such prohibitions did not apply* »⁷³. Mais c'est précisément faire dire au texte de Plutarque ce qu'il ne dit guère. Pour comprendre l'éventuel effet des lois de Solon, il ne faut pas partir de Plutarque qui exagère la sévérité des mesures soloniennes, ni de Cicéron, mais plutôt examiner les témoignages épigraphiques qui peuvent aux v^e et iv^e siècles perpétuer l'esprit de réformes antérieures. Les observations de Shapiro deviennent alors plus cohérentes. Il remarque en effet qu'après les vases de l'époque géométrique qui montraient des cérémonies funéraires de grande envergure, avec des convois accompagnés de plusieurs chars et d'une foule de pleureurs, les représentations du vi^e siècle, après la législation de Solon, présentent un nombre réduit de pleureurs : « *The number of mourners is clearly fewer now, though this may have something to do with the available picture*

71. M. Alexiou, *The Ritual...*, p. 22 ; J. Blok, « Solon's Funerary... », p. 235.

72. Harvey Alan Shapiro, « The Iconography of Mourning in Athenian Art », *American Journal of Archaeology* 95, 1991, p. 629-656, notamment p. 631.

73. H. A. Shapiro, « The Iconography... », p. 631.

*surface. In one instance, the inscriptions prove that the mourners conformed to the definition of near relatives established by Solon.*⁷⁴ » Remarquons ici que la correspondance se fait avec la loi citée dans le *Contre Macartatos* et non avec le texte de Plutarque. Les documents iconographiques prouvent bien une transformation dans la pratique du thrène, la limitation du nombre des pleureuses, mais non sa suppression.

On peut alors revenir sur les oraisons funèbres pour constater que là aussi, le rejet civique du thrène y prend la forme d'une opposition radicale mais non exclusive : l'orateur qui critique les lamentations ne gagnerait rien à demander l'abolition d'une pratique qui lui vaut d'exister par contraste. Quand Thucydide résume la procédure, ancestrale selon lui⁷⁵, des funérailles publiques, il n'éprouve aucune réticence à rappeler que « les parentes des victimes assistent à la cérémonie et font entendre les lamentations usuelles auprès du tombeau »⁷⁶. Et c'est bien parce que la plainte funèbre a lieu, que l'orateur peut, après avoir rappelé l'importance du rituel (II, 35, 1), dire, en s'adressant aux pères des morts, que ce ne sont pas « des pleurs mais des paroles de réconfort qu'il veut, lui, leur adresser »⁷⁷. Même rhétorique chez Hypéride qui oppose « le sort des morts digne de lamentations (*thrênōn*) » et « leurs exploits dignes d'éloges magnifiques » ; chez Lysias qui évoque les hommes valeureux que « l'on pleure en tant que mortels de par leur nature, mais que les

74. H. A. Shapiro, « The Iconography... », p. 631, avec une référence à une scène de *próthesis* sur un *pinax* du Louvre à figures noires, MNB 905 (L 4).

75. Sur l'expression *patríōi nómiōi* et l'antiquité de la procédure évoquée par Thucydide (II 34, 1), cf. le débat évoqué par William Kendrick Pritchett, *The Greek State at War*, tome IV, Berkeley/Los Angeles/London, 1985.

76. Thucydide, II 34, 4. Cf. les remarques de Geneviève Hoffmann, « Le lit vide des funérailles civiques athéniennes (Thucydide, II, 34, 3) », *abstract* de l'exposé présenté au colloque *Emotions over time*, à l'Université de Crète en décembre 2005 (sur le web : <http://www.phl.uoc.gr/emotions/abstarcts.pdf> ; janvier 2008) : « La présence de ce lit vide, qui vient à la suite des coffres de cyprès, suscite une émotion qui prend sa source dans le deuil privé et qui reconnaît sa juste part à la douleur des femmes, douleur que le corps civique tout entier peut s'approprier pour mieux la dominer ».

77. Thucydide, II, 44, 1.

hymnes célèbres comme immortels pour leur valeur »⁷⁸. C'est parce que le besoin de pleurer est naturel qu'il faut le dépasser par la louange⁷⁹ ; et c'est parce que la frontière entre l'éloge et le thrène est faible qu'il convient à l'orateur de rappeler qu'un genre s'oppose à l'autre ; ainsi Xénophon dans son discours pour *Agésilas* : « Mais qu'on ne considère pas mon discours comme un thrène parce que je loue un mort, mais plutôt pour un panégyrique (*egkômion*) »⁸⁰. L'orateur refoule le thrène d'autant plus qu'il redoute les larmes que son éloge pourrait raviver. Ainsi admet-il que l'on puisse pleurer en l'écouter, mais son discours est là pour dépasser la peine et la lamentation.

Mais ne nous n'y trompons pas. Entre l'éloge funèbre et la plainte, le jeu d'opposition n'est nullement dans la cité grecque ce qu'il peut être à Rome. Dans son traité des *Lois*, Cicéron admet un lien entre oraison funèbre et plainte et il relève ce que recommande l'usage : « que les mérites des personnages qui ont été investis d'honneurs soient rappelés dans un discours public (*in contione*) et que cet éloge (*laudes*) soit accompagné (prosequatur) de chants réglés sur la flûte (*cantus ad tibicinem*) : ce que l'on appelle des *nénies* (*neniae*), mot employé chez les Grecs pour désigner les chants de deuil (*cantus lugubres*) »⁸¹. Pour Cicéron, à l'évidence, il n'y a pas de contradiction à ce que les XII Tables interdisent le *lessum*, ce cri funèbre, tandis que l'usage recommande d'accompagner l'éloge du mort honorable par ces chants funèbres que sont les *nénies*. Mais les termes *lessum* et *neniae* sont loin de trouver leurs exacts correspondants en grec ancien et l'on commettrait assurément un contresens en identifiant les *neniae* aux thrènes des funérailles grecques.

78. Lysias, II, 80 (trad. Louis Gernet & M. Bizos. L'opposition entre hymnes et lamentations se retrouve dans le *Panégyrique* d'Isocrate qui oppose les hymnes chantés dans les fêtes pour célébrer les victoires contre les Perses et les thrènes inspirés par les guerres entre Grecs (158) ; voir aussi *Plataïque*, 47.

79. Platon, *Ménexène*, 248c5. Voir aussi Démosthène, *Épitaphios*, 32-7 et *Contre Midas*, 113, 1.

80. Xénophon, *Agésilas*, 10, 3, 2 et 5 (édition de E. C. Marchant ; je traduis).

81. Cicéron, *Lois*, II, 62 (trad. G. de Plinval). Pour les *nénies*, voir E. De Martino, *Morte...*, p. 181.

Entre oraison funèbre et plainte, le lien n'est pas pareil à Athènes et à Rome. À Rome, « la famille est base essentielle de la vie civique » et la plainte des matrones en deuil permet à la *gens* de rappeler son identité⁸². À Athènes, la cité comme collectivité est là pour dépasser le cadre singulier de la famille et dans son *épitaphios* l'orateur demande aux veuves de ne pas céder à leur nature féminine, autrement dit de ne pas pleurer à l'excès. Les femmes ne sont pas exclues, leurs plaintes non plus, mais leur présence sert d'abord à mettre en valeur une nature masculine qui sait résister aux pleurs et qui s'oppose à la leur. C'est alors, il faut enfin y arriver, l'originalité de Platon d'avoir conçu une loi qui interdise radicalement le thrène et qui se défait aussi – on va le voir et c'est à peine une surprise – du discours officiel de l'*épitaphios*.

LA CONDAMNATION DU THRÈNE CHEZ PLATON

Revenons donc un peu plus longuement sur les funérailles que Platon décrète, dans ses *Lois*, pour les *eúthunoi*, funérailles marquées par la différence (947b3). Les proches du mort doivent porter des vêtements blancs ; il ne doit y avoir « ni thrènes (*thrénōn*), ni lamentations (*odurmôn*) » ; mais deux chœurs distincts, l'un de quinze jeunes filles et l'autre de quinze jeunes hommes, de chaque côté du lit funèbre, chanteront « tour à tour, sous forme d'hymne (*húmnon*), un éloge composé (*pepoiēménon épainon*) en l'honneur de ces prêtres, célébrant, par leur chant, leur bonheur pendant tout le jour »⁸³. Le lendemain, la procession au tombeau se fera à l'aurore, procession solennelle avec cent jeunes gens choisis parmi ceux qui fréquentent les gymnases ; ils marcheront en tête, suivis par les cavaliers, les hoplites et les autres corps ; « autour du lit funèbre, viendront les garçons, chantant l'hymne de la patrie, suivis par les jeunes filles et toutes les femmes qui ont passé l'âge d'avoir des enfants ». Enfin, avec l'accord de la Pythie, des prêtres et des prêtresses pourront fermer la marche de ce cortège exempt de souillure. Voilà pour les

82. N. Loraux, *Les mères...*, p. 55-56.

83. Platon, *Lois*, XII 947b-c.

moments plus particuliers de ces funérailles platoniciennes. Après la construction du tombeau, Platon conçoit encore, pour célébrer l'anniversaire des morts, des jeux annuels, musicaux et athlétiques.

Plus question ici d'une procession silencieuse. Les funérailles des *eúthunoi* sont musicales de part en part. On ne s'y trompera pas : Platon dissout ici l'ambiguïté inhérente au thrène qui mêle en un plainte et éloge. Les orateurs attiques avaient déjà, avant lui, travaillé à opposer leurs discours aux plaintes, mais la stratégie de Platon est différente ; elle n'oppose pas le thrène à son contre-modèle officiel, l'*épitaphios*, mais à cette autre forme poétique avec laquelle il tend depuis longtemps à se confondre : l'hymne. Pour comprendre toute l'importance de la réforme de Platon, il faut sans doute rappeler comment d'Homère à la tragédie la distinction du thrène et de l'hymne est faible. Dans l'*Odyssée* déjà, le thrène que les Muses chantent en l'honneur d'Achille n'est pas sans évoquer quelque forme de louange⁸⁴ ; plus près de Platon c'est surtout Pindare qui thématise cette dimension commémorative du « thrène de gloire »⁸⁵. Quant à la tragédie, si elle dénonce avant Platon une tension entre plainte et éloge, elle fait sienne, comme l'a bien vu N. Loraux, cette ambiguïté pour mettre en scène ces oxymores multiples que constituent les « hymnes thrènes » et les « péans thrènes » revendiqués par les chœurs et les héroïnes tragiques⁸⁶.

Qu'elle soit originelle ou résulte du besoin de redéfinir le genre dans un contexte politique nouveau, l'ambiguïté du thrène est pour Platon inacceptable. Précédemment déjà dans les *Lois*, le personnage de l'Athénien a reconnu, parmi les causes de la décadence des cités, l'irrespect des lois sur la musique, à commencer par l'irrespect de la distinction des genres. Car autrefois, remarque-t-il :

« la musique était divisée chez nous en genres et modes définis ; un premier genre comprenant les prières aux dieux, auxquelles on donnait le nom d'hymnes (*húmnoi*) ; le genre opposé à celui-là formait une

84. *Odyssée*, 24, 60-62.

85. Pindare, *Isthmique*, VIII 57 (62-66) : avec le commentaire de N. Loraux, *La voix...*, p. 99.

86. Voir Eschyle, *Agamemnon*, 709-711 ; Euripide, *Troyennes*, 511-514 ; *Hélène*, 173-8 ; avec les belles pages à ce propos de N. Loraux (*La voix...*, p. 95-9) à qui j'emprunte les expressions entre guillemets.

autre catégorie qu'on aurait fort bien appelée "thrènes" (*thrēnous*) ; celui du péan en fait une troisième... »⁸⁷.

L'opposition de l'hymne et du thrène est une donnée d'un ordre premier qu'on ne saurait remettre en cause. À chaque genre correspond l'expression d'un sentiment distinct et propre. Puisqu'elle contribue à accroître les passions et les émotions, la musique doit être adaptée à chaque circonstance. Garantes du bon ordre musical, les Muses, remarque encore l'Athénien, porte-parole de Platon, ne sauraient confondre les genres et donner par exemple « à des paroles d'hommes la couleur et la mélodie qui conviendraient à des femmes »⁸⁸. Et c'est bien « dans l'ignorance de la justice et des droits de la Muse » que des compositeurs en sont venus à « mêler thrènes et hymnes, péans et dithyrambes, imitant sur la cithare le jeu de la flûte »⁸⁹. Que tout oppose hymne et thrène, Socrate l'avait déjà expliqué dans le *Phédon*, lorsqu'il se comparait au cygne qui annonce sa mort par un dernier chant plus fort et joyeux ; car, explique-t-il, contrairement à ce que disent ceux qui le calomnient, le cygne « ne chante pas un ultime thrène » (*thrēnoûntas*) sur sa mort proche, mais, inspiré par Apollon dont il est l'oiseau, il se réjouit des biens qui l'attendent dans l'au-delà⁹⁰. Le mot manque, mais on a compris que le chant du cygne est un hymne.

Mais si Platon peut si bien rétablir ou établir une distinction radicale entre hymne et thrène, s'il peut instituer un nouveau mode choral, autour du mort, c'est seulement parce que, comme l'avait déjà vu Olivier Reverdin, la mort des hommes illustres s'inscrit dans le processus même de leur héroïsation et qu'elle est en cela un objet de fête. Il n'a pas échappé non plus à M. Piérart que l'*eúthunos* devient après sa mort un *bienheureux* (*makários*), l'équivalent d'un *daímōn*, d'un être surnaturel, plus proche d'un dieu que d'un héros⁹¹.

87. Platon, *Lois*, 700a9-b5 (trad. Edouard des Places, CUF).

88. Platon, *Lois*, 669c.

89. Platon, *Lois*, 700d6-e1.

90. Platon, *Phédon*, 85a2-b3. Sur le chant du cygne, cf. Olivier Thévenaz, « Chants de cygne et paroles de rhéteurs », *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, O. Bianchi & O. Thévenaz (éd.), Berne/Berlin..., 2004, p. 53-74.

91. M. Piérart, « Le blanc... », p. 165-166.

Si le thrène n'a plus aucune place dans un tel processus, il importe de constater que Platon n'a pas retenu non plus la nécessité d'une oraison funèbre prononcée par un magistrat officiel. L'hymne dispense du protocole funéraire mis en place par la cité démocratique ; ni *épitaphios*, ni *thrène* à évoquer comme repoussoir ; quant aux hommes et aux femmes, le chœur de Platon les réunit.

Que *l'épitaphios* soit omis aussi bien que le thrène, et en même temps, rien d'étonnant à cela si l'on rappelle le travail fait par Platon dans le *Ménexène*, ce dialogue où Socrate emprunte à Aspasia, une femme, un *épitaphios* qui est d'abord une critique et un pastiche du genre, comme l'a fort bien montré ici encore N. Loraux. Comme toute oraison funèbre, celle du *Ménexène* oppose au thrène et aux lamentations l'éloge que méritent les morts (248b6 et c5) mais la promesse de gloire apparaît ici comme le *topos* usé d'une rhétorique convenue puisqu'à chaque fois les orateurs reprennent les mêmes formules : « application mécanique d'un patron préétabli d'éloge »⁹². N. Loraux a raison d'insister sur la façon dont, en s'attaquant à l'oraison funèbre, Platon « s'en prend une fois de plus à la démocratie athénienne, visée dans une de ses pratiques les plus solennelles »⁹³. Ajoutons encore que si l'oraison funèbre démocratise l'idéal de la gloire héroïque, Socrate est bien le dernier à croire qu'un discours politique puisse constituer, par l'honneur qu'il rend aux morts, une bonne raison de ne pas craindre la mort. Pour achever de se convaincre que Platon n'attend rien d'une oraison funèbre, il suffit donc de vérifier comment le cérémonial qu'il réserve aux morts les plus prestigieux de la cité des *Lois* ne réserve plus aucune place à un éloge officiel⁹⁴. Dans les rituels funéraires des *Lois*, Platon se

92. N. Loraux, *L'invention...*, p. 318, avec un renvoi à Platon, *Banquet*, 198 d 2.

93. N. Loraux, *L'invention...*, p. 319.

94. N. Loraux, *L'invention...*, p. 323. Que la célébration accomplie par la récitation des hymnes l'emporte sur la pratique de l'éloge, Aristote en fera lui-même le constat dans *l'Éthique à Nicomaque*, 1101b21-4 : « Il est évident que les réalités les plus nobles sont objet, non pas d'éloge, mais de quelque chose de plus grand et de meilleur, comme on peut d'ailleurs s'en rendre compte : ce que nous faisons, en effet, aussi bien pour les dieux que pour ceux des hommes qui sont le plus semblables aux dieux, c'est de proclamer leur bonté et leur félicité », citation que je dois à M. Piérart, « *Le blanc...* », p. 165.

défait autant du genre de l'*épitaphios* que des lamentations chantées. À ses yeux, les deux pratiques n'avaient d'ailleurs jamais cessé de s'impliquer et de se supposer réciproquement⁹⁵. La dimension musicale de la cérémonie qu'il instaure relève de la béatitude et non de la douleur.

Si dans le cas des *eúthunoi*, la célébration des hymnes signifie l'exclusion de l'éloge funèbre et des thrènes, il importe encore de rappeler que le thrène est également interdit dans le cas des funérailles d'un homme convenable qui ne suppose aucune béatification. Olivier Reverdin déjà avait remarqué que les funérailles des *eúthunoi* supposent une conception positive de la mort qui interprète la séparation de l'âme et du corps comme une libération de l'âme⁹⁶. Nul doute que la conception platonicienne de la mort puisse et doive être mise en corrélation avec le rituel que conçoit Platon. Nul doute non plus que l'écart se creuse ici davantage avec les conceptions de la cité démocratique. Mais force est également de constater que l'explication reste insuffisante et que la corrélation entre conceptions de l'âme, de la mort et du rituel funéraire est un ensemble complexe. Le plus simple est alors de rappeler que l'interdiction du thrène trouve sa justification moins dans une philosophie de la mort que dans sa valeur même. À l'opposé de E. de Martino qui trouve dans le chant funéraire un outil pour resocialiser la personne touchée par le deuil, Platon attribue au thrène un effet négatif et corrupteur.

S'agissant des observations de Platon sur le thrène, on relèvera la cohérence du corpus platonicien. Dans le cas du thrène, l'adéquation du sentiment et du genre musical est d'autant plus forte que le *thrène* n'est pas seulement un nom que l'on donne, comme le souligne Platon, au genre musical plaintif⁹⁷. Il faut revenir à d'autres pages du corpus platonicien pour rappeler que, dans le *Philèbe* par exemple, Platon fait du *thrène* un sentiment de deuil, recensé dans une liste d'affects qui va de la colère à l'amour en passant par la crainte et

95. Ainsi dans l'*Apologie* (38d9), Socrate annonce-t-il aux juges qu'ils ne l'entendront point proclamer un thrène qui leur serait agréable.

96. O. Reverdin, *La religion...*, p. 120-121 ; et *supra* p. 245.

97. Platon, *Lois*, 700b3.

l'envie⁹⁸. Dans un étonnant passage des *Lois*, il évoque l'éducation qu'il faut donner aux petits enfants et s'attarde à ce propos sur ce langage premier du nourrisson que sont larmes et cris (*klaumonai kai boai*)⁹⁹. Or, ce langage élémentaire offre l'occasion de préciser que l'enfant à l'humeur difficile (*dúskolos*) est, naturellement, *thrēnódēs*, « porté à la lamentation »¹⁰⁰ ; le sentiment du deuil renvoie donc à une humeur indépendante de la mort mais sensible à toute contrariété. Que l'humeur de l'enfant pleurnicheur puisse être indiquée par un adjectif dérivé du nom du thrène ne fait que confirmer et prolonger la démonstration de la *République* sur les dangers que représente pour la formation du caractère le thrène et sa reproduction tant au théâtre que dans l'épopée. Rappelons rapidement les grandes lignes de cette démonstration. Le thrène est un genre dangereux en ce qu'il flatte la partie faible de l'âme. Socrate postule qu'un homme de valeur ne regardera pas la mort comme un événement terrible (387 d1-e9) et, s'il accepte que des femmes puissent s'adonner au thrène, il précise qu'il s'agira des moins convenables (388a1 et 395e1). Abordant plus loin la question des rythmes et des harmonies à recommander, Socrate interdit logiquement les harmonies propres aux thrènes (*thrēnódeis harmoníai*) (398e1 et 411a8). Dans cette première partie de la *République*, l'immortalité de l'âme n'a pas encore été démontrée et les raisons d'interdire le thrène sont d'abord morales et éducatives : l'éducation des gardiens ne saurait renforcer leur courage si elle favorise les représentations terrifiantes de la mort. La pratique du thrène est ainsi incompatible avec l'éducation que Socrate veut promouvoir. Régnant avec d'autres passions dans l'âme de l'homme tyrannique (578a7), plaintes, gémissements et thrènes seront mesurés et contrôlés par l'homme au caractère modéré : non qu'il soit insensible aux peines, mais « il luttera et se raidira contre son chagrin » et cela d'autant plus qu'il sera en public (603e-604a). Reprenant la question des passions de l'âme au terme du dialogue, Socrate évoque un projet de législation éducative qui n'est pas sans annoncer les *Lois* ; la question est posée : « ce qui commande à

98. Platon, *Philèbe*, 47e1.

99. Platon, *Lois*, 792a4.

100. Platon, *Lois*, 792b1.

l'homme raisonnable de résister, n'est-ce pas la raison et la loi, et ce qui le porte à s'affliger, n'est-ce pas la souffrance même ? [...] Il n'y a rien de plus beau que de conserver le plus de calme possible dans le malheur et de ne pas se révolter » (604b). Citant l'exemple d'un enfant blessé ou malade, Socrate peut facilement constater que ses pleurs ne servent pas à le soigner. Assimilant le cri de douleur à la douleur elle-même, Socrate invite « à supprimer les lamentations par l'application du remède » (*iatrikêi thrênōdian aphanízonta*) (604d2). Le thrène est ici une cause plus qu'une manifestation de la douleur. Socrate peut alors confirmer son verdict sur les dangers d'une poésie qui se plaît à satisfaire cette partie de l'âme qui « se rassasie de lamentations » ; c'est en tant que tel que le thrène est dangereux. Platon est cohérent de le supprimer aussi bien dans les funérailles des hauts magistrats que dans celles des autres citoyens. Mais avant Platon, aucune loi n'est allée si loin dans cette interdiction. Pour le faire, il fallait qu'un philosophe élabore une théorie de la musique et des passions, ainsi qu'une métaphysique de l'âme. L'interdiction du thrène, on ne s'en étonnera pas, ne pouvait être radicale et effective que dans le monde platonicien. Elle ne pouvait être pensée que par Platon. Une pensée bientôt prêtée à Solon.*

Université de Lausanne
 Institut d'Archéologie et des Sciences de l'Antiquité
 Anthropole 4026
 CH- 1015 Lausanne
 David.Bouvier@unil.ch

* Sans cesse, cette étude puise dans la richesse de l'œuvre de Nicole Loraux : que cette réflexion soit alors un hommage à sa mémoire. Dans une forme préliminaire, ce travail a été présenté à un séminaire genevois sur les émotions, organisé par Philippe Borgeaud : qu'il trouve ici l'expression de ma gratitude. Partie de ces remarques ont aussi servi d'introduction à la rencontre du groupe Corhali consacrée au thrène dans la tragédie attique (juin 2007, Université de Lausanne).