

Electronic Antiquity 13.2 (May 2010)

Article:

Actes à cause de mort chez les tragiques grecs: idéologie et éthique du *moi* tragique in *articulo mortis*.

Essam Safty
St. Thomas University,
Fredericton, NB, Canada
safty@stu.ca



**Actes à cause de mort chez les tragiques grecs: idéologie et éthique
du *moi* tragique *in articulo mortis*¹**

Essam Safty
St. Thomas University,
Fredericton, NB, Canada
safty@stu.ca

La question d'un acte à cause de mort évoque *a priori* la manifestation d'une *volonté* destinée à produire ses effets au décès de son auteur et devenant par là une sorte de convention génératrice d'obligations *juridiques* pour la personne intéressée parmi les survivants. En matière tragique, nous retrouvons précisément et l'idée d'expression de volonté et la dimension d'obligations, et ce, à travers notamment une somme non négligeable de convictions idéologiques et de considérations d'ordre moral ou éthique: prétexte à une exaltation des plus enthousiastes du *moi*, les actes à cause de mort, ou les *dernières volontés* selon l'expression plus courante, furent souvent l'occasion de dire, à travers la polyvalence de ses manifestations, non pas l'altérité du *je*, mais plutôt l'affirmation identitaire et la participation active de celui-ci à la prolongation du *moi*. Moyen détourné de joindre l'en-deçà à l'au-delà, les actes à cause de mort constituent donc avant tout, et en l'occurrence, le testament *verbal* grâce auquel le mourant continuera d'être, en dépit du voile de la mort, *sujet* agissant, et ce, en se signalant précisément par

¹. Une première version de cette étude parut déjà in *Frontières*, vol. 21, n° 1, 2008.

son absence. Ce jeu fin est en somme une certaine assurance que l'on prend en vue de sa propre survie dans la conscience d'autrui.

La question de garantie éthique. Or, si la diversité du *moi* tragique appelle plus d'une nuance, la question des *dernières volontés* engage d'emblée celle de leur exécution ; donc l'assurance prise par le mourant prend de prime abord la forme d'une promesse qui émane d'un autre sujet éthique *autonome et supra moral* tel que l'individu nietzschéen, qui voit dans l'accomplissement de la promesse non pas le sacrifice de soi, mais la manifestation de la force qui domine en soi. Cette vision du sujet qui *promet* est bien conforme à l'éthique du héros tragique, qui demeure par définition seul maître de son devenir. On la retrouve, depuis l'*Illiade* d'Homère (VI, 233), les *Nuées* d'Aristophane (81), et, dès le IV^e siècle avant J.-C., dans les stèles funéraires², sous une forme symbolique et sacramentelle : la poignée de main.³ Outre qu'elle laisse augurer de leur imminente exécution, cette dimension *théâtrale* conférée aux dernières volontés souligne, du point de vue dramatique, l'importance des vœux exprimés par les mourants. Hercule par exemple, demande à Hyllos, son fils, de transporter son corps sur l'Œta, tout en lui signifiant : «Donne-moi [...] ta main droite [...] ; jure sur la tête de Zeus [...] d'exécuter point par point mes instructions» (Sophocle, *Les Trachiniennes*, 1177 sq.) ; le Philoctète du même poète, ayant formulé le vœu d'être plongé dans les fournaises de Lemnon, dit à Néoptolème, qui avait accepté d'accéder au vœu de son père : «Ta main, en gage de ta promesse» (*Philoctète*, 815-16) ; l'Œdipe du même poète également, prêt à mourir, *i.e.* à être élevé au rang des *consacrés*, adresse à Thésée la pieuse requête que voici : «Cher ami, donne la main à mes enfants, en gage de l'antique lien [...]. Promets que jamais tu ne les abandonneras» (*Œdipe à Colone*, 1636-37). Oreste, dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, dit à Pylade, son compagnon d'infortune : «[...] accomplis la mission qu'en pressant ta main droite je confie à ta foi ; élève-moi un tombeau [...]» (699-704). Ailleurs, à

². Voir Hans Diepolder, *Die attischen Grabreliefs* [...], Berlin 1931.

³ On verra s'accomplir le même geste sur la scène française à l'âge baroque. Ainsi, dans *La Mort d'Achille* d'Hardy, Achille, ayant exprimé ses vœux, dit au fils de Télamon : « Adieu, donne donc la main [...]/ En signe de mes vœux derniers ne refuser » (IV, 2). Dans *La Mort de Daire* du même poète, le héros, agonisant, dit à Polystrate : « De gage donne-moi que je touche ta main » (V, 1). L'Alcméon du même poète enfin, victime de la fureur jalouse d'Alphésibée, dit à celui qui doit se charger des derniers honneurs : « Adieu, donne ta main, que liée à la mienne/ Ce soient les arrhes derniers de l'amour ancienne » (*Alcméon*, IV).

Hélène, qui lui promet de mourir «plutôt que de prendre un autre époux», le Ménélas du même poète s'écrie : «Ah! Pour sceller cette promesse, mets ta main droite dans la mienne» (*Hélène*, 838).

Les adieux à la lumière. La question de la garantie éthique de l'exécution des actes à cause de mort résolue, il convient par ailleurs de signaler que le *jeu fin* signalé plus haut se traduit préalablement par la volonté de repousser les limites temporelles du *moi*. La mort *en sursis* est en effet l'aboutissement de tant d'efforts consentis par quantité de héros tragiques en vue de jouir quelques instants de plus de ces biens universels que sont la lumière du soleil et l'harmonie de la voûte céleste : la déchirure du *moi* physique n'était que partie remise, et celui-ci devra se résoudre, on le verra, à se survivre autrement. Mourant, l'homme ancien regrettait effectivement la beauté de la voûte éthérée, le charme de la nature, et les bienfaits de la lumière. L'attachement du *moi* au monde sensible, *i.e.* l'amour de la vie, trouvait ainsi ses accents les plus pathétiques lorsqu'il se trouvait confondu avec l'idée de la privation de la lumière céleste⁴ ; «car tous nous regrettons l'astre qui nous éclaire./ Lorsqu'il porte ses feux dans un autre hémisphère», affirme Plutarque⁵, qui invoque l'autorité d'Euripide. Ce *regret* s'autorisant en effet de l'idée de «ténèbres» attachée à l'étymologie même du nom d'Hadès (ἄ-ιδης), *i.e.* l'*Invisible*, il n'est pratiquement pas de héros qui n'adresse ses adieux à la lumière du jour au moment où il se meurt⁶. Ainsi : «Ô lumière, gémit Ajax, alors qu'il s'apprête à s'abattre⁷ sur la pointe de son épée, ô sol

⁴. L'amour de la vie se rattache à plus d'un *leitmotiv*, tel celui, primitif et fondamental (πρῶτον οἰκεῖον), d'autoconservation (Diogène Laërce, VII, 85 ; cf. aussi Sénèque, *Lettres*, t. V, Liv. XIX-XX, Lettre, CXXI, 18), celui de l'horreur inspirée par le séjour *ténébreux* d'Hadès (Homère, *Iliade*, IX, 159 ; XX, 61-65) et, par contraste, celui en effet des adieux à la lumière, et celui enfin de l'espérance, qui mit fin, au dire de Prométhée même, qui l'a logée dans les mortels, aux terreurs inspirées par la mort (Eschyle, *Prométhée*, 248 sq.).

⁵. «On ne peut vivre, même agréablement, en suivant la doctrine d'Épicure», in *Œuvre morales*, t. V, XXVII.

⁶. Cf. Eschyle, *Agamemnon*, 1323-24 ; Sophocle, *Antigone*, 808-09 ; 879-80 ; *Ajax*, 856 sq. ; *Trachiniennes*, 1144 ; *Œdipe Roi*, 1183 ; *Œdipe à Colone*, 1549-50 ; Euripide, *Alceste*, 206-08 ; *Hécube*, 367-68 ; 411-12 ; 435-37 ; *Iphigénie à Aulis*, 1217 ; 1249-51 ; 1281-82 ; 1509 ; *Hippolyte*, 672 ; *Oreste*, 1017 sq.

⁷. Voir aussi le cas de la Médée d'Apollonios de Rhodes, laquelle, au bord du suicide, se rappelle, elle aussi, les joies les plus humbles de la vie : «[...] la vue du soleil lui parut plus douce qu'autrefois [...]» (*Argonautiques*, chant III, 815).

sacré de Salamine où je suis né [...], et vous sources, rivières [...], adieu, tout ce qui a été ma vie! Vous avez entendu les ultimes paroles d'Ajax : je n'ouvrirai plus la bouche que devant les ombres» (Sophocle, *Ajax*, 860 sq.). Ailleurs, c'est dans la bouche de son Iphigénie qu'Euripide place ces cris d'alarme : « C'en est fini pour moi de la lumière et de ce soleil éclatant» (*Iphigénie à Aulis*, 1281-82) ; à la servante qui nous apprend la nouvelle de la mort de son Alceste, le même Euripide fait dire : «Défaillante, [...], d'un souffle [...] bien faible, vers la clarté du jour elle veut tourner les yeux. Car plus jamais elle ne la verra ; pour la dernière fois aujourd'hui, elle va contempler les rayons et l'orbe du soleil» (*Alceste*, 204-09) ; à son Héraclès, qui, revenant des Enfers, est frappé de voir les siens sombrés dans un profond chagrin, le même poète encore fait dire : «Arrachez de votre tête ces bandelettes funèbres, et levez les yeux vers la lumière : après les ténèbres infernales, le changement est doux aux yeux qui la contemplent» (*Héraclès furieux*, 562-63)⁸. Ainsi, mourants, ou renaissant à la lumière, c'est à Phébus que les Anciens⁹ adressaient leurs témoignages d'amour et de déférence. Jamais opposition entre le *moi* qui se meurt et le *moi* qui n'est plus, *i.e.* entre vie et mort, ne pouvait mieux s'illustrer que par la dichotomie lumière/ténèbres. On s'explique donc la maxime de La Rochefoucauld, selon laquelle «Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement» (*Maximes*, maxime n° 26. 47)¹⁰ ; et on comprend dès lors la raison pour laquelle Hercule demande pardon à Phébus d'avoir emporté des Enfers, et partant fait paraître à la face des cieux, un butin que le dieu ne devait point

⁸. Chez Sénèque, le même Héraclès, adresse ses toutes premières paroles, dès son retour à la face des cieux, à Phébus (*Hercules furieux*, 592 sq.). Quant à Thésée, qui avait accompagné le fils d'Alcmène dans sa descente aux Enfers, il nous dit, dans une autre pièce du même poète, sa joie de revoir la lumière, laquelle, pourtant, lui «émousse la vue» (*Phèdre*, 835-37). Le même Thésée par ailleurs insiste sur les méfaits des ténèbres sur sa vue (cf. *Hercule furieux*, 652-53). Le rapport est confirmé, du point de vue allégorique, par Plutarque («Comment lire les poètes», in *Œuvres morales*, t. I¹, 36 E), qui assimile le passage de l'ignorance à la connaissance à celui de l'«obscurité profonde» au «soleil» : dans un cas comme dans un autre, il convient de marquer une transition pour s'accoutumer progressivement au nouveau milieu.

⁹. Pour d'autres témoignages, recueillis chez les premiers lyriques grecs, voir P. Mourlon Beernaert, «Les premiers lyriques grecs en face de la mort», in *Études classiques*, vol. 31, n° 4, p. 363. Cf. aussi Théognis, *Poèmes élégiaques*, I, 569.

¹⁰. L'idée se trouve déjà dans Hésiode. Cf. *Théogonie*, 758 sq.

contempler¹¹. C'est que, au fond, il existe une *impossibilité idéologique* qui découle de très vieilles conceptions religieuses selon lesquelles le Soleil passait pour être la divinité de la purification, et la mort, une source de souillure.

Le culte du corps. Cela étant, ces adieux à la lumière opérant une réconciliation progressive du *moi* avec la déchirure apportée par la mort imminente, la préservation de l'intégrité du *moi physique* devient certes l'une des principales préoccupations des mourants ; d'où, souvent, un obsédant soin contracté envers le sort de son propre cadavre. Le corps humain se trouvait être en effet, dans la conception guerrière des Anciens, pour lesquels robustesse, jeunesse et carrure étaient synonymes d'héroïsme¹², l'objet d'un véritable culte d'admiration : animé, il était symbole d'héroïsme actif et de grandeur royale ou guerrière ; mais, inerte ou dépossédé de ses valeureux attributs, de *sujet actif* qu'il était, il devenait *objet* et spectacle : *objet* du regard d'autrui et des soins assurés par l'*autre*, mais aussi spectacle digne d'admiration. En somme, mort ou vivant, le corps humain ne cessait de fournir, dans les auteurs anciens, un beau sujet d'admiration : «[dans le corps d'un jeune homme], s'écrie Priam devant le vainqueur, tout est beau, même son cadavre» (Homère, *Iliade*, XXII, 73). Le même Homère dit l'empressement de la foule autour du cadavre d'Hector : «Les fils d'Achéens accoururent [...] contemplant la taille et la beauté admirable d'Hector» (*ibid.*, 370-71. Cf. aussi *Odyssée*, XXIV, 44). Et Euripide fait dire au chœur des mères des Sept Chefs, lesquelles venaient réclamer les corps de leurs enfants abandonnés sans sépulture «Pour moi, revoir les membres de mes enfants est un spectacle cruel, beau cependant» (*Les Suppliantes*, 783).

La belle mort. Les héros anciens savaient donc qu'une fois morts, ils allaient devenir l'objet des curieux regards d'un *autre*¹³ ; d'où

¹¹. L'horrible aspect de Cerbère, gardien des Enfers, constitue à lui seul une souillure pour le regard. Cf. Sénèque *Hercule furieux*, 593-605.

¹². Voir J.-P. Vernant, qui associe justement force physique et beauté dans la mort, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989, p. 42-70 *passim*.

¹³. Le souci d'inscrire sa réalité individuelle dans la mémoire de l'autre et de l'y fixer à jamais fut souvent relevé par J.-P. Vernant, qui note à propos du thème de la belle mort : «Dans une culture comme celle de la Grèce archaïque où chacun existe en fonction d'autrui, par le regard et à travers les yeux d'autrui, la vraie, la seule mort est l'oubli, le silence, l'obscur indigité [...]. Exister, qu'on

précisément l'élaboration *in extremis* de toute une esthétique de la belle mort : mourant, le *je* tient à s'illustrer de quelque agrément, de quelque beauté, grâce ou marque d'honneur afin de graver dans la mémoire de l'autre le sceau d'une mort gracieuse, honorable et noble. À ce soin, qui dit la vanité du *moi mourant* et, de fait, allant au-devant de ses propres dernières volontés, peu de héros surent échapper. Sans doute la belle mort est-elle en effet un fort honorable titre à la gloire, du moins posthume, du *moi* qui n'est plus : elle le déifie en quelque sorte et l'idéalise en le fixant dans la mémoire de l'autre. Ainsi voyons-nous Alceste, le matin où elle savait qu'elle devait mourir, s'administrer des soins destinés à souligner sa beauté dans la mort : «Elle fit sur son corps blanc ruisseler les eaux vives», rapporte une servante ; «puis, des armoires de cèdre tirant vêtements et bijoux, elle se fit très belle» (Euripide, *Alceste*, 157 sq.). Inversement, la belle mort peut aussi se définir négativement : l'Hélène du même poète, envisageant le suicide, cherche le meilleur moyen de se donner une mort *qui ne porte pas préjudice* à son éclatante beauté : «Comment donc mourir en beauté? Grottesque, la pendaison qui vous suspend au bout d'une corde chez les esclaves est tenue pour avilissante ; le poignard a quelque chose de fier et d'élégant [...]» (*Hélène*, 300 sq.). La Polyxène du même poète encore tient, quant à elle, à conserver sa pudeur virginale lors de l'ultime chute : «Ô vous, Argiens [...], que personne ne porte la main sur mon corps ; je tendrai ma gorge avec courage». Et Talthibios, qui vient d'assister au sacrifice de la vierge troyenne, de commenter : «Elle, dans la mort, conservait le souci de tomber avec décence, en déroband aux regards ce que les hommes ne devaient pas voir» (*Hécube*, 547 sq.)¹⁴. Dans les *Héraclides* du même Euripide enfin, la généreuse Macarie embrasse, elle aussi, le même idéal de pudeur : «Que ce ne soit pas entre les mains des hommes mais entre celles des femmes que j'exhale ma vie» (564-65).

La belle mort participe également, par la façon même dont elle est accueillie ou saluée, de l'activisme héroïque du mourant, lequel, loin de s'effrayer, s'affaire à sa rencontre. La doctrine stoïcienne proscrit en effet toute forme d'oisiveté, et ce, jusqu'aux derniers instants de la vie d'un homme. C'est ce que rappelle Sénèque à Serenus dans son *De l'oisiveté* :

soit vivant ou mort, c'est se trouver reconnu, estimé, honoré; c'est surtout être glorifié, faire l'objet d'une parole de louange [...], *L'individu, la mort, l'amour, op.cit.*, p. 93.

¹⁴. Sénèque conservera à la vierge troyenne cette même pudeur, tout en soulignant davantage sa beauté. Cf. *Troades*, 1137-39.

«Chez nous, il est si vrai qu'il n'y a pas d'oisiveté avant la mort que, si les circonstances le permettent, notre mort même n'est pas oisive» (I, 4). Cela explique en effet la raison pour laquelle, chez Sophocle, on voit Hercule *demander* à son fils, Hyllos, de le tuer pour en finir avec ses souffrances (*Les Trachiniennes*, 1031 sq.), alors que, chez Sénèque, on le voit *aller*, de plein gré, au-devant de la mort : gagné par le stoïcisme latin, au lieu d'exhorter son fils à embraser le bûcher sur lequel il devait être incinéré, le héros grec le fait lui-même. Et, devenu stoïcien,¹⁵ il se garde, quoique mourant, d'un trépas oisif, en embrasant, de ses propres mains, les troncs qui restaient ininflammables dans son immense bûcher.¹⁶ Cette grandeur d'âme et cette stupéfiante sérénité, dont témoigna l'Hercule latinisé au milieu des flammes de son bûcher, font précisément la beauté de son ultime épreuve et parachèvent en quelque sorte le glorieux cycle de ses Douze Travaux.

Cela dit, pour certains, ni beauté physique, ni pudeur, honneur ou gloire ne font autorité en fait de définition des critères de la *belle mort* : celle-ci peut être tout simplement une mort paisible et sereine, qui, ne brusquant pas ses victimes, les exempte des affres de l'agonie.¹⁷ La

¹⁵. On sait que le fils d'Alcmène était devenu, par la gloire de ses Douze Travaux accomplis, le modèle même de la sagesse, tant pour les Cyniques que pour les Stoïciens (cf. Épictète, *Entretiens*, I, 6, 32-36 ; II, 16, 44 ; III, 22, 57 ; 24,13 ; 26, 31-32).

¹⁶. Cf. *Hercule sur l'Œta*, 1740 sq. Il convient de songer ici au récit des immolations volontaires et héroïques des soldats de Lucain, lesquels, vaincus, et désirant ravir à l'ennemi le plaisir de les tuer, vont allégrement, et à la manière de l'Hercule latinisé, au-devant de la mort. Cf. *La Guerre civile (La Pharsale)*, Liv. II, 154-159.

¹⁷. Cette définition de la belle mort rejoint celle qui, plus tard, sera nommée par les Pères de l'Église « la *mort douce* », dont seuls les bienheureux pourront jouir. Voilà pourquoi d'ailleurs lorsqu'il s'agit de décrire la mort d'un impie, tel l'Égisthe d'Euripide entre autres, c'est sous le signe de fureur, de spasmes ou d'accès de convulsions que l'on nous rapporte sa déshonorante et scandaleuse chute : le traître et efféminé Égisthe, agonisant, « avec des soubresauts de tout son corps, il se débat, il hurle et agonise dans le sang » (*Électre*, 842-43). D'un personnage impie, non seulement la scène finale, mais la mise à mort doivent rivaliser de noirceur avec la laideur du passé. Aussi s'évertue-t-on souvent à le traiter en esclave, fût-il un homme libre, que l'on traîne au supplice : c'est un raffinement d'horreur qui tend à refuser au coupable le plaisir de paraître mourir à sa guise. On comprend ainsi pourquoi Oreste presse le même Égisthe d'entrer le premier là où il doit être immolé : « Hâte-toi d'entrer [...] / Égisthe : conduis-

Cassandra d'Eschyle par exemple, se sachant au bord de la mort, ne désire plus qu'une chose : «[...] un coup bien placé, dit-elle, pour fermer mes yeux sans convulsions en répandant doucement mon sang» (*Agamemnon*, 1293-94). Sophocle fera formuler ce même vœu à son Ajax s'appêtant à se donner la mort : «[...] j'invoque Hermès infernal, le guide des morts. Qu'il m'endorme doucement et que ce soit d'un saut facile et prompt que j'aie déchirer mon flanc à cette épée» (*Ajax*, 831-34). Et l'Héraclès du même poète, craignant d'être saisi de nouveau de ses accès de convulsions, enjoint Hyllos de le porter au plus vite sur le bûcher où il doit être incinéré : «N'attends pas que m'assaillent de nouveaux spasmes et de nouvelles fureurs pour me placer sur le bûcher» (*Les Trachiniennes*, 1253 sq.).

Le culte du tombeau et les rites de la sépulture. Ce culte du corps explique donc aisément le fait remarquable que l'une des dernières volontés qui revient le plus fréquemment dans la bouche de ces héros revêt le caractère d'un ultime pacte engageant les survivants à s'assurer que la dépouille ne sera pas abandonnée sans sépulture. Cette inquiétude contractée à l'égard de son *moi* physique qui ne sera plus, outre qu'elle tend à prévenir tout éventuel outrage posthume, ce qui représentait un raffinement d'horreur fort goûté sur la scène tragique, trahit tout d'abord le désir de ne point cesser d'occuper parmi les vivants un certain espace, fût-il aussi infime que celui d'une tombe, laquelle, désignant le *moi* qui

moi. – Oreste : Passe le premier [...], je ne veux pas que tu meures à ton gré. Je dois te réserver cette amertume» (Sophocle, *Électre*, 1491 sq.). Inversement, la prodigieuse mort du malheureux Œdipe, devenu enfin bienheureux, nous est rapportée en des termes qui font songer aux *belles morts des âmes vertueuses* : «Il n'est pas parti escorté de plaintes, ni dans les souffrances de la maladie, mais en plein miracle, s'il en fut jamais de tel pour un homme» (Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1663-65). Sur cette mort, qui fut qualifiée d'ailleurs d'«enviable et heureuse», voir D. Butaye «La fragilité du bonheur humain dans les tragédies de Sophocle», in *Études Classiques*, t. XXXVI, n° 2, 1968, p. 118. Cela dit, criminels, tyrans, traîtres ou autres personnages infâmes ne jouiront guère, dans la tragédie française au XVII^e siècle, d'un sort plus doux au moment de l'ultime chute, dont d'ailleurs, flèches, épées, poignards ou batailles perdues sont rarement les ministres. Cf. Hardy, *La Mort d'Alexandre*, IV, 1 ; Corneille, *Rodogune*, V, 4 ; *Attila*, V, 6 ; Racine, *Attalie*, I, 1. Sur les conceptions religieuses qui fondent ces idées, dont on retrouve plus d'un écho dans la tragédie baroque en France, et pour d'autres références, voir notre livre *La Mort tragique : idéologie et mort dans la tragédie baroque*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 50-67 *passim* ; 280-87 *passim*.

n'est plus, sera prétexte à un nouveau culte, non plus du corps, mais du tombeau. Le *moi*, mort, n'en continue donc pas moins à vouloir se signifier ; et le souci contracté à l'égard du bien-être de ce *moi* mort qui, d'ailleurs, selon des conceptions fort vieilles, passait pour vivre dans le tombeau, fit que l'on pourvut scrupuleusement, dès la plus haute Antiquité, aux besoins les plus élémentaires du *moi physique*. Aussi le tombeau renfermait-il un *moi qui vivait* (Sophocle *Électre*, 1419), et qui, en conséquence, avait gardé ses appétits et passions terrestres ; un *moi* qui avait besoin d'armes, de vases, de vêtements, de parures,¹⁸ et dont on étanchait la soif ou apaisait la faim en répandant du vin, du miel, du lait ou autres mets,¹⁹ mais qui, en même temps, n'hésitait pas à se faire malfaisant²⁰ dès que, impie, on venait à négliger les devoirs ou les honneurs qui lui revenaient. Inversement, à partir du moment où l'on se conciliait la «bienveillance» (Platon, *République*, 427 b) de cet autre *moi* redoutable, il devenait un dieu titulaire, prenait part aux affaires de sa propre famille et de celle-ci assurait la protection. Ainsi le *je*, mort, devenait-il une divinité infernale, qui réclamait ses propres sacrifices et d'esclaves et de chevaux²¹ ; et il n'était point rare d'invoquer le mort en

¹⁸. Tous ces objets, et bien d'autres, on les disposait autour de la dépouille à l'intérieur de la tombe. Voir à ce sujet notre *Psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce [...]*, Paris, L'Harmattan, 2003, p.17-18.

¹⁹. On faisait parvenir ces *oblationes pro defunctis* à la faveur d'un fossé creusé près du tombeau. Cf. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 163 ; 633 sq. ; Virgile, *Énéide*, V, 76-80, VI, 225. Il faut se garder toutefois de confondre cet usage avec celui des repas funèbres (cf. Homère, *Iliade*, XXIII, 29 ; XXIV, 802), où, à certains jours de l'année, après avoir prononcé certaines formules consacrées, l'on conviait les morts. Cf. Eschyle, *Choéphores*, 162 ; 482-84 ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 157-63, *Hécube*, 563 ; *Électre*, 505 sq. ; Perse, *Satires*, 619-20. Cf. aussi Ovide (*Fastes*, V, 429 sq.), qui, évoquant la puissance des morts, nous parle des gestes apotropiques et des précautions qu'il fallait prendre au moment où chaque père de famille devait, le 9, le 11 et le 13 mai de chaque année, faire des offrandes pour apaiser les *lémures* (i.e. les morts malfaisants).

²⁰. Eschyle, *Choéphores*, 22 sq. ; 322-27 ; Sophocle, *Ajax*, 1154-55 ; Xénophon, *Cyropédie*. VIII, 7, 18 ; Hérodote, *Histoires*, I, 167 ; Plaute, *Mostellaria*, II, 2, 68 ; Ovide, *Fastes*, II, 549-556 ; Pline le J., VII, 27 ; Plotin, *Ennéades*, IV, 7, 15. Le repos des défunts était si étroitement associé à ces devoirs funèbres que diverses dispositions testamentaires de l'époque durent s'en ressentir. Voir notre *Psyché humaine, op. cit.*, p. 18-20.

²¹. Cf. Homère, *Iliade*, XXI, 26-28 ; XXIII, 165-76 ; Virgile, *Énéide*, X, 517-20 ; XI, 197-99.

tant que telle, de lui adresser des prières afin qu'il vînt en aide aux malheureux ou qu'il leur fût propice²². La piété collective, d'autre part, entourait de soins tout particuliers les rites mêmes de la sépulture : c'était une *loi générale des Grecs* (νόμος Πανελλήνων²³) ; et la moindre infraction en la matière exposait les coupables à la vengeance divine (cf. Homère, *Iliade*, XXII, 358 ; *Odyssée*, XI, 72) ou tombait sous le coup de la loi²⁴. Car les morts privés de sépulture ou de larmes, et là est l'origine et de la croyance aux revenants²⁵ et, sans doute aussi, des pratiques d'incinération telles qu'elles apparaissent chez Homère,²⁶ étaient d'une certaine manière frappés de proscription : sous forme de larve ou de fantôme, l'âme, malheureuse et irritée contre ceux qui avaient négligé les honneurs funèbres (κτέρεα), seul garant du repos des trépassés, errait au bord du Styx, devenait malfaisante, hantait les vivants, leur envoyait de terribles maux, ravageait leurs moissons ou frappait de stérilité leur sol²⁷ ; et ce, jusqu'au jour où l'on entreprenait de lui rendre les derniers honneurs. Voilà pourquoi d'ailleurs les mères des Sept Chefs tombés sous les murs de Thèbes réclamaient les cadavres de leurs fils, abandonnés sans sépulture : [elles voudraient avoir entre les mains] «les corps vigoureux de [leurs] morts, vagabonds sans demeure dernière» (Euripide, *Suppliantes*, 61-62). On comprend ainsi les griefs de l'ombre

²². Cf. Eschyle, *Choéphores*, 130-48 ; 479 sq. ; Sophocle, *Électre*, 453-58 ; Euripide, *Alceste*, 1004-16 ; Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, III, 59.

²³. Euripide, *Suppliantes*, 311, 526, 671 ; *Phéniciennes*, 1320-21 ; Sophocle, *Ajax*, 1197.

²⁴. Cf. Xénophon, *Helléniques*, I, 7 ; Démosthène, «Contre Macart.», in *Plaidoyers civils*, 58-59.

²⁵. Cf. Euripide, *Troyennes*, 1085 ; Hérodote, *Histoires*, V, 92 ; Virgile, *Énéide*, VI, 371, 379 ; Cicéron, *Tusculanes*, I, 16.

²⁶. L'incinération, rite essentiel de passage, marquait en effet la séparation définitive de l'âme d'avec le corps, condition essentielle au repos des trépassés. Cf. Homère, *Iliade*, VII, 410 ; VIII, 79 sq. ; XXII, 338 sq. ; XXXIII, 76 ; *Odyssée*, XI ; 51 sq. ; 218-22. Sur la question des rites de passage en général, A. Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909, et notamment p. 209-36 ; L. B. Zaidman et P. S. Pantel, *La Religion grecque*, Paris, Armand Colin, 1989, p. 47-56.

²⁷. Le refus de la sépulture passait en effet pour être la source de pires épreuves : «[...] ce n'est pas un mal égal ni semblable que les morts soient privés de sépulture et que les vivants soient dépouillés de leur patrie ; l'un est plus grave pour ceux qui empêchent la sépulture que pour ceux qui subissent ce malheur», Isocrate, *Discours*, XIV, 55.

de Polydoros, qui nous dit sa peine : «Me voici gisant, tantôt sur la grève, tantôt dans les vagues du large, longuement ballotté par le va-et-vient des flots, privé de larmes et privé de sépulture [...] ; je voltige, ayant abandonné mon corps, et voici deux jours que je flotte dans les airs [...]» (Euripide, *Hécube*, 28 sq.). On se souvient également de la recommandation faite par l'ombre de Patrocle au fils de Pélée : «Ensevelis-moi au plus vite, afin que je passe les portes d'Hadès. Des âmes sont là, qui m'écartent, m'éloignent, ombres de défunts. Elles m'interdisent de franchir le fleuve et de les rejoindre, et je suis là, à errer vainement à travers les demeures d'Hadès [...]» (Homère, *Illiade*, XXIII, 71 sq.). Et Héliodore fera dire à son Théagène, qui croit entendre gémir l'ombre de sa bien-aimée : «[Très chère âme], je vois bien que tu erres encore sur la terre, ne pouvant te résoudre à quitter un si beau corps d'où la violence t'a arrachée. Peut-être aussi, pour n'avoir pas été inhumée, tu es repoussée par les ombres des enfers»²⁸. Cela étant, il ne suffisait guère de mettre en terre le cadavre, sans tambour ni trompette ; encore fallait-il que les rites et les formules de la cérémonie funèbre fussent observés à la lettre : on se souvient que Plaute met dans la bouche de son revenant des propos qui attestent la peine de celui dont l'âme erre au bord du Styx, pour s'être attachée à un corps qu'un assassin avait mis en terre sans que les rites de la sépulture fussent accomplis (*Mostellaria*, II, 3).

C'est dire l'importance d'une cérémonie qui, tout à la fois, garantissait la paix aux morts et aux vivants ; et il n'était d'ailleurs de pires imprécations que celles où l'on souhaitait à son ennemi d'être privé de sépulture (cf. Virgile, *Énéide*, IV, 620). La loi de son côté, jalouse de rigueur, infligeait aux criminels la privation de la sépulture comme le pire des châtiments²⁹, et les condamnait à être précipités dans un gouffre (βάραθρον)³⁰, destiné à recevoir leurs dépouilles. Ces convictions expliquent la forte récurrence, dans le discours des mourants³¹, des

²⁸. *Éthiopiennes*, II, V, 2. Cf. aussi Liv. VI, t. II, XV, 2 ; Homère, *Odyssée*, XI, 73 sq. ; Lysias, *Discours*, II, 7 ; Euripide, *Troyennes*, 1085 ; Virgile, *Énéide*, VI, 331 ; 371 ; Cicéron, *Tusculanes*, I, 44 ; Pline le J., *Lettres*, VII, 27, 11.

²⁹. Cf. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 1013 ; Sophocle, *Antigone*, 189 ; Euripide, *Phéniciennes*, 1627 ; Lysias, «Oraison funèbre», in *Discours*, 7-9 ; Platon, *Lois*, 909 c.

³⁰. Cf. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 67, 4 ; Xénophon, *Helléniques*, I, 20 ; Plutarque, «Thémistocle» in *Vies*, 22.

³¹. Cf. Homère, *Illiade*, XXII, 333-44 ; Sophocle, *Antigone*, 467 ; Virgile, *Énéide*, IX, 213. Le souci contracté par les mourants à l'égard de l'accomplissement des

demandes de sépulture, où s'exprime en effet la crainte d'être enterré sans que la cérémonie funèbre soit observée ou, pire encore, d'être abandonné en proie aux chiens et aux oiseaux carnassiers. Aussi Ajax, ce «vivant bouclier», comme on l'a souvent décrit, près de se donner la mort, invoque-t-il Zeus pour qu'il envoie Teucer, son propre frère, découvrir le premier son cadavre, «avant qu'un de [ses] ennemis, déclare-t-il, ne [l'] ait découvert et ne [le] jette aux chiens et aux oiseaux» (Sophocle, *Ajax*, 828). Le Polynice du même poète, frappé de la malédiction d'Œdipe, et sachant que son expédition sous les murs de Thèbes risque d'échouer, exhorte ses sœurs, Antigone et Ismène, à lui assurer les derniers honneurs : «Ô mes sœurs, implore-t-il, vous qui avez entendu ces cruelles malédictions paternelles [...], si [les malédictions d'Œdipe] s'accomplissent [...], ne me jugez pas indigne d'un tombeau et d'offrandes funéraires» (*Œdipe à Colone*, 103-107). Les offrandes étant, bien entendu, la perpétuation des rapports du *moi* avec autrui. Ailleurs, le même Polynice, mourant cette fois, renouvelle son ultime prière : «Je suis perdu, rapporte un messenger, mère, j'ai pitié de toi, de ma sœur [...]. Ensevelissez-moi, ô ma mère» ; et tient à être enveloppé de la terre natale : «Apaisez la ville irritée, pour que j'obtienne au moins un peu de sol natal» (Euripide, *Les Phéniciennes*, 1437 sq.).

Cela étant, les dernières volontés peuvent aussi prolonger les *passions*, au sens étymologique du terme (< du grec *pathos*, affection, sentiment), du *moi mourant*, et ce, soit directement ou par procuration, comme dans le cas des vœux de vengeance, soit au moyen d'un acte dicté par les impératifs mêmes de l'éthique de telle ou telle passion, tel l'amour notamment.

rites funéraires par leurs successeurs est clairement expliqué par Isée : «Tous les hommes, à l'article de la mort, prennent des mesures de prévoyance dans leur intérêt propre, afin que leur maison ne soit pas livrée à l'abandon, mais qu'il reste après eux quelqu'un pour accomplir les sacrifices funèbres et tous les rites dus aux défunts. Aussi ceux qui n'ont pas d'enfants au moment de leur mort en adoptent-ils du moins pour les laisser après eux. Non seulement chaque particulier règle ainsi ses propres affaires, mais la Cité a pris à ce sujet des mesures générales : en effet une loi institue l'archonte gardien des maisons afin qu'elles ne soient pas désertées (*Discours*, 7, 30). Plus loin (9, 4), le même Isée précise qu'il incombe aux amis ou aux compagnons d'armes du défunt d'accomplir le rituel funéraire en cas de non accomplissement de celui-ci par les fils adoptifs ou les autres parents.

Les vœux de vengeance. La soif vengeresse du *moi* mis à mort, exacerbée dans la mort et prolongeant les passions du *moi vivant*, réclamait précisément le sang de ses meurtriers et accablait de force menaces et invectives ses contempteurs (cf. Sophocle, *Électre*, 1419-21 ; *Trachiniennes*, 1201-02). Aussi, léguer les soins de sa vengeance, dût-on s'en remettre aux charges de quelque divinité, à quelque généreux justicier, ou encore aux déesses mêmes commises à ces charges, revient-il à se poser en tant que *sujet* agissant *a posteriori* dans le *moi* d'un autre. Cette *procuration*, forte du concours de la promesse nietzschéenne, fait du héros survivant le justicier paradigmatique. Ainsi Cassandre, dont on connaît bien les disgrâces, et qui, se voyant au bord de la mort, proteste : «Je ne veux pas chanter mon propre thrène. Au soleil- face à sa clarté suprême- j'adresse ma prière : puissent mes vengeurs comme mes meurtriers payer ensemble la dette de l'esclave morte ici, qui fut une proie si facile» (Eschyle, *Agamemnon*, 1322-26)³² ; et Ajax qui, prêt à se tuer, invoque précisément les Érinyes, déesses de la vengeance, en ces termes : «Et j'invoque encore, pour qu'elles m'assistent, les vierges éternelles [...]. Qu'elles sachent comment je succombe, malheureux, sous les fils d'Atrée, et qu'elles les saisissent, eux aussi, à leur tour, pour les faire périr, périr tout entiers, misérables, misérablement [...]» (Sophocle, *Ajax*, 835-39). Or, il faut inscrire ces vœux et invocations dans leur cadre idéologique propre. Les Anciens étaient-ils indifférents face aux imprécations des mourants ? Du tout³³ ! Ces dernières passaient

³². «Texte conjectural», note le traducteur. L'idée exprimée par Cassandre est sans doute qu'elle souhaite voir ses ennemis «payer ensemble» à ses vengeurs «le meurtre de l'esclave qu'elle est devenue».

³³. La tragédie baroque en France emboîtera le pas. Au moment de sa mort, Patrocle prophétise, conformément à la légende (Homère, *Illiade*, XXII, 356-60. Cf. aussi, *ibid.*, XVI, 844-54 ; XXII, 358-60), la défaite de son vainqueur : «Je te veux annoncer ta prochaine défaite./ Sache donc, cruel, qu'Achille, en peu de temps./ Te doit priver du lot qu'au Monde tu prétends./ Qu'il te doit, me vengeant, faire passer la rive./ Et les sombres marrées, d'où personne n'arrive» (Borée, *Achille*, in *Les Princes victorieux*, II, 2). Achille lui-même (*ibid.*, V, 2) fera à son tour l'objet d'une semblable prophétie placée dans la bouche de sa victime, Mémnon, au moment où elle expire : «Or, premier que passer l'Achéronide bord./ En peu de mots je vais t'avertir de ton sort./ Sache donc, cruel, que jamais Polyxène./ N'allégera les fers de l'amour qui te gêne./ Et que bientôt Pâris te fera trébucher [...]». On connaît la suite. Ailleurs, les détails d'une bataille aussi célèbre que celle de Pharsale sont prévus dans les imprécations adressées par Mithridate à l'encontre du traître Pharnace (La Calprenède, *La Mort de Mithridate*, IV, 3).

au contraire pour être autant d'oracles émanant d'êtres s'appêtant à devenir, ainsi que nous venons de l'indiquer, autant de *génies titulaires* investis d'un pouvoir si redoutable. La force coercitive de ces imprécations est d'ailleurs plus redoutable que les clauses pénales ou les normes juridiques, puisque la pénalité imprécatoire voue le coupable aux puissances infernales, entraînant de la sorte et malédiction divine enveloppant jusqu'à la famille du meurtrier et châtement posthume pour ce dernier³⁴. À défaut d'imprécations, le mourant désigne aux siens son homicide en les enjoignant de le poursuivre³⁵ : la poursuite, dans ce cas, et en l'absence de la vengeance du sang, abolie depuis la législation solonienne, donne lieu à une δίκη φόνου³⁶ par devant les juridictions d'homicide³⁷. C'est ce qui ressort, en outre, du témoignage d'Antiphon de Rhamnonte, qui évoque le cas de mourants qui, moyennant «encore le temps et la force», adressent des injonctions de vengeance à leur entourage : «ils font venir leurs amis et leurs proches, les prennent à témoins, leur dénoncent leurs meurtriers et leur recommandent solennellement de venger leur injure» (*Discours*, I, 29). L'idée de transmission d'injonctions de vengeance est confirmée par Lysias, qui nous rapporte que Dionysodoros, au moment de mourir, ordonne à son beau-frère, à son frère, à ses amis, voire à son fils à naître, par l'intermédiaire de son épouse «qu'il croyait enceinte», de poursuivre son meurtrier (*Discours*, XIII, 41-42). Aux XVIe et XVIIe siècles en Europe, les dispositions testamentaires entérineront ces mêmes vieilles conceptions. G. Maugain a bien montré en effet qu'une rancune pouvait alors attendre « quarante et un » ans ou même « quatre-vingts » avant que de pouvoir « se satisfaire »³⁸. Senault parlait déjà au XVIIe siècle des ravages de la haine vengeresse, passion «opiniâtre» et «hardie», et qui,

³⁴. Voir E. Karabélias, *La Peine dans Athènes classique*, in *Recueil de la Société Jean Bodin: La peine*, t. 55, Bruxelles, 1991, p. 121, n. 327-29

³⁵. Voir L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 233 sq. Voir aussi les deux notes suivantes.

³⁶. Voir E. Karabélias, «L'acte à cause de mort (ΔΙΑΘΗΚΗ) dans le droit attique», in *Actes à cause de mort- Acts of Last Will*, I, Bruxelles, 1992, p. 79.

³⁷. Sur cette question, voir notre article «Les principales catégories de crimes passibles de la peine capitale dans le droit attique au temps des orateurs», in *Cahiers des études anciennes*, XXXIII, 1997, p.161-72.

³⁸. *Les Mœurs italiennes de la Renaissance. La Vengeance*, Paris, « Les Belles Lettres », 1935, p. 136-37.

inassouvie, se transmet par voie de succession³⁹. La tragédie baroque, de son côté, ne manquera pas de mettre en scène des héros qui, mourant, s'empresent de léguer les soins d'une illustre vengeance, soit à leur généreuse et vaillante descendance, ou à d'autres personnages se disant prêts à travailler à apaiser leurs mânes⁴⁰.

³⁹. « On voit des pères qui, ayant l'âme sur les lèvres et qui, ne pouvant plus conserver leur vie, songent encore à conserver leur haine ; ils la laissent en héritage à leur enfants ; ils les obligent à des inimitiés éternelles, et font des imprécations contre eux s'ils se réconcilient avec leurs ennemis [...] ». « [Je] ne m'étonne pas [...] que [cette passion] dure après la mort, puisqu'elle fait résoudre les hommes à perdre la vie pour se venger, et qu'elle leur fait goûter quelque plaisir en mourant, pourvu qu'ils voient mourir leurs ennemis avec eux [...] », *De l'usage des passions*, Fayard, 1987, Seconde partie, 1er Traité, p. 191-92.

⁴⁰. Lucrèce par exemple, violée par Tarquin, se donne la mort pour montrer qu'elle n'est pas « esclave de l'amour des sens ». Mourante, elle adresse cette requête à son époux : « Cet honneur que je perds, fut aussi votre bien, / Vengez donc d'un seul coup votre honneur et le mien » (Du Ryer, *Lucrèce*, V, sc. der.). Plus loin, elle renouvellera sa prière à son époux, qui projette de la suivre : « Vivez pour me venger, et pour votre intérêt ». Dans *La Mort de Pompée* de Corneille, Cornélie, épouse de Pompée, s'adresse à son vainqueur pour lui avouer : « Si je veux ton trépas, c'est en juste ennemie : / Mon époux a des fils ; il aura des neveux [...] » (IV, 3). Ceux qui ne reçoivent pas la haine par voie de transmission directe, n'en apprennent pas moins les dernières volontés de leurs défunts. Ainsi, Sentius rapporte cette « prière » à Agrippine : « Votre époux en mourant vous fit cette prière, / De punir le forfait de cette âme meurtrière ; / Plutôt que s'amuser aux inutiles pleurs, / Déclarez aux Romains l'excès de vos douleurs » (Griguet, *La Mort de Germ. Caesar*, V, 3). Par ailleurs, la démesure dans la haine en héritage peut aussi se traduire par la volonté d'une transmission *universelle*. C'est pourquoi Névra, confident de Tibère, met l'empereur en garde contre la haine d'Agrippine, inexorable justicière de Germanicus dans *La Mort d'Agrippine* de C. de Bergerac : « Elle irait la superbe, en cent climats divers, / Promener la révolte aux bouts de l'Univers, / Et jetant de discorde la semence féconde, / Armerait contre toi les deux moitiés du monde, / Elle unirait les bras de tout le genre humain, / Joindrait les deux Soleils du Parthe & du Germain, / Provoquerait la paix à te faire la guerre, / Et sur toi seul enfin renverserait la terre » (II, 1). Pour d'autres exemples, très fréquents dans la tragédie baroque, cf. aussi Hardy, *La Mort de Daire*, V, 2 ; *La Mort d'Achille*, IV, 2 ; Benserade, *La Mort d'Achille*, IV, 6 ; Rotrou *Hercule mourant*, IV, 4 ; Grenaille, *L'Innocent Malheureux*, V, 8 ; Anonyme, *La Mort de Roger*, II, 3 ; Corneille, *Médée*, V, 5 ; *La Mort de Pompée*, II, 2 ; *Rodogune*, V, 4 ; Cyrano de Bergerac, *La Mort d'Agrippine*, IV, 1..

La réunion dans la mort. L'éthique de l'amour tragique, par ailleurs, dicte au héros survivant de ne point survivre à son objet d'amour : «la mort d'un homme appelle irrésistiblement le suicide d'une femme, sa femme», note N. Loraux⁴¹ à propos de la vraisemblance tragique. Cette remarque ne doit pas faire oublier que la question du suicide de l'amant survivant s'autorise aussi de convictions qui dépassent le seul cadre de la facture tragique. Car formuler le vœu, toujours d'ailleurs sanctionné par le geste, de suivre son objet d'amour dans la mort n'est pas, au fond, un simple geste de générosité, mais adhésion aux impératifs d'une vieille conviction idéologique qui fait des amants, suivant le mythe (Platon, *Banquet*, 191d sq.) de l'espèce androgyne (< ἀνδρό-γυνος, qui participe des deux sexes), un tout indivisible : le *moi* aimant est donc à la fois *moi-même*, sur le plan spirituel, et *un autre*, sur le plan physique. Or, si la mort peut atteindre ce dernier, elle trouble tout au plus l'harmonie dans le *moi* spirituel, qui réclame la réunion des amants, et dans la vie et dans la mort, comme véhicule de son expression. Inversement, et toujours au nom de cette même éthique qui proclame l'indivisibilité du *moi* aimant, *souffrir* la rupture de ce dernier sans aller jusqu'à la résoudre dans la mort involontaire est une conduite fort répréhensible. Voilà pourquoi Hécube reproche à Hélène que jamais nul ne l'ait «surprise en train de suspendre un lacet ou d'aiguiser un poignard comme l'aurait fait une femme de cœur regrettant son premier mari» (Euripide, *Troyennes*, 1012-14). Plus juste est donc l'interprétation du geste suicidaire par la même N. Loraux, qui, plus loin, relève dans la volonté du «mourir avec», «la modalité mortelle du *synoikein*, l'«habiter avec», qui donne au mariage grec l'une de ses désignations les plus courantes». Le suicide de l'épouse survivante investit celle-ci en effet du moyen d'aller «au bout du mariage, en procédant, il est vrai, à un déplacement redoutable puisque c'est dans la mort que s'accomplit la cohabitation de l'époux» (*ibid.*, p. 53-55). Tel paraît être effectivement le sens *implicite* du geste de Phèdre, dont en somme la passion, encore qu'illégitime, ne sera assouvie que «dans la mort qui unira les amants»⁴², ou encore de celui de Déjanire, qui, en désespoir de cause, se donne la mort pour regagner l'amour d'un époux volage⁴³. Plus fortunée en matière amoureuse,

⁴¹. *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, 1985, p. 31.

⁴². J. Bollack, «La mort au début (Euripide, *Hippolyte porte-couronnes*)», in *Savoirs et clinique* 2004/2 (n° 5), p. 51.

⁴³. Voir J. Bollack, « L'amour suicide ou les morts de Déjanire. Les *Trachiniennes* de Sophocle », dans G. Morel (éd.), in *Clinique du suicide*, Toulouse, 2002, p. 221-230.

Évandé, veuve de Capanée, se précipite précisément dans le bûcher de celui-ci afin de n'en être point séparée par la mort : «C'est ici que m'attend un illustre triomphe [...]. Je meurs auprès de mon époux. [...]. Je m'élançai dans le bûcher de Capanée. [...]. Ô bonheur [...], pour moi, pour mon époux, auquel va m'unir ce brasier!». Une indication scénique précise : «Elle se précipite» (Euripide *Les Suppliants*. 1059-1071 *passim*). On s'explique ainsi les fréquents suicides d'amour dans l'Antiquité comme dans la tragédie française : Didon, Cleitè, Pauline, Porcie, Cléopâtre, Sophonisbe, Massinisse, Panthée, pour ne citer que les personnages les plus célèbres, sont au nombre des héros dont le *beau désespoir* illustre ces convictions idéologiques. Les héros de la scène française du XVII^e siècle seront tout aussi animés par les mêmes soins : ainsi Bradamante et Roger, «beau couple» réuni dans «un même tombeau», et sous une «même lame funèbre» (Anonyme, *La Mort de Bradamante*, fin) ; Camille et Cuirace, dont les corps vont également être enfermés «en un même tombeau» (Corneille, *Horace*, fin), et enfin, Porcie et Brute, ces «généreux amants» qui, conformément aux ordres du magnanime Antoine, recevront sur un même bûcher «les derniers de leurs embrassements» (Guérin de Bouscal, *La Mort de Brute et de Porcie*, fin). Cette réunion, deuxième guérison de l'espèce androgyne d'après le discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon, n'étant plus sujette à l'incertitude de l'avenir, consacre le triomphe définitif du *moi aimant* : l'au-delà en définit l'espace, et l'éternité, la durée.

En somme, fortes de graves préceptes mytho-religieux, les actes à cause de mort furent l'occasion, pour les héros de la tragédie grecque, de dire les agitations du *moi tragique in articulo mortis*. Moyennant l'accomplissement d'un geste sacramentel qui tient lieu d'une promesse se dressant contre les incertitudes du devenir, ils permirent en effet aux héros tragiques de dire le culte du *moi physique*, de prévenir l'attentat à l'intégrité de ce dernier, d'en prolonger les *passions* soit directement ou par procuration, comme dans le cas des vœux de vengeance, où le mourant devient *a posteriori* *sujet agissant* dans le *moi* d'un *autre sujet*, soit au moyen d'un acte dicté par les impératifs mêmes de l'éthique de telle ou telle passion, tel que l'amour, qui, suivant sa définition idéologique, fait du *sujet aimant* à la fois un *moi-même* et un *autre*.

Bibliographie sommaire

- Anonyme : *La Mort de Bradamante*, tragédie, in *Théâtre Français*, Paris, chez Paul Manian, 1624.
- Anonyme : *La Mort de Roger*, tragédie, in *Théâtre Français*, Paris, chez Paul Manian, 1624.
- Apollonios de Rhodes : *Argonautiques*, texte établi et commenté par F. Vian et traduit par E. Delge, Paris, «Les Belles Lettres», 1974.
- Aristophane : *Œuvres*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, «Les Belles Lettres», 1962-64, 5 volumes.
- Benserade, Isaac de : *La Mort d'Achille et la dispute de ses armes*, tragédie, Paris, chez Antoine de Sommerville, 1636.
- Bergerac, Cyrano de : *La Mort d'Agrippine*, tragédie, Textes littéraires 44, éd. C.J. Gossip, Printed by Exeter University Printing Unit, 1982 (1653).
- Bollack, J., «La mort au début (Euripide, *Hippolyte porte-couronnes*)», in *Savoirs et clinique* 2004/2 (n° 5).
- Bollack, J., « L'amour suicide ou les morts de Déjanire. Les *Trachiniennes* de Sophocle », dans G. Morel (éd.), in *Clinique du suicide*, Toulouse, 2002, p. 221-230.
- Borée, V. : *Les Princes victorieux*, tragédies françoises (*Achille ; Amé le Grand ; Béral ; Rhode ; Tomyre*), Lyon, V. de Coeursilly, 1627.
- Bouscal, Guérin de : *La Mort de Brute et de Porcie ou La Vengeance de la mort de César*, tragédie, Paris, chez Toussaint Quinet, 1637.
- Chadwick, J. : «Minoan Linear A», in *Antiquity*, XXXIII, 1959. 269-78.
- Cicéron : *Tusculanes*, éd. G. Fohlen, trad. J. Humbert, Paris, « Les Belles Lettres », 1970, 2 tomes.
- Corneille, Pierre : *Œuvres complètes*, éd. A. Stegmann, préf. R. Lebègue, Seuil, 1963.
- Daresté, R. - Haussoullier, B. - Reinach, Th. (éd.) : *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, 2 volumes in 24, Rome, 1965.
- Démosthène : *Plaidoyers civils*, texte établi et traduit par L. Gernet, Paris, « Les Belles Lettres », 4 tomes, 1950-60.
- Diepolder, Hans : *Die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin, 1931.
- Épictète : *Entretiens*, Texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, « Les Belles Lettres », 1962, 4 tomes.
- Eschyle* : Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, « Les Belles Lettres », 1969, 2 tomes.

- Euripide* : Paris, « Les Belles Lettres », 7 tomes : tt. I (1961) et II (1960), Texte établi et traduit par L. Méridier, tt. III et IV (1959), par L. Parmentier et H. Grégoire, t. V (1961) par H. Grégoire et L. Méridier, t. VI (1961) par H. Grégoire avec le concours de J. Meunier, t. VII (1959) par F. Chapouthier et L. Méridier.
- Gernet, L. *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.
- Grenaille, François : *L'Innocent Malheureux ou La Mort de Crispe*, tragédie, Paris, chez Jean Pâle, 1639.
- Hardy, Alexandre : *Le Théâtre d'Alexandre Hardy*, Erster Neudruck der Dramen von Pierre Corneille's unmittelbarem Vorläufer nach den Exemplaren der Dresdener, Münchener und der Wolfenbütteler Bibliothek, von E. Stengel, Marburg, 1884, 5 tomes.
- Héliodore d'Emèse : *Les Éthiopiennes (Théagène et Chariclée)* ; texte établi par R.M. Rattenbury, Rev. T.W. Lumb ; et traduit par J. Maillon, Paris, «les Belles Lettres». 1991.
- Hérodote : *Histoires*, Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, « Les Belles Lettres», 1964, 11 volumes.
- Homère : *Iliade*, Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, « Les Belles Lettres », 1987, 4 tomes.
- Homère : *Odyssée*, éd. V. Bérard, Paris, « Les Belles Lettres », 1963, 3 tomes.
- Isée : *Discours*, texte établi et traduit par P. Roussel, Paris, « Les Belles Lettres », 1960.
- Isocrate : *Discours*, texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Bremond, Paris, « Les Belles Lettres », 1956-62, 4 volumes.
- Karabélias, E. *La Peine dans Athènes classique*, in *Recueil de la Société Jean Bodin: La peine*, t. 55, Bruxelles, 1991.
- Karabélias, E. «L'acte à cause de mort (ΔΙΑΘΗΚΗ) dans le droit attique», in *Actes à cause de mort- Acts of Last Will*, I, Bruxelles, 1992.
- La Calprenède, Gautier de Costes, sieur de : *La Mort de Mithridate*, tragédie, in *Théâtre du XVIIe s.*, éd. J. Scherer, Gallimard, 1986 (1636).
- La Rochefoucauld, François de : *Maximes*, éd. J. Truchet, Paris, Garnier, 1977. Hésiode : *Théogonie*, éd. P. Mazon, Paris, «Les Belles Lettres», 1972.
- Loroux, N., *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, 1985.
- Lucain : *La Guerre civile (La Pharsale)*, éd. A. Bourguery, Paris, « Les Belles Lettres », 1947, 2 tomes.

- Lysias : *Discours*, Texte établi et traduit par L. Gernet et M. Bizos, Paris, « Les Belles Lettres », 1967, 2 tomes.
- Maugain, G., *Mœurs italiennes de la Renaissance. La Vengeance*, Paris, « Les Belles Lettres », 1935.
- Mourlon Beernaert : «Les premiers lyriques grecs en face de la mort», in *Études Classiques*, t. XXXI, n° 4, 1963.
- Ovide : *Fastes*, trad. et annoté par H. Le Bonniec, Paris, « Les Belles Lettres », 1990.
- Perse : *Satires*, présentation, traduction et notes, Bernard Pautrat, Paris, Collection «La Salamandre», 1995.
- Platon : *Œuvres complètes*, Paris, «Les Belles Lettres», 1951-.
- Plaute : *Mostellaria*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, «les Belles Lettres», 1970.
- Pline le Jeune : *Lettres*, texte établi et traduit par A.-M. Guillemin, Paris, «Les Belles Lettres», 1953-59, 4 volumes.
- Plotin : *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Brehier, Paris, « Les Belles Lettres », 1953-63, 6 vol. en 7.
- Plutarque : *Œuvres morales*, Paris, « Les Belles Lettres », 1987 -.
- Plutarque : *Vies*, Paris, « Les Belles Lettres », 1957 -.
- Rohde, E. : *Psyché. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, éd. fr. par A. Reymond, Paris, Payot, 1928.
- Rotrou, Jean : *Œuvres de J. Rotrou*, chez Th. Desoer, Paris, 1820.
- Schliemann, H. : *Mycenae : a Narrative of Researches and Discoveries at Mycenae and Tiryns*, New York : Arno Press, 1976.
- Safty, E., *La Mort tragique : idéologie et mort dans la tragédie baroque*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Safty, E., *La Psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce, des origines à l'ancien stoïcisme*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Safty, E., «Les principales catégories de crimes passibles de la peine capitale dans le droit attique au temps des orateurs», in *Cahiers des études anciennes*, XXXIII, 1997, p.161-72.
- Senault, J.-Fr : *De l'usage des passions*, Fayard, 1987.
- Sénèque : *Dialogues*, éd. A. Bourgery, Paris , «Les Belles Lettres » 1951, 4 tomes.
- Sénèque : *Tragédies*, éd. L. Herrmann, Paris, « Les Belles Lettres », 1964, 2 tomes.
- Sénèque : *Lettres à Lucilius*, éd. F. Préchac, traduction H. Noblot, Paris, « Les Belles Lettres », 1962 ; 5 tomes

- Sophocle* : Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, « Les Belles Lettres », 1964, 3 tomes.
- Théognis de Mégare : *Poèmes élégiaques*, Texte établi et traduit par J. Carrière, Paris, «Les Belles Lettres », 1975.
- Thucydide : *La Guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit par J. de Romilly, Paris, « Les Belles Lettres», 1958- .
- Van Gennep, A. : *Les Rites de passage*, Paris, 1909, rééd. Picard, Paris, 1981.
- Vernant, J.-P., *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989.
- Virgile : *Énéide*, éd. H. Goelzer, éd. A. Bellessort, Paris, « Les Belles Lettres », 1964, 2 tomes.
- Xénophon : *Cyropédie*, texte, traduction et commentaire. M. Bizo et G. Rochefort, t. I et II, Paris, 1971-1973.
- Xénophon : *Helléniques*, texte, traduction et commentaire. J. Hatzfeld, 2 vol., Paris, 1936-1954, réédition 1965-1966.
- Zaidman, L.B. et Pantel, P. S., *La Religion grecque*, Paris, Armand Colin, 1989.