



Thèse présentée pour obtenir le titre de

Docteur d'Université Paris-Est

Spécialité : Histoire

Par

Thomas Reyser

Discours et Représentations de l' Au-delà dans le Monde Grec

Volume 1

Thèse soutenue le 5 février 2011, devant le jury composé de :

Marie-Françoise BASLEZ, Professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Paris Sorbonne, directeur

Corinne BONNET, Professeur d'Histoire Ancienne à l'Université de Toulouse-Le Mirail, Institut Universitaire de France.

Pierre ELLINGER, Professeur d'Histoire Ancienne à l'Université Paris Diderot-Paris 7.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE, FNRS, Directrice de Recherche du FNRS à l'Université de Liège.

Résumé

Les représentations de l'au-delà en Grèce ancienne, depuis Homère jusqu'au IV^e siècle après J.-C., posent la question de l'élaboration d'un espace imaginaire et de la perception du temps dans une société. Le choix de privilégier des cadres d'étude limités mais suffisamment documentés permet d'établir des strates successives de représentation de l'au-delà, toutes dominées par l'angoisse du passage dans l'autre monde. La comparaison des sources littéraires et des sources épigraphiques met en lumière les sentiments par rapport à l'au-delà et par rapport à la mort. Si le fatalisme domine largement à travers les époques, l'émergence progressive d'un jugement des défunts dans l'au-delà apporte l'espoir. Par ailleurs, les épitaphes permettent de distinguer ce qui relève des représentations collectives et des représentations individuelles. Dans ces dernières, une large place est faite aux sentiments familiaux et à l'espoir de conserver une vie sociale dans l'au-delà. Les représentations élaborées par des groupes religieux accentuent cet espoir qui est la marque de l'initié. Le judaïsme hellénisé et le christianisme inscrivent cette attente de l'au-delà pour le fidèle dans une théologie de la rétribution.

Les stéréotypes tenaces associés à l'au-delà, qui sont le plus souvent hérités de grands auteurs, de grands textes ou encore de l'iconographie attique se retrouvent fortement nuancés. Le voyage dans la barque de Charon ou la présence de Cerbère ne sont que des représentations d'une époque donnée. L'au-delà n'est donc pas un espace figé mais, bien au contraire, il évolue en fonction de circonstances sociales et culturelles.

Abstract

Representations of afterlife in ancient Greece, from Homer to the fourth century AD, raise the question of the elaboration of an imaginary space and time perception in a society. The decision to focus on limited but well documented specific studies allows the identification of successive layers of representation of afterlife, all dominated by the fear of crossing into the netherworld. The comparison between the literary texts and epigraphic materials highlights the feelings concerning afterlife and death. If fatalism dominates throughout the ages, the gradual emergence of a judgment of the deceased in the afterlife brings hope. Moreover, the epitaphs make it possible to distinguish what belongs to the collective representations from what belongs to the individual. In those ones, emphasis is given to family feelings and the hope of maintaining a social life in the hereafter. Representations elaborated by religious communities emphasize that very hope, which is the mark of the insider. Hellenized Judaism along with Christianity engrave this expectation of the afterlife for the believers in a theology of retribution.

Persistent stereotypes associated with afterlife - which are mostly inherited from great authors, great texts or Attic iconography - are highly qualified. The trip in Charon's boat, or the presence of Cerberus are only representations of a given era. Afterlife is not a fixed space but, quite the opposite, it evolves according to social and cultural circumstances.

INTRODUCTION

Mener une étude des représentations de l'au-delà d'un groupe humain, c'est évidemment se poser la double question de la représentation du temps et de l'espace (fut-il imaginaire). Si ces deux catégories constituent pour Kant les pré-requis de toute expérience humaine, il convient néanmoins de les distinguer car elles n'interviennent pas à un même niveau : la dimension temporelle de la perception de l'au-delà relève d'une dimension individuelle puisqu'elle s'inscrit dans le temps de la vie humaine alors que la dimension spatiale de l'au-delà relève à la fois de l'imaginaire collectif et de l'imaginaire individuel.

Dans son ouvrage paru en 2005, Hervé Barreau distingue trois conceptions fondamentales du temps : circulaire, linéaire et ramifiée¹. La distinction fondamentale entre le temps circulaire et le temps linéaire repose sur la coïncidence ou non de l'origine et de la fin du temps. Le calendrier agraire où la fin correspond au début d'un nouveau cycle en est le meilleur exemple. Le temps ramifié n'est qu'une variante du temps linéaire ; la ramification correspond à un choix possible à un instant précis avant que le temps ne retrouve son cours normal. Natale Spineto, dans l'introduction du *Temps et de la Destinée humaine*, a montré les implications possibles de cette conception dans le domaine religieux². La ramification peut prendre forme, par exemple, lors du rite ; la possibilité de bien accomplir ou non

¹ H.Barreau, *Le Temps*, 2005

² N.Spineto, « Religions et temps », *Le temps et la destinée humaine*, Homo Religiosus, II, 6, 2007, p.7-24

l'acte rituel détermine le futur de la communauté. Dans le champ mythique, cette conception ramifiée du temps peut se manifester par la volonté divine : la peste dans le camp des Achéens au début de l'*Illiade* est le fruit de la volonté de Zeus³. Ces perceptions du temps ne sont évidemment pas exclusives ; plusieurs temporalités peuvent coexister dans une société. Pierre Vidal-Naquet a mis en évidence que pour Hésiode temps linéaire et temps cyclique cohabitent⁴. Le temps des dieux est linéaire puisqu'il part du chaos pour aboutir au règne de Zeus. Le temps des races humaines est lui aussi linéaire : il correspond à une décadence alors que le temps vécu de l'homme est cyclique puisqu'il repose sur les travaux agricoles. Avant d'évoquer le calendrier agraire, Hésiode donne comme conseil « *fais succéder travail à travail* » ce qui témoigne d'une vision circulaire du temps où la vie est une répétition des mêmes gestes⁵.

Analyser les perceptions de l'au-delà du point de vue de la représentation temporelle conduit de fait à trois grandes catégories. Si la vision de l'au-delà repose sur une conception cyclique du temps, la mort n'est qu'une étape avant un recommencement ou une réincarnation. Dans le cadre d'une vision linéaire du temps, l'au-delà est une fin où le devenir du défunt n'est pas conditionné par sa vie. Par contre, une vision ramifiée du temps ouvre la possibilité de déterminer le devenir post-mortem du défunt en fonction des actes accomplis durant sa vie.

Les représentations de l'au-delà n'ont pas seulement une dimension temporelle, et l'on ne saurait en rester à la définition qu'en donne José Costa dans son étude consacrée à l'au-delà et à la résurrection dans la littérature rabbinique. Il propose la définition suivante : « L'au-delà correspond à la dimension individuelle de l'eschatologie ». Ce qui implique que toute conception de l'au-delà est une

³ *Illiade*, I, 5-6

⁴ P.Vidal-Naquet, « *Temps des dieux et temps des hommes, Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs* », *RHR*, 157, 1960, p. 55-80

O.Cullman et M.Eliade considéraient que la conception du temps, en Grèce ancienne, est cyclique comme dans toutes les sociétés primitives. Pour eux, la linéarité temporelle est l'apanage du Judaïsme et du Christianisme. O.Cullman, *Christ et le temps*, 1947. M.Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, 1949

⁵ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 382

projection dans le temps⁶. Pourtant l'expression « au-delà » contient en elle une dimension spatiale. Par définition, cet espace n'est pas expérimenté par les vivants, ce qui ne constitue pas une singularité dans le monde ancien : Arnaud Sérandour a, en effet montré, que tout au long de l'Antiquité, la représentation de l'espace est restée essentiellement mentale, sans être matérialisée fut-ce graphiquement⁷. Faut-il considérer l'au-delà comme un espace imaginaire ? C'est peut être un faux problème dans la mesure où la distinction entre espace réel et imaginaire est parfois fluctuante ainsi que l'a montré Christian Jacob⁸. L'espace vécu ne s'oppose pas à des espaces imaginés, ce sont ces derniers qui sont construits en fonction de l'espace vécu sur des critères mathématiques ou ethnographique. La reconstitution par Hérodote des cours de l'Istros et du Nil, selon une symétrie parfaite mais aberrante, en fournit un exemple saisissant⁹. C'est dans cette optique qu'Annie Bonnafé, Jean Claude Decourt et Bruno Helly attirent l'attention sur l'importance de la situation géographique de l'auteur d'une carte ou d'une description d'un espace¹⁰. Si nous revenons au cas particulier de la représentation spatiale de l'au-delà, l'auteur est toujours en situation extérieure par rapport à l'espace décrit. On en déduit que le monde du descripteur et le monde décrit sont liés par des éléments rhétoriques qu'il convient de mettre en lumière ; le monde des morts est-il un décalque du monde des vivants ou bien est-ce une image inversée de ce même monde. Découle de ce constat ce qu'A.Sérandour a souligné dans l'avant propos de la table ronde consacrée aux espaces et territoires du Proche Orient Ancien : « *Dans chaque culture, chaque société ancienne, l'espace est diversement perçu selon les groupes sociaux et à l'intérieur même de ces groupes à une période donnée* »¹¹. Ainsi, en termes

⁶ J.Costa, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Collection de la Revue des études juives 33, Paris - Louvain, 2004, p.7

⁷ A.Sérandour, « Avant propos », *Des Sumériens aux Romains d'Orient, la Perception géographique du monde : Espaces et Territoires au Proche-Orient Ancien*, Actes de la table ronde du 16 Novembre 1996, Paris, 1997, p.11-19

⁸ Chr.Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce Ancienne*, A.Colin, Paris, 1991

⁹ Chr.Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce Ancienne*, A.Colin, Paris, 1991, p.50

¹⁰ A.Bonnafé, J.Cl.Decourt et B.Helly, « Textes, cartes et territoires », *L'espace et ses représentations*, TMO 32, Maison de l'Orient, Lyon, 2000, p. 14-23

¹¹ A.Sérandour, « Avant propos », *Des Sumériens aux Romains d'Orient, la Perception géographique du monde : Espaces et Territoires au Proche-Orient Ancien*, Actes de la table ronde du 16 Novembre 1996, Paris, 1997, p.12

d'analyse spatiale, la vision de l'au-delà que développe une société n'est pas uniforme mais s'adapte aux « besoins » de chacune de ces composantes. C'est ce qui rend vaine et inopérante toute recherche d'une vision « canonique ».

La question des représentations de l'au-delà dans le monde grec mérite aussi d'être reprise dans la mesure où elles reposent souvent sur des stéréotypes tenaces, qui demandent à être réévalués. Il s'agit le plus souvent de quelques images héritées de grands auteurs et de grands textes ou encore de l'iconographie attique. Ainsi en va-t-il de l'obole pour le passage sous la conduite de Charon dont Susan T. Stevens a pourtant montré que, si cette pratique existe dans l'ensemble du monde grec, elle est loin d'être fréquente. A Olynthe, seules 10% des tombes contenaient des pièces¹².

La perception de l'au-delà n'implique pas seulement des représentations spatio-temporelles, mais également une vision sociale. C'est dans cette optique que se placent les travaux de Jean Pierre Vernant et Gherardo Gnoli qui définissent ainsi le concept d'idéologie funéraire:

« On rassemble sous le nom d'idéologie funéraire tous les éléments significatifs qui, dans les pratiques comme dans les discours relatifs aux morts, renvoient aux formes de l'organisation sociale, aux structures du groupe, traduisent les écarts, les équilibres, les tensions au sein d'une communauté, portent témoignage sur sa dynamique, sur les influences subies, sur les changements opérés. A travers la grille des questions qui lui est imposée, le monde des morts se présente comme le reflet, l'expression plus ou moins directs, plus ou moins médiatisée, travestie, voire phantasmatique, de la société des vivants »¹³.

Cette définition fait de toute vision de l'au-delà un reflet du monde de l'organisation sociale. A partir de ce constat les auteurs dressent une typologie des civilisations en fonction de leurs rites funéraires¹⁴. Si ce genre d'approche semble beaucoup plus pertinent dans le cadre d'une analyse interne d'une communauté que dans un cadre comparatiste comme le fait Emilia Masson à propos de la société

¹² ST Stevens, "Charon's obol, and other coins in ancient funerary practice", *Phoenix*, 45, 1991, 215-229

¹³ J.P. Vernant et Gh. Gnoli, *La Mort, les Morts dans les Sociétés anciennes*, Paris, 1982, p. 5-6

¹⁴ J.P. Vernant et Gh. Gnoli, *La Mort, les Morts dans les Sociétés anciennes*, Paris, 1982, p. 8-11

hittite¹⁵, cela conduit surtout à réduire toute vision de l'au-delà à des rites. C'est dans cette optique que se sont inscrits la plupart des travaux sur l'au-delà et notamment sur l'évolution des conceptions. Par exemple, Eric Robertson Dodds considère que les difficultés de l'empire romain qui suivent le règne de Marc-Aurèle ont poussé les habitants de l'Empire romain à embrassé l'eschatologie et les doctrines morales de la nouvelle religion en réponse à un avenir anxiogène¹⁶. Ce point de vue a été fortement nuancé par Anitgone Samellas¹⁷, mais la question de l'impact des événements historiques sur la vision de l'au-delà reste néanmoins régulièrement posée, comme en témoigne la controverse entre Ian Morris et Christiane Sourvinou-Inwood. Cette dernière a développé l'idée que les changements de structures socio-économiques ont induit des changements dans la vision de l'au-delà en Grèce¹⁸. Se fondant sur une démarche comparatiste, où sont convoqués les travaux de Philippe Ariès et de Pierre Chaunu¹⁹, Christiane Sourvinou-Inwood tente de démontrer que l'émergence de la *polis* a induit un changement dans la vision de l'au-delà dans le sens d'une crainte croissante à l'égard de celui-ci. Ce changement de mentalités résulterait de quatre éléments concomitants : l'éclatement des petites communautés au profit de la *polis*, l'émergence de l'individualisme, le développement intellectuel de la période archaïque et notamment de la pensée philosophique ; enfin, un sentiment général d'insécurité et de désordre résultant de l'expansion dramatique des horizons notamment socio-économiques²⁰. Ian Morris s'oppose à cette théorie en partant de quelques remarques simples²¹. Tout d'abord, la structure démographique de la France médiévale et moderne diffère de celle de la Grèce archaïque. Ensuite, le peu

¹⁵ E. Masson, *Les Douze Dieux de l'Immortalité*, Paris, 1989

¹⁶ E.R.Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965

¹⁷ A.Samellas, *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.)*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 12, Tübingen, 2002

¹⁸ Chr. Sourvinou-Inwood, "To Die and Enter the House of Hadès: Homer, Before and After", *Mirrors of Mortality*, éd. J.Whaley, Londres, 1981, p. 15-39. Chr. Sourvinou-Inwood, « A Trauma in Flux : Death in the Eighth Century and After », R.Hägg, *The Greek Renaissance of The Eighth Century B.C.*, Stockholm, 1983, p.33-49

¹⁹ Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, 1975. P.Chaunu, *La Mort à Paris (XVI^e et XVII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978

²⁰ Chr. Sourvinou-Inwood, « Reading Greek Death » *To the End of the Classical Period*, Oxford, 1995, Page 413 – 444: Appendice , *Death, Burial, and Model Testing*

²¹ Ian Morris, "Attitudes toward death in archaic Greece", *Classical Antiquity*, 8, 1989, p.296-320

de témoignages disponibles pour la période archaïque rend difficile toute approche globale de l'évolution des mentalités. Consciente de cette faiblesse, Chr. Sourvinou-Inwood concède que ses conclusions valent surtout pour les élites archaïques. Enfin, Ian Morris critique sévèrement l'usage fait du matériel archéologique²².

Plus généralement, le problème que pose Ian Morris est celui de la généralisation des conclusions de Chr. Sourvinou-Inwood ; il semble difficile d'étendre à l'ensemble de la société grecque (si cette expression a un sens) des conclusions tirées de sources littéraires très fragmentaires. L'usage de données archéologiques en complément ne peut suffire d'autant plus que le problème de la pertinence de ces sources est discutable. En effet, le lien entre rituel funéraire et conception de l'au-delà n'est pas évident ; la crémation et l'inhumation n'induisent pas forcément deux visions différentes de l'au-delà, mais elles témoignent du statut du défunt. L'étude d'Emilia Masson sur la société hittite en apporte la preuve ; deux pratiques funéraires coexistent (la crémation et l'inhumation) alors que la société hittite ne semble avoir formulé qu'une seule représentation de l'au-delà ; dans ce cas encore, les deux pratiques ne sont que l'ultime témoignage du rang social du défunt²³.

Ian Morris pose également la question, qui semble essentielle, de savoir s'il existe une attitude signifiante à l'égard de la mort en Grèce ancienne. Les communautés grecques ont-elles un comportement qui témoigne d'une inquiétude ou d'un questionnement spécifique ? Si la mort est souvent représentée ou mise en scène dans les mythes et les œuvres littéraires ou artistiques, l'au-delà n'apparaît qu'en filigrane. Il n'y a pas d'équivalent en Grèce du *Livre des Morts* égyptien.

Cette dernière remarque amène à reprendre le postulat que pose I. Assmann en introduction de son ouvrage intitulé *Mort et Au-delà en Egypte ancienne*. La démarche de l'historien repose sur le concept de culture et plus précisément sur l'idée que la mort est génératrice de culture²⁴ : c'est la seule certitude humaine, les hommes conçoivent le monde en s'appuyant sur elle. De ce point de départ découlent

²² Ian Morris, "Attitudes toward death in archaic Greece", *Classical Antiquity*, 8, 1989, p. 313: « By formulating explicit theories of the relationship between burial and society, Sourvinou-Inwood has gone beyond the traditional limitations of classical archeology, linking the material record to her case for a shift in attitudes toward death ».

²³ E. Masson, *Les Douze Dieux de l'Immortalité*, Paris, 1989

²⁴ Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Egypte ancienne*, 2003, p.19

deux conceptions possibles de l'au-delà : celle de type égyptien où la mort est une survie dans un cadre différent et celle de type mésopotamien où la mort n'est qu'une longue attente sans fin. Le cadre grec primitif semble plutôt se rapprocher de la seconde catégorie, puisqu'Ulysse rencontre, dans l'Hadès, « les morts, têtes sans force »²⁵. Néanmoins, ce cadre n'est pas figé dans la mesure où il coexiste, à partir de l'époque classique au moins, avec des traditions où l'au-delà prend la forme d'un séjour heureux pour le défunt.

Mais est-ce à dire pour autant que la mort soit génératrice de culture dans l'univers culturel grec ? Peu de témoignages laissent transparaître un réel souci par rapport au séjour des morts. Si l'Hadès est fréquemment évoqué, il est rarement décrit. L'au-delà n'apparaît jamais comme une source d'inspiration pour les auteurs et les artistes. Le constat vaut également pour la documentation épigraphique, où la très grande majorité des inscriptions funéraires n'évoque pas le séjour infernal. Celles qui le décrivent sont encore plus rares. La raison en tient vraisemblablement à la représentation du monde qu'ont développée les Grecs. La tripartition du monde entre l'espace des dieux, l'espace des vivants et l'espace des morts est opérante dès les textes primitifs. Si ces univers sont nettement séparés, ils ne sont pas pour autant imperméables les uns aux autres. Les dieux descendent parmi les hommes, et les hommes s'en vont un jour ou l'autre dans l'Hadès. Le mode de déplacement normal entre ces trois espaces est descendant. Nos cimetières ne sont pas, non plus, les dépositaires de grandes réflexions sur la condition humaine. D'autre part, le témoignage laissé sur les stèles est adressé aux vivants. C'est donc un acte mémoriel qui rappelle la place du défunt au sein de la communauté.

Le travail de Ian Assmann ne pose pas seulement la question du rapport la mort et la culture, il soulève le problème des influences et des interactions culturelles. La représentation de l'au-delà en Egypte est un cas singulier puisqu'elle s'est développée de façon quasi autonome avec très peu d'apports extérieurs²⁶. Le cas du monde grec est tout autre, où la documentation a pu donner lieu à deux grandes études comparatistes. Au début du XX^e siècle, Carlo Pascal s'est intéressé

²⁵ Homère, *Odyssée*, XI, 29

²⁶ Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, 2003

aux visions de l'au-delà dans les sociétés païennes²⁷. Son étude se veut avant tout descriptive et considère l'ensemble culturel gréco-romain. Il aboutit à la conclusion que l'émergence progressive de l'idée de rétribution dans l'au-delà conduit à une structuration croissante du monde infernal pour aboutir aux représentations chrétiennes médiévales.. Franz Cumont reprend cette démarche dans *Lux Perpetua* mais dépasse le simple cadre descriptif pour mettre en lumière les différentes stratifications qui ont conduit à l'élaboration de la pensée eschatologique chrétienne²⁸. Dans les deux cas, la Grèce n'est considérée que comme une étape transitoire avant l'aboutissement chrétien. Depuis, la question est restée quelque peu en suspend ; en effet, le reste des travaux s'articule en deux catégories monographiques ; d'une part les ouvrages qui traitent de l'au-delà sur une période ou dans un cadre géographique précis, d'autre part, les ouvrages qui abordent un aspect précis de l'au-delà.

Appartiennent à la première catégorie, les études de Robert S.J. Garland ou de Christiane Sourvinou-Inwood qui portent sur la mort et les conceptions funéraires de l'époque homérique à la fin de l'époque classique²⁹. Ces deux approches, bien que Robert .S.J. Garland se base avant tout sur un matériel attique et Christiane Sourvinou-Inwood sur l'iconographie, soulèvent une même difficulté : en quoi la fin de l'époque classique marque-t-elle une rupture dans les conceptions de l'au-delà. La césure chronologique semble davantage reposer sur un à priori que sur de réels changements dans les conceptions funéraires. Le constat vaut également pour le travail de Catherine Cousin qui s'intéresse au paysage infernal en limitant son enquête au IV^e siècle avant J.-C.³⁰

La seconde catégorie d'ouvrages couvre des champs plus vastes. Des études archéologiques permettent d'appréhender un aspect précis de l'au-delà à partir de l'étude de coutumes funéraires. Jan Bazant a mis en lumière le changement induit par le remplacement des stèles par des lécythes à fond blanc à Athènes au V^e siècle avant

²⁷ C. Pascal, *Le Credenze d'Oltretomba*, Catane, 1912 republié en deux volumes en 1985 sous le titre *L'Oltretomba dei Pagani*

²⁸ F.Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949

²⁹ R.S.J. Garland, *The Greek Way of Death*, Londres, 1985

Chr. Sourvinou-Inwood, « *Reading Greek Death* » *To the End of the Classical Period*, Oxford, 1995

³⁰ C.Cousin, *La représentation de l'espace et du paysage des enfers en Grèce jusqu'au IV^e siècle avant J.-C. : étude littéraire et iconographique*, microforme, 1996

J.-C. et Ian Morris, en étudiant les cimetières, s'est intéressé aux relations entre pratiques funéraires et structures sociales dans le cadre des cités³¹. Certaines figures de l'au-delà ont également été étudiées : l'âme des défunts par Erwin Rohde, Perséphone par Gunther Zuntz, Charon par Francisco P. Diez de Velasco Abellan et le devenir des enfants morts par Anne-Marie Verilhac³². Mais l'articulation entre ces différents acteurs et la figure centrale d'Hadès n'ont pas suscité d'intérêt particulier, qu'on attendrait pourtant.

Hadès est le grand absent de toutes ces études alors que la question de la représentation de l'au-delà s'articule autour de ce nom qui désigne un dieu mais également un lieu. Aussi bien M.Hjalmar Frisk que Pierre Chantraine soulignent l'absence d'étymologie claire de ce nom « Hadès »³³, malgré le rapprochement sémantique qui existe avec le terme *Ἄϊδηλος* qui peut signifier odieux, destructeur, invisible ou disparu. Antonella Alvino insiste sur ce dernier sens ; pour elle, le nom Hadès dérive d'*ἀειδής*³⁴. Si ces précisions ne permettent pas de déterminer une étymologie, elles offrent des indications quant à la perception et par conséquent la définition de l'au-delà. Cet espace se caractérise par une dimension répulsive (il est odieux et destructeur) mais avant tout par l'absence de lumière, c'est le lieu invisible et caché. Étudier l'au-delà c'est étudier ce qui ne peut être vu et qui relève l'imaginaire. La permanence du terme « Hadès » suscite également l'intérêt. Depuis les textes homériques jusqu'à la fin de l'Antiquité, c'est le même terme inchangé, qui désigne l'au-delà. Ponctuellement, le lieu est dissocié du dieu, qui prend alors le nom de Ploutôn. Cette permanence terminologique justifie et légitime une étude dans la

³¹ J. Bazant, « Entre la croyance et l'expérience : le mort sur les lécythes à fond blanc », *BCH Suppl* 14, 1983, Paris, pages, 37-44. I. Morris, *Burial and Ancient Society. the Rise of the Greek City-State*, CUP, 1987

³² E. Rohde, *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Payot, Paris, 1952. G. Zuntz, *PERSEPHONE, Tree essays on religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971. F. de P. Diez de Velasco Abellan, *El Origen del Mito de Caronte*, Madrid, 1988. Anne – Marie Verilhac, *Paidés Aôroi*, Athènes, 1982.

³³ M. Hjalmar Frisk, *Griechishes Etymologisches Wörterbuch, s.v. Αἰδής*. Ph. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque, s.v. Αἰδής*

³⁴ Antonella Alvino, «L'invisibilita di Ades», *SSR*, 5, 1981, p.45-51. Cet article n'apporte pas de solution au problème de l'étymologie du terme Hadès. Par ailleurs, la discussion a été relancée par l'étude des différentes formes du mot notamment en Thessalien. Voir à ce propos *Bulletin Epigraphique*, 1987, 298

très longue durée, c'est-à-dire depuis la première mention du terme chez Homère jusqu'à sa quasi-disparition à la toute fin de l'Antiquité. C'est encore le lexique qui définit le cadre spatial, ce qu'on désigne comme « l'Hadès ».

Le relatif manque de sources qui décrivent l'au-delà, ainsi qu'il l'a été souligné précédemment, a conduit à privilégier des cadres limités mais suffisamment documentés pour pouvoir cerner chaque fois une représentation particulière et spécifique du monde des morts. Cette étude s'ouvre donc par une approche chronologique des représentations de l'au-delà et se poursuit de façon diachronique dans le cadre de communautés humaines (professionnelles, géographiques, religieuses, ...) afin de percevoir les nuances et les différences qui proviennent de situations vécues particulières.

CHAPITRE PREMIER : L'AU-DELA DANS LES TEXTES FONDATEURS

Les textes homériques sont dominés par deux grands passages traitant de l'au-delà : les *nekuia* des chants XI et XXIV. Outre ces deux textes majeurs, de nombreuses mentions de l'au-delà sont faites dans l'Iliade, l'Odyssée et les Hymnes homériques. Ainsi une cinquantaine de passages peut servir de sources d'informations directes. L'Iliade et l'Odyssée regroupent la majeure partie des occurrences ; les Hymnes Homériques offrent peu de témoignages.

Sur l'ensemble de ces textes, une vingtaine de passages ne sont qu'une simple mention de l'au-delà³⁵ : le reste du corpus s'articule essentiellement autour de trois textes : les deux *nekuia* et l'*Hymne à Déméter*.

L'autre ensemble documentaire important est constitué par les textes hésiodiques mais aucune description du monde souterrain n'y figure à proprement parler : seuls des éléments épars sont mentionnés.

³⁵ Homère, *Odyssée*, VI, 831 ; X, 174 ; X, 490 ; X, 563 ; XI, 424 ; XI, 625 ; XI, 633 ; XII, 21 ; XII, 16 ; XII, 382 ; XIV, 207 ; XV, 346 ; XX, 208 ; XXI, 46 ; XXIV, 258. Homère, *Iliade*, XI, 277 ; XIV, 156 ; XV, 251 ; XXII, 52 ; XXII, 482 ; XXIII, 103 et 179

HOMERE

Dans l’Iliade (ainsi que dans les autres textes homériques), l’Hadès est avant tout un lieu clos par des portes³⁶. Ce lieu se situe dans *les profondeurs de la terre*³⁷. Une indication de localisation nous est donnée : la même distance sépare le Ciel de la Terre que l’Hadès du Tartare³⁸. Il en découle que le Tartare ne peut être considéré comme une partie de l’Hadès.

Sur ce lieu règne Hadès (expression *les demeures d’Hadès*), le monarque des morts. Le dieu est monstrueux, seul, implacable, inflexible et accompagné de la féroce Perséphone³⁹. Hadès est logiquement : *un dieu haï des hommes*⁴⁰. Les autres personnages qui peuplent l’Hadès sont le chien d’Hadès (son nom n’apparaît pas), *l’Erinye qui marche dans la brume et vient du fond de l’Hadès* et les âmes⁴¹.

Le souverain infernal n’est pas complètement passif : c’est le dieu *aux illustres coursiers*⁴², il aurait été blessé par Héraclès à Pylos⁴³. Ces deux éléments donnent, en creux, une image de l’au-delà où il ne se passe rien. En effet, la référence aux illustres coursiers rappelle le rapt de Perséphone. Or celui-ci, comme le combat contre Héraclès, se situe dans le monde des vivants. Le dieu n’agit que lorsqu’il est en dehors de son royaume. Dans l’Hadès, le dieu n’agit pas.

Deux éléments, dans l’Iliade, concernent la géographie infernale. Il faut passer des portes pour entrer dans l’Hadès⁴⁴. Le franchissement du Styx est obligatoire pour pénétrer dans ce lieu d’oubli⁴⁵.

³⁶ *L’Hadès aux portes bien closes*, Homère, *Iliade*, VIII, 366; IX, 312

³⁷ Homère, *Iliade*, XXII, 482

³⁸ Homère, *Iliade*, VIII, 13

³⁹ Homère, *Iliade*, XV, 251 ; XXII, 52 ; XXII, 482 ; XXIII, 103 et 179. Homère, *Iliade*, XV, 181. Homère, *Iliade*, V, 395. Homère, *Iliade*, IX, 158. Homère, *Iliade*, IX, 569.

⁴⁰ Homère, *Iliade*, IX, 158

⁴¹ Homère, *Iliade*, VIII, 366, IX, 569, V, 664

⁴² Homère, *Iliade*, V, 664

⁴³ Homère, *Iliade*, V, 395

⁴⁴ Homère, *Iliade*, V, 644 et XXIII, 55

⁴⁵ Homère, *Iliade*, VIII, 366 et XXIII, 75. Homère, *Iliade*, XXII, 389

La première *nekuia* est précédée au chant X de la description de l'itinéraire à suivre pour atteindre l'au-delà. Les indications de Circé sont très précises :

Ton vaisseau va d'abord traverser l'Océan. Quand vous aurez atteint le Petit Promontoire⁴⁶, le bois de Perséphone, ses saules aux fruits morts et ses hauts peupliers, échouez le vaisseau sur le bord des courants profonds de l'Océan ; mais toi, prends ton chemin vers la maison d'Hadès ! A travers le marais, avance jusqu'aux lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlégéthon et les eaux qui, du Styx, tombent dans le Cocyte. Les deux fleuves hurleurs confluent devant la Pierre : c'est là qu'il faut aller⁴⁷.

Le chant XI apporte quelques éléments géographiques complémentaires. L'entrée des Enfers se situe près de l'endroit « où les Cimmériens ont leurs pays et ville »⁴⁸. Le seul autre élément topographique est la mention du pré de l'Asphodèle⁴⁹ qui semble être le séjour des morts dans l'Hadès. Cette géographie s'appuie à la fois sur des éléments réalistes (l'Océan, un promontoire, le pays des Cimmériens) et sur des éléments relevant de l'imaginaire (le pré de l'Asphodèle, les fleuves infernaux). Les premiers font partie du monde des vivants tandis que les seconds sont des éléments de l'au-delà. Ce changement de registre marque la rupture entre l'espace du vivant et l'espace des morts, entre un espace vécu et un espace imaginé.

Mais le chant XI est surtout l'occasion de rencontres pour Ulysse. Celles-ci relèvent de l'espace social du héros. La première est celle d'Elpénor qui n'a pas été enterré. La seconde est celle de Tirésias qui est l'objet de sa visite. Puis Ulysse entre en contact avec sa mère Anticleia⁵⁰. Les autres rencontres s'organisent en trois temps : les femmes⁵¹, les héros compagnons d'armes d'Ulysse (Agamemnon, Achille, Patrocle, Antiloque et Ajax)⁵², et enfin une série de personnages mythiques (Minos, Orion, Tityos, Tantale, Sisyphe et l'ombre d'Héraclès)⁵³. L'articulation de

⁴⁶ Pour V. Bérard, le Petit Promontoire serait le cap de Baïes

⁴⁷ Homère, *Odyssée*, X, 505-540

⁴⁸ Homère, *Odyssée*, XI, 14

⁴⁹ Homère, *Odyssée*, XI, 539

⁵⁰ Homère, *Odyssée*, XI, 152-224

⁵¹ Homère, *Odyssée*, XI, 235-327

⁵² Homère, *Odyssée*, XI, 387-567

⁵³ Homère, *Odyssée*, XI, 568-626

cet espace social se fait en fonction de la proximité : tout d’abord ce qui relève de son cadre de vie quotidien, puis ce qui le définit dans ces relations avec les autres grecs (des héros, des souverains), enfin des personnages de référence (positive ou négative) qui ont une valeur édifiante. Ainsi, apparaît une définition de l’homme grec comme membre en premier lieu d’une famille, puis d’une communauté (politique ou guerrière) et enfin d’un ensemble culturel. Cela correspond à ce que F. de Polignac qualifie de « juxtaposition horizontale des structures propres aux siècles obscurs »⁵⁴. Les appartenances s’emboîtent suivant une logique centre – périphérie.

La seconde *Nekuia* narre l’itinéraire et le début du séjour dans l’au-delà de l’âme des prétendants. L’Hermès du Cyllène (Arcadie) y tient une fonction de psychopompe. Le point de départ du voyage semble être un *antre divin*. Les âmes suivent⁵⁵ :

*Le cours de l’Océan, puis passent le Rocher Blanc, les portes
du Soleil et le Pays des Rêves. Elles atteignent alors la Prairie
d’Asphodèle, où les ombres habitent.*

La suite du récit est constituée d’un long dialogue entre les âmes des prétendants et des héros (Agamemnon, Achille, ...).

L’hymne à Déméter se singularise des autres récits car il ne comporte pas de description de l’au-delà puisque son sujet est le rapt de Perséphone. Il s’agit du seul mythe où Hadès est acteur central. Ce texte offre donc peu d’informations sur l’au-delà. Les principaux renseignements qui peuvent être fournis par cet hymne proviennent des qualificatifs donnés à Hadès, comme l’indique le tableau suivant.

Qualificatifs attribués à Hadès dans l’Hymne à Déméter	
Vers 2	<i>Aidôneus</i>
Vers 9	<i>Poludektei</i>
Vers 17	<i>anax poludegmon</i>
Vers 18	<i>Kronou poluônumos huios</i>
Vers 31-32	<i>Polusêmantor poludegmon [...] Kronou poluônumos huios</i>

⁵⁴ F.de Polignac, *Naissance de la cité grecque*, 1984, p.153

⁵⁵ Homère, *Odyssée*, XXIV, 11-14

Vers 84	<i>Polusêmantor Aidôneus</i>
Vers 347	<i>Haidê kuanochaita kataphthimenoisin anassôn</i>
Vers 357	<i>anax enerôn Aidôneus</i>

Le premier enseignement, c'est la filiation avec Kronos qui est rappelée par deux fois alors qu'elle est absente de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*. Le deuxième élément est l'insistance sur le fait que Hadès règne sur un très grand nombre de sujets⁵⁶. Troisièmement, Hadès possède plusieurs noms, mais Homère n'en mentionne que deux : Hadès et Aidoneus.

Il y a de nombreuses autres mentions de l'Hadès dans le reste de l'*Odyssée*, dominées par l'idée qu'il s'agit d'un lieu⁵⁷. □ Hadès n'est nulle part mentionné comme une divinité agissante ; il se « contente » de régner (expression *les demeures d'Hadès*)⁵⁸. La seule divinité qui soit présentée active est Perséphone ; Ulysse craint qu'elle ne lui envoie la tête de la gorgone pour le faire fuir⁵⁹.

Deux fois, une opposition permet de définir l'Hadès : l'Hadès est opposé au soleil. C'est le lieu où le soleil ne pénètre jamais⁶⁰.

Les deux dernières mentions présentent l'Hadès comme un lieu clos⁶¹ :

L'Hadès aux puissantes charnières et les portes de l'Hadès.

La vision que nous offre Homère de l'Hadès est relativement succincte malgré le nombre d'occurrences. Lors des deux *nekuia*, l'auteur donne peu de détails sur le paysage et la topographie infernale. Homère évoque plus qu'il ne décrit cet espace.

HESIODE

La *Théogonie* contient peu de mentions concernant l'Hadès ou Hadès. Les seuls passages réellement importants sont à écarter dans un premier temps car il

⁵⁶ *Hymne à Déméter*, 9, 17, 31

⁵⁷ Homère, *Odyssée*, XII, 382 ; XI, 424 ; XI, 625 ; XI, 633 ; XII, 21 ; XII, 16 ; XXI, 46

⁵⁸ Homère, *Odyssée*, VI, 831 ; X, 174 ; X, 490 ; X, 563 ; XIV, 207 ; XV, 346 ; XX, 208 ; XXIV, 258

⁵⁹ Homère, *Odyssée*, XI, 633

⁶⁰ Homère, *Odyssée*, VI, 831 ; XII, 382

⁶¹ Homère, *Odyssée*, XI, 277 ; XIV, 156

s'agit d'interpolations⁶². Hadès a une place insignifiante ; il n'apparaît pas dans la présentation. Le reste du poème ne l'évoque deux fois :

« *Le puissant Hadès, qui a établi sa demeure sous terre, dieu au cœur impitoyable.* »⁶³

« *Zeus entra aussi au lit de Déméter la nourricière, qui lui enfanta Perséphone aux bras blancs. Aidoneus la ravit à sa mère, et le prudent Zeus la lui accorda* »⁶⁴.

Le second passage surprend puisque Zeus semble craindre Hadès. Les liens entre ces deux souverains semblent par ailleurs complexes et étendus puisque Hésiode met en parallèle deux couples : sur terre Zeus et Déméter sont unis, sous terre, Hadès et Perséphone sont unis.

Un degré d'abstraction supplémentaire semble franchi par rapport à Homère. Hésiode mentionne une personnification de la mort⁶⁵ :

Nuit enfanta l'odieuse Mort, et la noire Kère, et Trépas. Elle enfanta Sommeil et, avec lui, toute la race des Songes et elle les enfanta seule sans dormir avec personne.

Le texte hésiodique apporte des renseignements intéressants sur les personnages supposés appartenir à l'au-delà. Cerbère est mentionné au vers 310. Il n'est pas présenté comme le gardien de l'au-delà mais comme le chien d'Hadès. Cerbère est le fils de Typhon et d'Echidna et a pour frères et sœurs : Phix, le Lion de Némée, Orthos, l'Hydre et la Chimère. Hésiode le décrit de la façon suivante⁶⁶ :

Le chien qu'on ose à peine nommer, le cruel Cerbère, le chien d'Hadès, à la voix d'airain, aux cinquante têtes, implacable et puissant.

⁶²Hésiode, *Théogonie*, 767-806. P. Mazon dans la traduction des CUF considère que ces vers sont constitués de deux interpolations. S.Saïd rejette ce point de vue en se fondant sur des arguments tant structurels que stylistiques. S. Saïd, « Les combats de Zeus et le problème des interpolations dans la *Théogonie* d'Hésiode », *REG*, 90, 1977, p.183-210. Ces vers concernent principalement Styx et seront repris ultérieurement.

⁶³ Hésiode, *Théogonie*, 455

⁶⁴ Hésiode, *Théogonie*, 912-914

⁶⁵ Hésiode, *Théogonie*, 211-213

⁶⁶ Hésiode, *Théogonie*, 310-312

La présentation qui est faite de Styx aux vers 383-404 retient l'attention car Hadès n'y est nullement mentionné. D'ailleurs les enfants de Styx n'ont aucune dimension macabre puisqu'il s'agit de Zèle, de Victoire, de Pouvoir et de Force. Styx est présentée comme « *le grand serment des dieux* »⁶⁷. Cette vision de Styx est conforme à la vision homérique : Styx n'est pas envisagée comme une divinité infernale.

Enfin, aux vers 620 et suivants, Hésiode évoque le sort de Briarée, Cottos et Gyes qui sont :

Relégués sous la terre aux larges routes .

Ils sont *en proie à la douleur dans leur demeure souterraine.*

Rien ne prouve que la résidence où sont reléguées ces divinités soit partie intégrante de l'au-delà. La même remarque est valable pour l'Ile des Bienheureux dont il est question dans les *Travaux et les Jours*⁶⁸.

Enfin, deux passages évoquent le destin infernal de deux des races hésiodiques : celui de la race d'argent, « *ceux que les mortels appellent les Bienheureux des Enfers* »⁶⁹, et celui de la race de Bronze, dont les membres « *partirent pour le séjour moisi de l'Hadès frissonnant, sans laisser de nom sur la terre* »⁷⁰.

2 – HADES EST-IL UN DIEU OU UN LIEU ?

NOMMER L'AU-DELA : L'HADES, LES DEMEURES D'HADES, L'EREBE

Trois façons de désigner l'au-delà coexistent : l'Hadès, les demeures (*domos*) d'Hadès et l'Erèbe. Se pose donc la question de leur valeur relative les unes par rapport aux autres. La plus fréquemment utilisée des trois est la seconde ; elle apparaît plus d'une dizaine de fois⁷¹. Cette désignation de l'espace sur lequel règne un dieu n'a rien d'exceptionnel ; elle est employée dans le cas de Zeus par

⁶⁷ Hésiode, *Théogonie*, 400

⁶⁸ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 171

⁶⁹ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 140 - 142

⁷⁰ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 152 - 155

⁷¹ Homère, *Odyssée*, VI, 831 ; X, 174 ; X, 490 ; X, 563 ; XIV, 207 ; XV, 346 ; XX, 208 ; XXIV, 258

exemple⁷². Chez Homère, le terme *domos* recouvre principalement quatre sens : la maison ou le palais⁷³, le temple⁷⁴, la demeure d'un dieu et un abri pour les animaux⁷⁵. Il ne semble pas qu'il faille voir dans cette désignation une particularité propre à l'au-delà. Le terme Hadès, utilisé seul, pourrait bien être une formulation raccourcie de l'expression les demeures d'Hadès. Le terme Erèbe est employé plus rarement dans les textes. Il est synonyme d'Hadès mais comporte une dimension supplémentaire : il souligne la profondeur du lieu⁷⁶.

OU SE SITUE L'AU-DELA ?

Homère aussi bien qu'Hésiode donnent quelques renseignements sur la localisation du monde infernal. Au chant VIII de l'*Illiade*, Homère écrit⁷⁷ :

...à moins que je ne le saisisse et ne le jette au Tartare brumeux, tout au fond de l'abîme qui plonge au plus bas sous terre, où sont les portes de fer et le seuil de bronze, aussi loin au-dessous de l'Hadès que le ciel l'est au-dessous de la terre.

Un passage de la *Théogonie* est assez similaire :

...aussi loin désormais au-dessous de la terre que le ciel l'est au-dessus : une enclume d'airain tomberait du ciel durant neuf jours et neuf nuits, avant d'atteindre le dixième jour à la terre ; et, de même, une enclume d'airain tomberait de la terre durant neuf jours et neuf nuits, avant d'atteindre le dixième jour au Tartare⁷⁸.

Ces deux passages permettent de localiser la terre par rapport au ciel et l'Hadès par rapport au Tartare. Les deux *nekuia* homériques laissent supposer que la Terre et l'Hadès sont en contact puisque le passage de l'un à l'autre se fait en traversant le cours d'Océan. Dès lors, la vision cosmologique d'Homère et d'Hésiode

⁷² Homère, *Illiade*, VIII, 375 et XV, 85

⁷³ Homère, *Illiade*, II, 513 et XVIII, 60

⁷⁴ Homère, *Illiade*, VI, 89 ; *Odyssée*, VII, 81

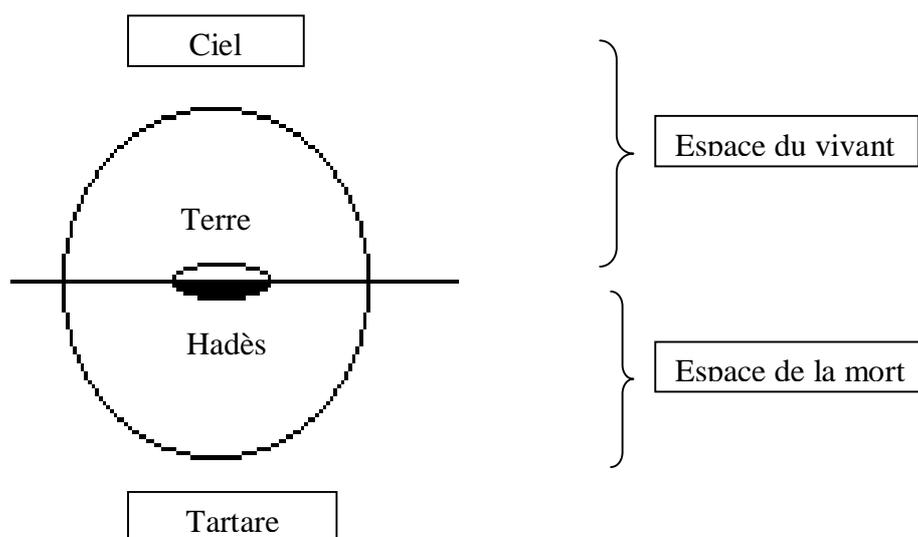
⁷⁵ Homère, *Illiade*, XII, 169 ; 301

⁷⁶ Homère, *Illiade*, VIII, 368 ; *Odyssée*, XI, 37

⁷⁷ Homère, *Illiade*, VIII, 13

⁷⁸ Hésiode, *Théogonie*, 720 - 723

se caractérise par un espace central réservé à l'homme (Terre et Hadès) et deux espaces extrêmes réservés au divin (Ciel et Tartare). Le Tartare est un lieu pour des « dieux morts » (des dieux qui ne règnent plus) alors que l'Hadès est un lieu pour des hommes morts. Le Ciel est un lieu pour les dieux vivants (des dieux qui règnent) et la Terre un lieu pour des hommes vivants. Le schéma suivant résume cette vision sphérique du cosmos.



Deux sphères organisent l'espace cosmique : une sphère humaine, qui englobe la Terre et l'Hadès, et une sphère divine, composée du Ciel et du Tartare. Le témoignage d'Hésiode permet de dissocier l'Hadès du Tartare⁷⁹ :

Sous des masses sombres de traits ils (Cottos, Briarée, Gyès) écrasèrent les Titans ; puis ils les dépêchèrent sous la terre aux larges routes, et là, ils lièrent de liens douloureux les orgueilleux qu'avaient vaincus leurs bras, aussi loin désormais au-dessous de la terre que le ciel l'est au-dessus : une enclume d'airain tomberait du ciel durant neuf jours et neuf nuits, avant d'atteindre le dixième jour à la terre ; et, de même, une enclume d'airain tomberait de la terre durant neuf jours et neuf nuits, avant d'atteindre le dixième jour au Tartare. [...] C'est là que les Titans sont cachés dans l'ombre brumeuse, par le vouloir de Zeus, assembleur de nuées.

⁷⁹ Hésiode, *Théogonie*, 716 - 730

Le Tartare apparaît comme un lieu de l'espace des morts mais réservé aux dieux ; physiquement, les Titans sont vivants mais le fait qu'ils n'aient plus de pouvoir en fait des « dieux morts ».

La vision archaïque du cosmos est donc à la fois bipolaire et symétrique. Le monde se divise en deux sphères, la sphère divine et la sphère humaine, et en deux espaces, celui de la vie et celui de la mort. Cette symétrie se manifeste, comme cela a été mentionné précédemment, par une opposition qui repose sur la lumière. L'espace des vivants est le lieu du soleil alors que l'Hadès est le lieu de l'ombre.

LES CONDITIONS DE L'ACCES DANS L'HADES

Homère est notre seule source sur les accès de l'Hadès. A deux reprises, il décrit les éléments topographiques qui marquent la proximité de ce lieu. Au chant X, l'auteur mentionne les éléments suivants : la traversée d'Océan, le petit promontoire, le bois de Perséphone et Les lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlegéthon et les eaux qui, du Styx, tombent dans le Cocyte. Les deux fleuves hurleurs confluent devant la Pierre. Au chant XXIV, le cadre topographique est sensiblement différent : l'antré divin, le cours d'Océan, le rocher blanc, les portes du soleil et le pays des Rêves.

Le cadre général de ces deux textes appelle quelques remarques. Le premier témoignage est l'itinéraire indiqué par Circé à Ulysse avant la première *nekuia*. Il s'agit donc du chemin emprunté par un vivant qui ne sera que de passage dans l'au-delà. Le deuxième texte est la descente des âmes des prétendants. Celles-ci sont conduites par l'Hermès de Cillène. Il s'agit donc de morts rejoignant leur place normale dans le monde.

Lors des deux *nekuia*, le passage d'Océan est obligatoire et il se situe au début du voyage. Océan se voit ainsi conférer une dimension de frontière entre le monde de la vie et le monde de la mort. Mais cette frontière est doublement perméable puisque Ulysse la franchit dans les deux sens. Océan ne marque donc pas l'entrée de l'au-delà mais seulement celui de la sphère de la mort⁸⁰. A. Ballabriga, à

⁸⁰ Il est entendu par sphère de la mort, l'espace mental mis précédemment en évidence. Cet espace contient les entités qui n'agissent plus dans le quotidien des hommes. Il comprend l'Au-delà : le séjour des morts humains, mais le dépasse largement.

la suite de W. Burkett, l'explique par le fait que les étages se rencontrent aux extrémités du monde⁸¹ : les Enfers, la Terre, la Mer et le Ciel se rejoignent en ces lieux et le soleil y entre en contact avec l'océan.

Les deux *nekuia* diffèrent par les directions empruntées. Les âmes des prétendants partent vers l'Ouest ; les Portes du Soleil sont le lieu par où le Soleil quitte la sphère céleste. Ulysse, lui, vogue vers le Nord :

*Laisse faire au souffle du Borée qui vous emportera*⁸²

*Nous atteignons la passe et les courants profonds d'Océan, où
les Kimmériens ont leurs pays et ville*⁸³

Les prétendants, une fois passée cette étape, touchent au terme de leur voyage en entrant dans le Pays des Rêves (ou Pays des Songes) qui par l'évocation du sommeil annonce la mort. Cette évocation du sommeil et donc de la mort est renforcée par la direction générale de l'itinéraire qui est celle de l'ouest, direction du soleil couchant. Dans la *Théogonie*, ce rapprochement entre les songes et la mort est clairement exprimé par la descendance de Nuit⁸⁴ :

*Nuit enfanta l'odieuse Mort, et la noire Kère, et Trépas. Elle
enfanta Sommeil et, avec lui, toute la race des Songes et elle les
enfanta seule, sans dormir avec personne.*

Le petit promontoire mentionné par Circé est associé par V. Bérard au cap de Baïes⁸⁵. Mais est-il réellement nécessaire de rechercher une réalité géographique dans ce cas ? Vingt-trois occurrences du terme *aktê* apparaissent dans les poèmes homériques⁸⁶. A plusieurs reprises, le terme n'est pas employé pour donner une indication géographique précise mais comme élément descriptif d'une nouvelle terre :

⁸¹ W. Burkett, « Le mythe de Géryon : perspectives préhistoriques et tradition rituelle », *Il Mito greco* Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 7-12 maggio 1973, Rome, 1977. A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare : l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986, p.50

⁸² Homère, *Odyssée*, X, 507

⁸³ Homère, *Odyssée*, XI, 13-14

⁸⁴ Hésiode, *Théogonie*, 211-213

⁸⁵ V. Bérard, *Les Navigations d'Ulysse*, Paris, 1928

⁸⁶ Homère, *Iliade*, II, 394 ; XI, 628 ; XII, 281 ; XIII, 321 ; XVIII, 67 ; XX, 47 ; XXI, 76 ; XXIII, 125 ; XXIV, 97 ; *Odyssée*, V, 81 ; II, 355 ; V, 151 ; V, 404 ; V, 424 ; X, 88 ; X, 140 ; X, 508 ; XII, 11 ; XIII, 97 ; XIII, 234 ; XIV, 427 ; XV, 36 ; XXIV, 80

*En approchant d'Ithaque aborde au premier cap*⁸⁷.

*Nous gagnons Aiaie, une île qu'a choisie Circé, [...]. Nous arrivons au cap, et, sans bruit, nous poussons jusqu'au fond du mouillage*⁸⁸.

Ainsi, ce promontoire du chant X pourrait n'être qu'une indication narrative marquant l'arrivée d'Ulysse sur une nouvelle terre. A partir de ce moment le héros entre dans la sphère de la mort. Deux autres passages d'Homère viennent conforter cette idée. A deux reprises, un cap est le lieu où est enterré un héros, car c'est un lieu facilement identifiable :

*Au plus haut du cap, nous le brûlons, pleurant à chaudes larmes*⁸⁹ ;

*L'armée des guerriers achéens érigea le plus grand, le plus noble des tertres, au bout du cap où s'ouvre l'Hellespont : on le voit de la mer...*⁹⁰.

Le terme *aktê* peut alors prendre une connotation liée à la mort et ne désigne pas seulement l'arrivée sur une nouvelle terre ou dans un nouveau monde. Il prend dans les deux cas précédents, la dimension de marqueur paysagé qui fait office en même temps de marqueur mémoriel.

La dernière étape de cet itinéraire est la traversée du bois de Perséphone. Le terme *alsos* désigne un bois sacré consacré à un dieu (Athéna⁹¹, Apollon⁹²). Ulysse doit donc franchir un espace sacré avant d'entrer dans l'Hadès. A un autre moment de ses aventures, Ulysse doit traverser un bois similaire⁹³ :

Sur le bord du chemin nous trouverons un bois de nobles peupliers : c'est le bois d'Athéna.

Cet épisode se situe lorsqu'Ulysse chemine avec Nausicaa avant d'atteindre la ville et le palais. Le bois apparaît encore comme un lieu de passage. Celui de Perséphone précède l'entrée dans l'Hadès. Celui d'Athéna précède le retour à la vie

⁸⁷ Homère, *Odyssée*, XV, 36

⁸⁸ Homère, *Odyssée*, X, 140

⁸⁹ Homère, *Odyssée*, XII, 11

⁹⁰ Homère, *Odyssée*, XXIV, 80

⁹¹ Homère, *Odyssée*, VI, 291

⁹² Homère, *Odyssée*, IX, 200

⁹³ Homère, *Odyssée*, 6, 291

civilisée. Le passage d'Ulysse du monde des vivants au monde des morts se fait sous le patronage de Perséphone et non pas sous celui d'Hermès comme dans le cas des prétendants. Ulysse n'est pas mort et Perséphone, par sa mythologie, (Cf. l'*Hymne à Déméter*) passe du monde des vivants au monde des morts et vice-versa. Elle est la seule divinité chez Hésiode à avoir cette capacité. Il est donc normal qu'elle préside au passage d'Ulysse. Athéna, quant à elle, est la protectrice d'Ulysse. Il est donc logique qu'elle accompagne cette deuxième naissance du héros, ce retour à la vie civilisée.

L'HADES COMME ESPACE

Après avoir localisé l'au-delà dans l'organisation cosmique générale, il convient de s'intéresser à l'organisation spatiale de l'Hadès. Homère est peu prolixe sur le sujet ; il donne néanmoins quelques renseignements. Il s'agit en premier lieu d'un espace clos⁹⁴ :

*L'Hadès aux portes bien closes,
L'Hadès aux puissantes charnières,
Les portes de l'Hadès.*

Il est facilement envisageable de penser que cette clôture de l'Hadès n'ait pas pour but de protéger les morts des vivants mais l'inverse. Les deux espaces (celui des vivants et celui des morts) sont ainsi clairement séparés.

Le deuxième élément descriptif majeur fourni par Homère concerne le séjour propre des morts⁹⁵ :

*A peine avais-je dit que, sur ses pieds légers, l'ombre de
l'Eacide à grands pas s'éloignait : il allait à travers le Pré de
l'Asphodèle.
Ils eurent vite atteint la Prairie d'Asphodèle.*

Une constatation s'impose immédiatement : il y a unicité du séjour des morts. L'au-delà se voit ainsi conférer une dimension égalitaire ; les critères sociaux n'interviennent pas dans le devenir du défunt. La conclusion qui en découle, en se

⁹⁴ Homère, *Illiade*, VIII, 366 ; *Odyssée*, XI, 277 ; XIV, 156

⁹⁵ Homère, *Odyssée*, XI, 538-539 ; XXIV, 12

référant à la définition donnée en préambule de l'au-delà, c'est que les hommes qui ont produit cette vision de l'Hadès ont une conception communautariste de la mort. Les défunts, et donc les vivants, appartiennent à une même communauté. Cette communauté se définit dans un sens restreint puisqu'Ulysse ne rencontre dans l'au-delà ni barbares, ni Troyens.

LE PEUPLE DES MORTS

Les deux principales sources sont les deux *nekuia* de l'*Odyssée*. Pour décrire l'ensemble des défunts, Homère utilise l'expression : « *ethnea nekrôn* »⁹⁶. Cette expression sous-entend que les morts forment une communauté au même titre que tout peuple à la surface de la terre. La caractéristique première de ce peuple est d'être « *des têtes sans forces* »⁹⁷.

Le sang semble redonner vie aux défunts. Après en avoir consommé, les morts peuvent parler à Ulysse. Ils retrouvent la possibilité d'établir un contact avec les vivants. Cependant, entre eux, les morts paraissent avoir la capacité de communiquer comme le montre le dialogue entre les âmes des prétendants d'une part et Achille et Agamemnon d'autre part lors de la seconde *nekuia*. Ce dialogue est rendu possible par le fait que les morts n'ont pas perdu leurs souvenirs. Les prétendants racontent la vengeance d'Ulysse et Anticléa donne des informations à son fils sur les événements survenus à Ithaque depuis le départ de ce dernier pour Troie.

Le second élément à relever est la possible interaction entre les morts et les vivants⁹⁸ :

*Moi, du long de ma cuisse, ayant tiré mon glaive à pointe, je
m'assieds ; moi, j'interdis à tous les morts, têtes sans force, les
approches du sang.*

⁹⁶ Homère, *Odyssée*, XI, 34

⁹⁷ Homère, *Odyssée*, XI, 29

⁹⁸ Homère, *Odyssée*, XI, 47-50

Les morts craignent le glaive d’Ulysse mais on ne peut pas expliquer si c’est la crainte de la douleur provoquée par l’arme ou le souvenir de celle-ci qui les tient éloignés.

L’Hadès décrit par Homère ne semble pas un lieu d’oubli et d’absence de sensations comme en témoignent les lamentations d’Achille⁹⁹ :

Oh ! Ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse ! J’aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n’aurait pas grand-chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint !

L’Hadès semble également être un lieu où persistent les hiérarchies de la communauté sociale¹⁰⁰ :

Jadis, quand tu vivais, nous tous guerriers d’Argos, t’honorions comme un dieu : en ces lieux, aujourd’hui, je te vois, sur les morts, exercer la puissance ; pour toi, même la mort, Achille, est sans tristesse !

Cette persistance des hiérarchies sociales se double d’une persistance des rapports sociaux puisque Minos rend la justice dans l’Hadès¹⁰¹ :

Minos, tenant le sceptre d’or, ce roi siégeait pour rendre aux défunts la justice ; assis autour de lui ou debout, les plaideurs emplissaient la maison d’Hadès aux larges portes.

Ici, le rôle attribué à Minos est celui de juge des morts. Ce jugement ne se fait pas à l’entrée de l’Hadès mais dans l’Hadès. Il ne s’agit donc pas de juger la vie des défunts, mais de régler des problèmes au sein de la communauté des morts. Ces jugements induisent une “vie civile” des morts ; il y a des litiges, il y a des plaideurs : il y a des relations humaines entre les morts. Mais, si au niveau cosmologique la sphère de la vie et la sphère de la mort sont symétriquement inversées, dans le cas du jugement des défunts, il y a un parallélisme entre les deux sphères. Ce qui se passe chez les vivants est reproduit à l’identique chez les morts.

Eva Cantarella voit ainsi dans la fonction dévolue à Minos dans l’Au-delà, un héritage de la royauté mycénienne¹⁰². Mais, il est vraisemblable que la présence d’un

⁹⁹ Homère, *Odyssée*, XI, 488-491

¹⁰⁰ Homère, *Odyssée*, XI, 484-486

¹⁰¹ Homère, *Odyssée*, XI, 568 - 571

¹⁰² E. Cantarella, *Ithaque : De la vengeance d’Ulysse à la naissance du droit*, p.283, Paris,2003 :

juge dans l'au-delà soit d'origine étrangère. Que ce soit en Mésopotamie ou en Egypte, des juges sont présents dans le monde des morts. Le cas égyptien ne correspond pas au modèle grec puisque tous les morts sont jugés et ce, avant leur entrée réelle dans l'au-delà.

Le cas mésopotamien est plus intéressant¹⁰³ :

La reine Ereskigal est assistée de sept juges infernaux, les Anunnaki. Ils n'interviennent pas pour décider du sort des défunts en fonction de leur vie passée, mais pour trancher les cas judiciaires qui peuvent se présenter dans le monde des morts, à l'image de ce qui se passe chez les vivants.

La fonction attribuée aux juges infernaux en Grèce et en Mésopotamie est la même. Cela révèle vraisemblablement une influence mésopotamienne sur la vision de l'au-delà des Grecs.

Homère donne une vision des défunts très particulière puisqu'ils conservent de nombreuses caractéristiques humaines et s'organisent en société humaine avec ses propres règles de fonctionnement et son souverain en la personne d'Hadès.

« A la différence des autres juges uniques, dans les poèmes, Minos rend la justice dans un palais, le Palais aux grandes portes de l'Hadès, qui évoque clairement un palais royal. Les morts qui s'attroupent autour de lui donnent l'impression d'être des sujets, apeurés par la présence et le pouvoir d'un souverain beaucoup plus autoritaire que le faible *basileus* homérique. Enfin, Agamemnon est appelé *anax* (*wanax*) en tant que chef militaire, mais aussi dans l'exercice de sa fonction de juge (Iliade, IX, 96).

Bref, il semble que l'on puisse repérer chez Homère des allusions à divers stades dans l'histoire de l'administration de la justice : depuis le moment où, dans le palais mycénien, elle était rendue par un souverain aux pouvoirs forts, tel que le *wanax*, jusqu'au moment où, dans la *polis* naissante, le *basileus*, dont la souveraineté était encore institutionnellement fluide, joue un rôle de juge et de pacificateur, appelé à trancher les conflits d'intérêt des membres mêmes de la communauté. Mais il est investi d'un pouvoir public, qui lui vient de son rôle politique »

¹⁰³ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, sous la dir. de Fr. Joannès, s.v. Ereskigal, Paris, 2001

Au chant X de l'*Odyssée*, Homère dresse une carte hydrographique de l'Hadès¹⁰⁴ :

Prends ton chemin vers les demeures d'Hadès ! A travers le marais, avance jusqu'aux lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlégéthon et les eaux, qui du Styx, tombent dans le Cocyte. Les deux fleuves hurleurs confluent devant la Pierre : c'est là qu'il faut aller.

Cette description, bien que courte, permet d'appréhender une partie de l'imaginaire sur l'au-delà car chaque élément est porteur de sens. Il s'agit bien, en premier lieu, d'une évocation de l'espace en termes géographiques ; l'usage d'une pierre comme marqueur spatial renvoie au monde marin. Elle opère de la même façon que le cap (voir précédemment) pour le navigateur. Elle sert de point de repère dans l'espace. Ce point de repère constitue un point central, ou du moins remarquable, de l'Hadès puisqu'il se situe à la confluence des fleuves infernaux. Ceux-ci sont porteurs d'une charge symbolique importante.

Le Pyriphlegethon, quasi absent de la littérature posthomérique, est étymologiquement un « fleuve de feu » ou « un fleuve qui brûle ». Les rapports symboliques entre l'eau et le feu ont été étudiés par A. Moreau dans le cadre des légendes de Médée et de Clytemnestre¹⁰⁵. L'association de l'eau et du feu a des effets positifs ou négatifs suivant la disposition des éléments. Ainsi, Médée, en plongeant certains humains dans son chaudron, les rend plus forts¹⁰⁶. Dans un cadre plus simple et plus familier, cette disposition de l'eau et du feu permet de cuisiner. Dans le cas de Clytemnestre, l'association du feu et de l'eau se matérialise dans l'épée qu'elle utilise pour tuer son époux. Or, l'épée est en feu quand le forgeron la plonge dans l'eau pour la rendre solide donc utilisable. Le Pyriphlegethon renvoie à ce thème d'ensemble de l'association des deux éléments. Le feu se situe sur l'eau, c'est-à-dire dans une situation qui appelle la mort. Le fleuve apparaît, dès lors, comme un marqueur symbolique de l'entrée dans le monde des morts.

¹⁰⁴ Homère, *Odyssée*, X, 513-515

¹⁰⁵ A. Moreau, « L'eau sur le feu, le feu dans l'eau : la marmite de Médée, l'épée de Clytemnestre et l'ordre cosmique », *L'eau et le feu dans les religions antiques*, Colloque du 18-20 Mai 1995 édité par G. Capdevilla, Paris, 2004, p.26-35

¹⁰⁶ M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant et le chaudron en Grèce ancienne*, 1993

Styx revêt une dimension symbolique tout aussi forte mais sans doute plus importante aux yeux des Grecs : elle est à la fois une déesse et un fleuve et elle est présente chez Hésiode et Homère. Le premier passage de la *Théogonie*¹⁰⁷ où Hésiode évoque la figure de Styx s'inscrit dans un ensemble plus vaste qui énumère la descendance des enfants d'Ouranos et de Gaïa¹⁰⁸. Ces vers font suite à la description des Océanides (les enfants d'Océan et de Téthys¹⁰⁹) dont Styx fait partie. Ce premier passage ne décrit pas la déesse elle-même, mais un des épisodes où elle s'est illustrée: la Titanomachie. Hésiode nous présente son comportement et sa relation avec Zeus lors de cet événement. A cette fin, il met en scène, en plus des deux personnages précédemment nommés, les enfants de Styx qui rejoignent le dieu. En récompense, ce dernier fait d'elle le Grand Serment des dieux.

Le second passage de la *Théogonie* où Styx est évoquée, est d'une nature toute autre. Plus que la description d'une divinité, il s'agit de l'évocation d'un lieu¹¹⁰ :

Là réside une déesse odieuse aux Immortels, la terrible Styx, fille aînée d'Océan, le fleuve qui va coulant vers sa source. Elle habite, loin des dieux, une illustre demeure que couronnent des rocs élevés et que de tous côtés des colonnes d'argent dressent vers le ciel. La fille de Thaumás, Iris aux pieds rapides, y vient rarement, sur le large dos de la mer, signifier un message : il faut qu'une querelle, un discord se soit élevé parmi les Immortels. Alors, pour savoir qui ment parmi les habitants du pays de l'Olympe, Zeus envoie Iris chercher en ce lointain séjour « le grand serment des dieux ». Dans une aiguière d'or elle rapporte l'eau au vaste renom, qui tombe glacée, d'un rocher abrupt et haut. C'est un bras d'Océan, qui, du fleuve sacré, sous la terre aux larges routes, ainsi coule, abondant, à travers la nuit noire. Il représente la dixième partie des eaux d'Océan. Avec les neuf autres, en tourbillons d'argent, Océan s'enroule autour de la terre et du large dos de la mer, avant d'aller se perdre dans l'onde salée. Celle-là vient seule déboucher ici du haut d'un rocher, fléau redouté des dieux. Quiconque, parmi les Immortels, maîtres de l'Olympe neigeux, répand cette eau pour appuyer un parjure, reste gisant sans souffle une année entière. Jamais plus il

¹⁰⁷ Hésiode, *Théogonie*, 383-403

¹⁰⁸ Hésiode, *Théogonie*, 336-616

¹⁰⁹ Hésiode, *Théogonie*, 336-370

¹¹⁰ Hésiode, *Théogonie*, 775-806

n'approche de ses lèvres, pour s'en nourrir, l'ambrosie et le nectar. Il reste gisant sans haleine et sans voix sur un lis de tapis : une torpeur cruelle l'enveloppe. Quand le mal prend fin, au bout d'une grande année, une série d'épreuves plus dures encore l'attend. Pendant neuf ans il est tenu loin des dieux toujours vivant, il ne se mêle ni à leurs conseils ni à leurs banquets durant neuf années pleines ; ce n'est qu'à la dixième qu'il revient prendre part aux propos des Immortels, maîtres du palais de l'Olympe : si grave est le serment dont les dieux ont pris pour garante l'eau éternelle et antique de Styx, qui court à travers un pays rocheux.

Homère souligne également cette double nature de Styx ; elle est évoquée à plusieurs reprises dans l'*Illiade* et l'*Odyssée* soit comme fleuve infernal, soit comme garante des serments¹¹¹ :

Jure-moi donc par l'eau inviolable du Styx, en touchant d'une main le sol nourricier et, de l'autre, la mer étincelante afin que les dieux d'en bas entourant Cronos nous servent de témoins.

Et qu'ici m'en soient témoins et la Terre et le vaste Ciel sur nos têtes, et les ondes du Styx dans leur chute aux enfers, le plus grand, les plus terribles des serments pour tous les dieux bienheureux.

Comme chez Hésiode, Styx apparaît comme une puissance cosmique. Par contre les deux auteurs divergent sur un point : si Hésiode conçoit Styx comme une déesse, il n'en va de même chez Homère où il semble que ce soit avant tout un lieu géographique. En effet, le terme Styx n'est jamais employé seul ; l'expression est toujours : *stugos udôr*. J.Bollack émet sur ce point l'hypothèse que Styx pourrait bien être à l'origine sa propre demeure¹¹² ; demeure située dans le monde infernal. Cette localisation aurait pour but de souligner le caractère exceptionnel du recours à la déesse. L'eau du Styx peut donc être considérée comme une image de la mort « absolue » puisqu'elle affecte également les dieux. Enfin ce fleuve donne naissance au Cocyte qui, étymologiquement, renvoie au registre de la douleur et de la lamentation.

Toutes ces eaux confluent dans l'Achéron qui, dans les textes ultérieurs, est le fleuve infernal par excellence, au point de se substituer parfois au terme Hadès. La

¹¹¹ Homère, *Illiade*, XIV, 771-774 ; XV, 36-38 ; *Odyssée*, X, 514

¹¹² J.Bollack, "Styx et Serments", *REG*, LXXI, 1958, p 1-41

particularité de l'Achéron, dans les récits primitifs, est qu'aucun élément symbolique ne permet de le caractériser. On peut dès lors penser qu'il incarne déjà le fleuve infernal par excellence. Le fait qu'il soit alimenté par les autres fleuves infernaux permet de percevoir une certaine idée de la mort : celle-ci est apparentée au dépérissement (Pyriphlegethon), à la douleur et aux lamentations (le Cocyte) et elle est implacable puisqu'elle touche tout le monde (Styx). Mais cette hydrographie infernale dévoile un champ de perceptions encore plus étendu. L'Hadès est non seulement un lieu de dépérissement et de lamentations mais c'est également un espace bruyant (« *les deux fleuves hurleurs* »), et c'est un espace humide (le marais et les fleuves).

3 – EXISTE-T-IL UNE VERITABLE VISION DE L'AU-DELA DANS LES TEXTES FONDATEURS ?

UNE ECHELLE DES VALEURS CENTREE SUR L'AFFECTIF

Il convient de revenir tout d'abord sur la première *nekuia* et le système de valeurs qu'elle induit. La hiérarchie des valeurs lorsqu'Ulysse est dans l'Hadès semble inversée par rapport à celle du monde des vivants.

Les personnages rencontrés se regroupent en trois catégories. Il y a tout d'abord les femmes, menées par Anticléia. Puis viennent les héros, compagnons d'armes d'Ulysse (Agamemnon, Achille, Patrocle, Antiloque et Ajax) et enfin les divinités (Orion, Tityos, Tantale, Sisyphe et l'ombre d'Héraclès). L'ordre d'entrée en scène des personnages dépend de leur proximité au héros ; sa mère, ses compagnons, les dieux. Les rencontres se placent sur une échelle sentimentale, de ce qui touche le plus le héros à ce qui le laisse presque indifférent.

Il faut vraisemblablement voir dans l'entrée en scène des femmes avant les compagnons d'armes une inversion des valeurs communautaires. Dans le monde du vivant, l'échelle de valeurs morales va des dieux à l'*oikos*, en passant par la cité. Si l'on admet que les femmes, et notamment Anticléia, symbolisent l'*oikos*, et que les compagnons d'armes symbolisent la cité, alors l'échelle de valeurs est inversée. Aux

valeurs morales de la communauté sont substituées des valeurs affectives dans l'au-delà.

La conséquence directe est que le modèle politique ne concerne pas le monde des morts. La communauté des morts est organisée puisque Minos rend la justice et qu'Hadès règne sur cet espace.

UN DIEU SANS MYTHOGRAPHIE ?

Dans les divers textes d'Homère et d'Hésiode, aucune mention d'éléments mythologiques concernant Hadès n'est faite. Le dieu apparaît comme une divinité sans aventure, comme une divinité "morte". La seule exception provient de l'*Hymne homérique à Déméter*.

Hadès aurait ravi Perséphone pour l'emmener dans l'au-delà ¹¹³. L'appartenance du dieu à la sphère des morts explique vraisemblablement cette absence de mythologie. Il est toutefois surprenant de voir que, même avant le partage du monde par les Olympiens, Hadès est un dieu sans histoire. Se pose dès lors la question de l'origine du dieu puisque, aussi bien Homère qu'Hésiode n'apportent aucun éclairage sur ce point. Il faut envisager un modèle antérieur et peut-être extérieur qui explique l'absence de mythologie pour Hadès. Si ce dieu était une création récente au VIII^e siècle avant J.-C., Hésiode ou Homère aurait eu besoin de laisser quelques témoignages donnant des renseignements sur ce dieu. Il n'en est rien. Ce qui suppose donc qu'Hadès est une divinité familière aux hommes de cette époque.

Dans la *Théogonie*, les trois frères (Zeus, Poséidon et Hadès) sont définis de la façon suivante¹¹⁴ :

*Rhéia subit la loi de Cronos et lui donna de glorieux enfants
[...] le puissant Hadès, qui a établi sa demeure sous la terre, dieu au
cœur impitoyable ; et le retentissant Ebranleur du sol ; et le prudent
Zeus, le père des dieux et des hommes, dont le tonnerre fait vaciller la
vaste terre.*

¹¹³ *Hymne à Déméter*, 10-25

¹¹⁴ Hésiode, *Théogonie*, 453-458

Les trois frères sont définis par un même élément : leur rapport à la terre. Hadès se situe sous terre, Zeus au dessus de la terre et Poséidon, au niveau de la terre. Sachant qu'Hadès, comme cela a été montré précédemment, règne sur la sphère de la mort et Zeus sur celle de la vie, il est légitime de se demander si Hadès n'est pas simplement une image symétrique de Zeus. Dans ce cas, cette symétrie se fait par rapport au sol. Or M. Jost, à la suite de F. Schachermeyr, a mis en évidence le caractère chthonien de Poséidon¹¹⁵.

Un dernier élément étaye cette idée d'une symétrie entre Zeus et Hadès : des liens matrimoniaux existent entre les deux frères. Dans la Théogonie et dans l'Hymne homérique à Déméter, Hadès est l'époux de Perséphone, la fille de Zeus et de Déméter. Ce lien entre les deux frères est à la fois un lien de symétrie et d'opposition. Le couple Zeus – Déméter a une descendance : Perséphone, contrairement au couple Hadès – Perséphone. Cette distinction indique bien l'appartenance à deux univers différents, le premier appartient à la sphère de la vie, le second, à celle de la mort.

Il semble ainsi qu'Homère et Hésiode envisagent Zeus et Hadès dans une position symétrique qui les oppose. Le fait que les deux auteurs soient avares de détails et d'explications sur cette répartition des rôles peut laisser penser que cette vision est largement répandue parmi leurs contemporains mais en plus qu'elle est instituée dans l'ordre du monde (elle n'a pas à être justifiée). Il faut alors admettre l'idée que cette vision est bien antérieure aux deux auteurs.

Walter Burkett propose de rapprocher cette division du monde présente chez Hésiode et Homère¹¹⁶, de celle décrite dans le poème d'Atrahasis : « *En outre, cette triade des fils de Kronos et de leurs royaumes ne joue aucun rôle dans le reste de l'œuvre d'Homère et elle ne s'enracine dans aucun culte grec. Au contraire, le passage correspondant d'Atrahasis est capital pour le développement narratif de l'épopée et il y est constamment fait référence. Il est difficile de trouver chez Homère un autre passage qui ait autant l'air d'être la traduction d'un poème épique akkadien. Certes, il ne s'agit pas d'une traduction pure et simple, mais d'une*

¹¹⁵ M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Etudes Péloponnésiques, IX, Ecole française d'Athènes, 1985, p.279-296. F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, 1950, p.50-60

¹¹⁶ Homère, *Iliade*, XV, 190-193

*réélaboration dans laquelle, cependant, on entrevoit toujours l'armature du récit étranger »*¹¹⁷.

Le rapprochement avec la Mésopotamie ne concerne pas seulement l'architecture cosmologique, mais également l'Au-delà. Dans les deux traditions, grecque et la mésopotamienne, un couple règne sur le monde des morts : Hadès – Perséphone dans la première et Nergal – Ereskigal dans la seconde. Mais contrairement à la tradition grecque où Hadès est le souverain originel des morts, c'est la déesse Ereskigal qui règne à l'origine¹¹⁸. Dans les deux cas, il s'agit d'une alliance voulue et forcée par le souverain des morts. Hadès enlève Perséphone et la force à rester une partie de l'année en lui faisant manger des pépins de grenade. Ereskigal obtient de l'assemblée des dieux que Nergal l'épouse après avoir couché avec lui.

Il n'y a aucune preuve décisive qui permette de déceler une origine mésopotamienne d'Hadès. Par contre, les convergences entre les deux traditions sont telles qu'il faut convenir d'une influence importante des traditions mésopotamiennes sur la vision cosmologique grecque et donc sur la vision de l'Au-delà.

CONCLUSION : L'AU-DELA ET LE MYTHE DU DELUGE, LE ROLE DE L'ELEMENT LIQUIDE DANS LES RECITS COSMOLOGIQUES

La vision cosmologique dont procède l'au-delà peut-être rapprochée d'un mythe grec en apparence assez éloigné : celui du déluge de Deucalion. Dans les deux cas, l'eau joue un rôle de frontière entre une humanité vivante et une humanité morte.

L'au-delà appartient à la sphère de la mort qui est symétriquement opposée à la sphère de la vie. La séparation entre les deux sphères est assurée par l'élément liquide. Soit Océan joue ce rôle et sa traversée est nécessaire pour atteindre l'au-delà,

¹¹⁷ W. Burkett, *La Tradition orientale dans la culture grecque*, Paris, 2001, p.28

¹¹⁸ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, sous la dir. de Fr. Joannès, s.v. Ereskigal, Paris, 2001

soit Poséidon tient cette position, comme cela a été montré précédemment. Mais dans les deux cas, cet élément liquide qui fait office de frontière ne peut, normalement, que se franchir dans un sens, du monde des vivants au monde des morts.

Les mêmes remarques sont valables dans le mythe du déluge de Deucalion. L'élément liquide, le déluge, fait office de frontière entre une humanité défunte et une humanité vivante. Cette frontière n'est franchissable que dans un sens, celle du temps qui passe, donc de la vie vers la mort. Le seul héros qui puisse franchir cette frontière dans l'autre sens, c'est à dire survivre au déluge, est un protégé d'un ou plusieurs dieux. Le même constat vaut pour la *Nekuia* d'Ulysse.

Mais le parallèle va plus loin. L'humanité détruite par le déluge est liée à la nouvelle humanité comme les défunts le sont aux vivants. Ce lien, c'est l'histoire et la mémoire. Il y a certes une altérité entre les deux mondes, mais celle-ci n'est que temporelle, pas culturelle.

Il convient pour conclure de se demander si l'Hadès est un décalque du monde des vivants.

La description faite par Homère des morts semble aller dans le sens d'un décalque du monde des vivants. Les morts communiquent entre eux. Ils ont des souvenirs et le vers 389 du chant XXII de l'*Iliade* ne s'oppose pas à cette idée en qualifiant l'Hadès de « lieu d'oubli », si est acceptée l'idée que cet oubli est celui des vivants à l'égard des morts.

Les hiérarchies sociales et les différends subsistent également. La seule réelle différence tient à l'inversion du système de valeurs morales. L'Hadès fonctionne comme une image symétriquement inversée du monde des vivants. Mais la communication entre les deux mondes ne peut se faire naturellement. Pour qu'elle soit possible, il faut un acte cultuel comme celui effectué par Ulysse au chant XI (la consommation du sang des victimes permet d'établir la communication). La communication entre ces deux mondes fonctionne comme celle qui relie le monde des hommes au monde des dieux. Quand il s'agit d'une communication descendante (des dieux vers les hommes ou des hommes vers les morts), elle se fait naturellement par la parole. Quand il s'agit d'une communication ascendante (des morts vers les

hommes ou des hommes vers les dieux), il faut un acte culturel. Ainsi, Ulysse établit une communication ascendante puisqu'il veut entendre Tirésias.

Dès lors, il semble bien que l'au-delà soit envisagé comme une image du monde des vivants. Cette image est figée et inversée (en termes de valeurs) comme celle produite par un miroir

CHAPITRE II : L'AU-DELA DANS LA PHILOSOPHIE PRESOCRATIQUE

Au VI^e siècle avant notre ère apparaît un nouveau type de personnages dans le monde grec : les philosophes. Ces penseurs, par leurs nouvelles démarches intellectuelles, vont ouvrir de nouveaux champs de réflexion. Il est donc logique de s'interroger sur la vision de l'au-delà qu'ils ont pu développer. Se sont-ils inscrits dans la tradition héritée des siècles précédents ou bien ont-ils formulé une nouvelle vision ?

Deux éditions des fragments des philosophes présocratiques seront utilisées à cette fin, celle de H. Diels et W. Kranz et celle de J.-P. Dumont¹¹⁹. Dans ces recueils de fragments, les documents attribués à Orphée ont été laissés de côté ; ces sources feront l'objet d'une étude ultérieure portant sur l'orphisme.

La mise en perspective de la documentation paraît encore plus nécessaire ici qu'ailleurs avant même de passer à la critique interne du corpus. Le peu de fragments présocratiques ayant pour sujet l'au-delà rend difficile l'élaboration d'une vision propre à ces penseurs. Néanmoins deux groupes se détachent nettement : ceux qui restent fidèles aux traditions primitives et ceux qui tentent d'élaborer une nouvelle vision de la mort. Ce panorama dressé, il sera alors temps de s'interroger sur le peu d'intérêt des philosophes pour l'au-delà.

¹¹⁹ H.Diels et W.Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^eédition, 1952. J.P.Dumont, *Les Présocratiques*, La Pléiade, 1989

1 – LES SOURCES

Seuls vingt témoignages nous sont parvenus : rapportés à l'ensemble des fragments présocratiques, ils constituent, en réalité, un corpus très mince. Et encore convient-il d'apporter des nuances ; les témoignages peuvent être regroupés en deux catégories, les témoignages biographiques au nombre de onze, et les témoignages philosophiques au nombre de huit.

Le nombre de sources capables de nous renseigner sur la ou les visions de l'au-delà des auteurs présocratiques apparaît très faible. Cette faiblesse est encore accentuée si on la rapporte au nombre d'auteurs ; onze philosophes différents sont concernés. Il semble dès lors très aléatoire de vouloir reconstituer une pensée philosophique dans ces conditions, si l'on souhaite tenir compte des différences chronologiques et géographiques.

Le tableau suivant vient confirmer ce morcellement documentaire :

TABLEAU 1 : NOMBRE DE DOCUMENTS POUR CHAQUE PHILOSOPHE	
PHILOSOPHES	NOMBRE DE DOCUMENTS
Empédocle	4
Anaxagore	3
Héraclite	3
Philolaos	2
Ecole pythagoricienne	2
Pythagore	2
Protagoras	1
Cerkops	1
Démocrite	1
Parménide	1
Critias	1

Aucun des philosophes ne s'impose par l'importance de ses témoignages sur l'au-delà. Ces documents, sur le plan de la fréquence, apparaissent donc anecdotiques.

Un point est essentiel dans l'appréhension de ce corpus documentaire : la géographie des sources et la répartition de celles-ci en fonction des écoles

philosophiques. Derrière ce point transparait la question des influences allogènes et des préoccupations locales.

Les sources se répartissent en quatre zones géographiques bien distinctes : l'Asie Mineure (Ephèse, Clazomènes et Elée), la Sicile et l'Italie du Sud (Agrigente, Crotona et Métaponte), la Thrace (Abdère) et Athènes. La plupart des sources proviennent donc des marges de l'hellénisme, c'est-à-dire de zones de contact avec d'autres civilisations.

Il convient dans un second temps de dépasser le simple cadre de la localisation des sources pour s'intéresser à leur appartenance à une école de pensée. Le tableau 2 en dresse un panorama :

TABLEAU 2 : CLASSEMENT DES SOURCES PAR ECOLES PHILOSOPHIQUES	
ECOLES PHILOSOPHIQUES ¹²⁰	PHILOSOPHES PRESENTS DANS LE CORPUS
Les écoles d'Ionie	Héraclite
Les pythagoriciens	Pythagore
	Empédocle
	Philolaos
	Auteurs inconnus
Les Eléates	Parménide
Les Abdéritains	Démocrite
Athènes	Anaxagore
Les Sophistes	Protagoras
Non classé	Cercops

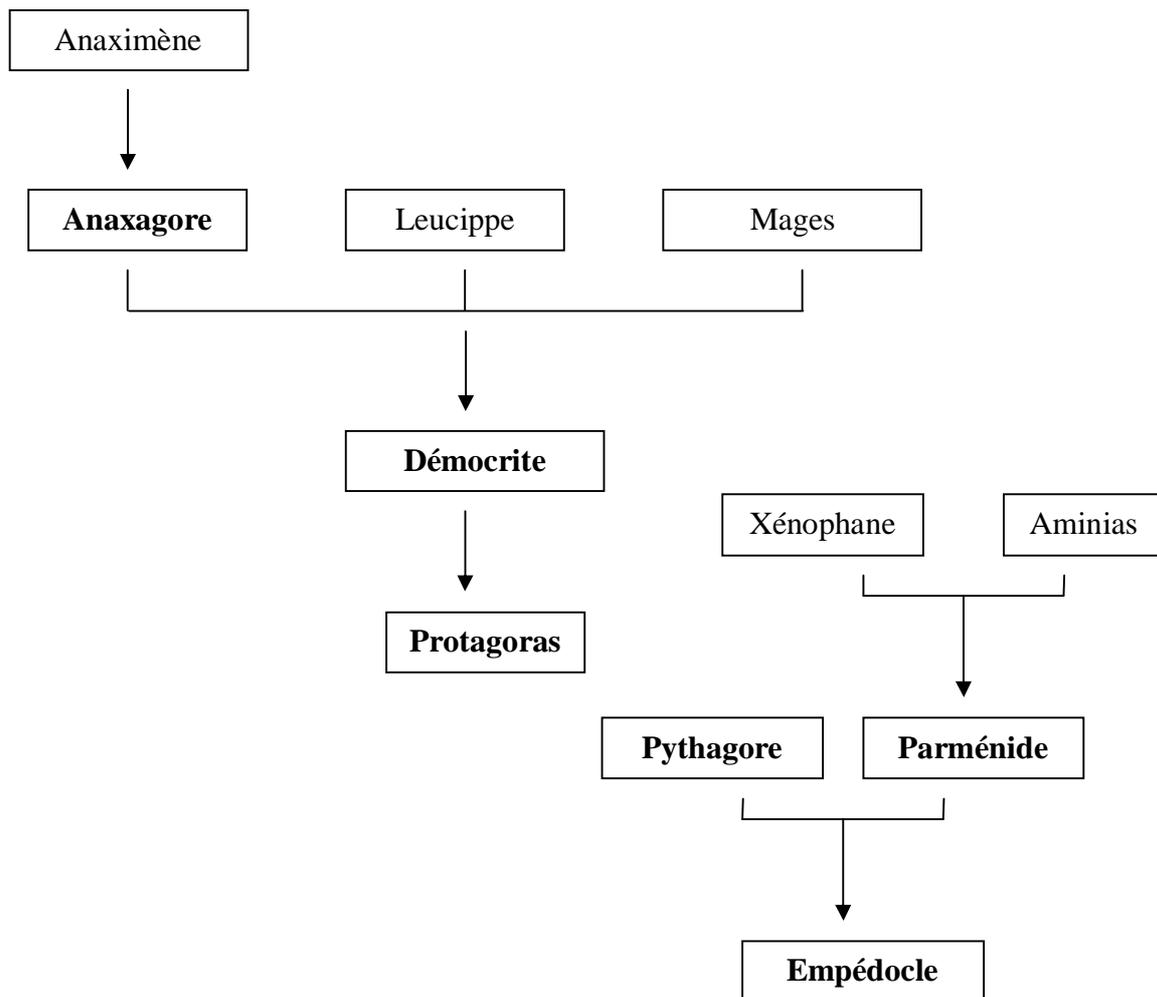
Ce tableau vient confirmer l'impression d'éparpillement mise en évidence précédemment. Il met néanmoins en lumière l'importance de la tradition pythagoricienne : la moitié des sources se rattache à cette école.

Le peu de témoignages à notre disposition pour les philosophes présocratiques est très dispersé tant au niveau de l'appartenance à des écoles qu'au niveau géographique. Néanmoins, la tradition pythagoricienne de l'Italie du sud et de la Sicile représente une part du corpus très importante.

¹²⁰ La nomenclature adoptée est celle de l'édition de la Pléiade

Le dernier préalable avant d'aborder l'étude des sources à proprement parler, est la question des filiations philosophiques. Il ne s'agit pas de reprendre ici l'ensemble des philosophes présocratiques pour dresser un panorama exhaustif des influences, mais de se limiter aux philosophes ayant évoqué l'au-delà. Notre principale source est, pour cette question, Diogène Laërce¹²¹. Deux grandes filiations philosophiques transparaissent des sources comme l'indique le schéma suivant¹²² :

Schéma 1 : les deux principales filiations philosophiques



¹²¹ Pour Anaxagore : Diogène Laërce, *Vies*, II, 6. Pour Démocrite : Diogène Laërce, *Vies*, IX, 34. Pour Protagoras : Diogène Laërce, *Vies*, IX, 50 Pour Parménide : Diogène Laërce, *Vies*, IX, 21 Pour Empédocle : Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 54-55

¹²² Les noms en caractère gras sont ceux des philosophes du corpus étudié.

Trois philosophes ne s'inscrivent pas dans ces filiations : Héraclite, Cerkops et Philolaos. Soit ils ont d'autres maîtres, Philolaos aurait eu pour maître Lysis (*A l'occasion de la mort de son maître Lysis, il se rendit à Thèbes pour lui offrir les libations funèbres*¹²³), soit aucune mention n'est faite (dans le cas de Cerkops, par exemple).

La mise en évidence des filiations semble des plus importants compte tenu de la faiblesse de la documentation ; elle est le préliminaire nécessaire à toute reconstitution éventuelle de traditions. Puisque aucun document suffisamment long ne permet d'appréhender aisément le sujet, il est nécessaire d'envisager l'hypothèse de reconstituer la vision de l'au-delà à partir de traditions philosophiques.

2 – LES DIFFERENTS TEMOIGNAGES

PYTHAGORE, PARMENIDE ET EMPEDOCLE : ENTRE TRADITION ET NOUVEAUTE

Deux passages des œuvres de Pythagore évoquent l'au-delà. Le premier témoignage traite des migrations de l'âme du philosophe¹²⁴ :

Hermès lui avait dit qu'il lui accorderait tout sauf l'immortalité ; il avait donc demandé de conserver, aussi bien après sa mort que pendant sa vie, le souvenir des événements [...] et il racontait comment s'était déroulée la migration de son âme [...] quelles épreuves elle avait connues chez Hadès et tout ce que les autres âmes y endurent.

Ce passage semble s'inscrire dans la droite ligne de la tradition homérique ; l'au-delà est le séjour des âmes des défunts et nul n'y échappe. Mais, l'idée même d'une migration des âmes d'être en être, à travers les âges, est une nouveauté puisque chez les auteurs primitifs, l'Hadès est le séjour éternel des âmes des défunts¹²⁵. Cette migration des âmes s'accompagne de la perte de la mémoire puisque le fait de conserver le souvenir des événements est présenté comme un privilège accordé au

¹²³ Platon, *Phédon*, 61 e, scholie

¹²⁴ Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 4

¹²⁵ Homère, *Odyssée*, X, 530

seul Pythagore. Enfin, une dernière remarque s'impose : c'est Hermès qui accorde à Pythagore le privilège de conserver la mémoire des événements. Le dieu se retrouve ici dans sa fonction de psychopompe tel qu'il est présenté dans la tradition homérique.

Le deuxième témoignage pythagoricien vient confirmer cette impression de forte influence homérique¹²⁶ :

Il affirmait que l'âme est immortelle.

Ce document, bien que très court, mis en parallèle avec le précédent n'est qu'un rappel de la vision communément admise à la période archaïque, à savoir que le corps est mortel mais que l'âme séjourne éternellement dans l'Hadès¹²⁷.

Un seul témoignage nous est parvenu de Parménide, mais celui-ci est considéré comme douteux par les auteurs modernes¹²⁸. Là encore, il s'agit d'un témoignage inspiré en partie d'Homère et plus précisément des deux nekya de l'*Odyssée*¹²⁹ :

Minces, dit-il, sont les mystères de l'inférieure Perséphone. Touchant ces mystères et la voie qui conduit là-bas, « large et plaisante », et qui porte vers Perséphone ceux qui ont péri, le poète dit encore :

Et sous la terre encore il est un dur sentier,

Escarpé, creux, fangeux. Il est pourtant celui

Qui peut le mieux conduire au bocage charmant

De la sainte Aphrodite.

La référence à l'au-delà est particulièrement intéressante car elle ne fait pas intervenir Hadès mais Perséphone. Cette intervention est l'occasion d'un parallèle avec Aphrodite. Faut-il y voir une simple opposition entre la vie, symbolisée par Aphrodite, et la mort, incarnée par Perséphone ? Ce passage étant incertain, il est possible que cette vision ne soit qu'une transposition de la doctrine. J-P. Dumont souligne, en effet, que ces propos, dans l'œuvre d'Hippolyte, seraient tenus par un gnostique anonyme¹³⁰. Perséphone symboliserait ainsi la mort et le moyen de vaincre cette mort serait l'amour symbolisé par Aphrodite.

¹²⁶ Porphyre, *Vie de Pythagore*, 19

¹²⁷ Homère, *Odyssée*, XXIV, 14-15

¹²⁸ JP.Dumont, *Les écoles présocratiques*

¹²⁹ Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, V, 8

¹³⁰ JP.Dumont, *Les écoles présocratiques*, note 2 de la page 361

Quatre fragments d'Empédocle, qui aurait été l'élève de Pythagore et de Parménide, nous sont parvenus. Le premier s'inscrit dans la tradition des auteurs primitifs¹³¹ :

Tu sauras faire remonter de chez Hadès l'âme d'un mort .

Ce passage s'inscrit dans la lignée d'Homère et plus particulièrement du chant XI de l'*Odyssée*, où Ulysse fait venir, du fond de l'Hadès, les âmes des morts pour communiquer avec elles. Il ne s'agit pas, ici, d'une résurrection mais plutôt de nécromancie.

Le second témoignage mentionne Hadès sans évoquer l'au-delà¹³² :

Empédocle d'Agrigente, fils de Méton, pense qu'il existe quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre, et deux puissances archaïques, l'Amitié et la Haine, dont la première est unifiante et la seconde séparatrice. Il déclare : Connaît premièrement la quadruple racine

De toutes choses : Zeus aux feux lumineux, Héra mère de vie, et puis Aidoneus, Nestis enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent.

Par Zeus, il désigne l'effervescence et l'éther ; par Héra, mère de vie, l'air ; la terre par Aidôneus ; et par Nestis, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent, la semence et l'eau.

L'élément intéressant n'est pas tant la vision cosmologique que l'élément attribué à Hadès. Pour la première fois dans la littérature grecque, Hadès est assimilé au sol. Mais, il faut noter que dans deux passages similaires, Hadès n'est pas assimilé à la terre mais à l'air¹³³ :

Empédocle appelle du nom de Zeus l'effervescence et l'éther ; du nom de Héra, mère de vie, la terre ; l'air du nom d'Aidôneus, parce qu'il n'a pas de lumière qui lui soit propre et qu'il se trouve éclairé par le Soleil, la Lune et les astres ; du nom de Nestis, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent, la semence et l'eau. Des quatre éléments est formé le Tout ; leur nature est formée à partir des contraintes : le sec et l'humide, le chaud et le froid. Le Tout résulte du

¹³¹ Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 59

¹³² Aetius, *Opinions*, I, 3, 20

¹³³ Stobée, *Choix de Textes*, I, 10, 2b. Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 29

mélange proportionnellement dosé de ces éléments ; il supporte des changements partiels, sans que cela implique une dissolution du Tout.

Cette source, quelle que soit la version retenue, présente Hadès hors de son « domaine d'élection » traditionnel : l'au-delà. Le dieu apparaît dans ces témoignages comme un des quatre piliers fondamentaux de la cosmologie d'Empédocle.

Un troisième document qui nous est rapporté par Sextus Empiricus confirme ce point de vue¹³⁴ :

Connaît premièrement la quadruple racine de toutes choses : Zeus aux feux lumineux, Héra mère de vie, et puis Aidoeus, Nestis enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent.

Mais quel que soit l'élément fondamental attribué à Hadès, le nom du dieu, même pour les philosophes, évoque avant tout l'au-delà. Cela pose le monde des morts (ou la Mort) comme un élément fondamental du cosmos dans la pensée philosophique.

Un dernier témoignage d'Empédocle subsiste mais l'état du papyrus sur lequel il se trouve en rend difficile la compréhension¹³⁵ :

Car il n'aura jamais le bonheur de connaître ni de, Zeus porteur de l'égide, le palais couvert d'un toit, ni jamais la demeure d'Hadès, et pas non plus celle de l'oracle qui pleure.

Dans ce passage, Hadès retrouve, semble-t-il, sa fonction traditionnelle de souverain des morts ; cette expression « demeure d'Hadès » est la façon dont Homère désigne traditionnellement l'au-delà.

Avant de conclure ce point, il reste deux documents à étudier. Ils sont attribués à l'école pythagoricienne sans que leurs auteurs soient connus. Ils s'inscrivent dans la lignée des témoignages précédents¹³⁶ :

Une fois chassée de son séjour terrestre, l'âme vagabonde dans l'air, avec l'apparence du corps. C'est Hermès l'intendant des âmes ; et si on l'appelle le « conducteur », le « passeur » et le « souterrain », c'est précisément parce que c'est lui qui, à leur sortie

¹³⁴ Aetius, *Opinions*, I, 3, 20 ; Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, X, 315

¹³⁵ Papyrus d'Herculanum, n°1012, col.18

¹³⁶ Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 31

du corps, conduit les âmes hors du séjour terrestre et des profondeurs marines. Et si les âmes pures sont conduites dans la région la plus élevée, les âmes impures, elles, ne les approchent pas ni se fréquentent entre elles, mais sont enchaînées par les Erinyes dans des liens infrangibles. D'ailleurs l'air est plein d'âmes : on pense qu'il s'agit là des démons et des héros ;

et¹³⁷ :

Et si le tonnerre est fait pour menacer les habitants du Tartare, en les remplissant de terreur, comme l'affirment les pythagoriciens.

Ces deux textes reprennent la vision traditionnelle héritée d'Homère, comme en témoigne le rôle de psychopompe attribué à Hermès. Mais dans ce cadre, une distinction est posée sur la valeur des âmes. Il n'y a plus d'unicité du séjour dans l'au-delà. Ce dernier se partage désormais en un espace positif et un espace de tourments symbolisé par les Erinyes. Cette nouvelle thématique « récompense-sanction » induit un jugement de l'âme avant l'entrée dans l'au-delà. Néanmoins, ce passage prête à discussion sur le plan de la datation. Diogène Laërce s'appuie sur les citations faites par Alexandre Polyhistor des *Mémoires pythagoriciens*. Si W. Kranz considère à la suite de M. Wellmann qu'il s'agit d'un témoignage de la pensée du pythagorisme primitif¹³⁸, A.J. Festugière estime lui que les différents passages datent, au plus tôt, du IV^e siècle avant notre ère¹³⁹. En effet, les considérations sur le devenir post-mortem de l'âme sont très proches de celles de Platon sans qu'il soit pour autant possible de déterminer l'antériorité des unes par rapport aux autres.

Pythagore, Parménide et Empédocle s'inscrivent tous trois dans une même tradition qui introduit quelques nouveautés (Hadès est présenté comme un élément de base de la cosmogonie) mais demeure fortement marquée par la vision homérique de l'au-delà. Il n'y a pas chez ses auteurs de remise en cause et de questionnement sur l'au-delà.

¹³⁷ Aristote, *Seconds analytiques*, II, XI, 94 b 33

¹³⁸ W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 6^eed., 1951. M. Wellmann, « Eine Pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts v. Ch. », *Hermes*, 54, 1919, p.225-248

¹³⁹ A.-J. Festugière, « Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor », *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, 1971, p.371-435

ANAXAGORE, DEMOCRITE ET PROTAGORAS :

Trois documents attribués à Anaxagore traitent de l'au-delà. Les deux premiers rapportent des citations du philosophe :

*A celui qui ne supportait pas de mourir en terre étrangère :
« La descente chez Hadès, dit-il, est bien de partout la même ! »¹⁴⁰*

*Fort à propos, Anaxagore, sur le point de mourir à
Lampsaque, répondit à ses amis qui lui demandaient s'il ne voulait
pas qu'on le ramena, en cas de malheur, à Clazomènes, sa patrie :
« Point n'est besoin, car on peut de partout rejoindre les Enfers »¹⁴¹*

Ces deux documents offrent une vision de la mort, présentée comme un événement naturel et universel. Nul n'échappe à l'Hadès, lieu unique de séjour des morts. Le troisième extrait de l'œuvre d'Anaxagore est de nature différente, il s'agit d'une réflexion sur la mort¹⁴² :

*Anaxagore dit clairement au premier livre de sa physique que
génération et mort ne sont que composition et discrimination. Voici ce
qu'il écrit : les Grecs ne conçoivent pas correctement la génération et
la mort. En effet nul être n'est ni engendré, ni détruit, mais tout se
trouve composé et discriminé à partir des choses qui existent. Ainsi
conviendrait-il de désigner plus correctement la génération par
composition et la mort par celui de discrimination.*

Anaxagore critique la vision traditionnelle de la mort chez les Grecs pour essayer d'en donner une approche scientifique et même plus précisément physique. Anaxagore postule la permanence de la matière et donc à sa non disparition. Dans cette vision philosophique, la mort perd tout caractère religieux et sacré. Cette perte de sacré, cette approche scientifique et raisonnée de la fin de la vie exclut de fait toute vision de l'au-delà. L'appréhension d'un au-delà, quel qu'il soit, présuppose une approche qui ne soit pas exclusivement rationnelle de la mort.

Les fragments attribués à Démocrite et à Protagoras fournissent peu de renseignements ; il s'agit d'indications bibliographiques¹⁴³ :

¹⁴⁰ Diogène Laërce, *Vies*, II, 6, 15

¹⁴¹ Cicéron, *Tusculanes*, I, 43, 104

¹⁴² Simplicius, *Commentaire sur la physique* d'Aristote, 163, 18

¹⁴³ Diogène Laërce, *Vies*, IX, 55, IX, 45-46

Voici quels sont les livres de lui (Protagoras) que nous avons conservés : [...] De ce qui a lieu dans l'Hadès [...]

Thrasylle a établi un catalogue ordonné de ses (Démocrite) livres : [...] Des choses de l'Hadès.

Anaxagore, Démocrite et Protagoras apportent deux nouveautés : la première, dans le cas d'Anaxagore, est l'approche scientifique de la mort, ce qui permet à l'auteur de faire « l'économie » d'une réflexion sur l'au-delà. La seconde nouveauté, est en contradiction avec la première : pour Protagoras et Démocrite, l'Hadès est un sujet d'étude ; malheureusement, le contenu de leurs réflexions demeure inconnu.

LES AUTRES PHILOSOPHES : CERCOPS, HERACLITE ET PHILOLAOS.

L'ordre de présentation choisi dans ce paragraphe ne s'appuie pas sur d'éventuelles filiations. Il reprend l'ordre de présentation des différents travaux d'auteurs contemporains (Diels et Dumont).

De Cercops, un seul témoignage nous est parvenu¹⁴⁴ :

Dans son ouvrage Sur les poèmes, Epigène rapporte La descente aux enfers et Le traité sacré au pythagoricien Cercops.

Trois témoignages d'Héraclite subsistent sur l'au-delà où sur des éléments concernant l'au-delà. Mais seul un témoignage aborde directement le sujet¹⁴⁵ :

Les âmes flairent chez Hadès.

Ce court passage souligne un élément absent de la littérature antérieure ; les âmes conservent une partie de leurs sens. Cette donnée ne remet pas en cause la vision de l'au-delà des textes primitifs, mais elle apporte un éclairage sur ceux qui peuplent l'Hadès.

Les deux autres fragments attribués à Héraclite s'intéressent à Hadès. Dans le premier, il met en parallèle le dieu avec Dionysos¹⁴⁶ :

Le même sont Hadès et Dionysos

Quel que soit le délire et l'enthousiasme qu'ils inspirent.

¹⁴⁴ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 131

¹⁴⁵ Plutarque, *La face invisible de la lune*, 28, 943e

¹⁴⁶ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 34

Le second passage met en parallèle le Dieu avec Zeus¹⁴⁷ :

Toutes choses sont mêmes et non mêmes : la lumière pour Zeus l'obscurité pour Hadès, la lumière pour Hadès l'obscurité pour Zeus.

Le second texte est une imitation d'Héraclite, il ne peut donc être totalement tenu pour fiable. Il place néanmoins Hadès sur un plan égal à celui de Zeus puisqu'il est son symétrique et son opposé. Plus difficilement intelligible, le premier passage sera plus amplement étudié ultérieurement.

Les deux fragments de Philolaos qui nous intéressent ne traitent pas, eux non plus, de l'au-delà mais d'Hadès¹⁴⁸ :

Ce n'est donc pas du tout du hasard, si Philolaos a consacré, lui aussi, l'angle du triangle à quatre dieux différents : Cronos, Hadès, Arès et Dionysos.

Cronos est en effet le répondant de la substance aqueuse et froide et Arès celui de toute la nature ignée ; Hadès, lui, embrasse la totalité de la vie terrestre, tandis que Dionysos est le patron de toute génération, liquide et chaude, représentée symboliquement par le vin, lui-même liquide et chaud. Or, si tous ces dieux se différencient par des qualités secondaires, ils ne font qu'un en réalité.

« Les Pythagoriciens disent que l'angle du triangle est propre à Hadès, Dionysos et Arès, celui du carré à Rhéa, Aphrodite, Déméter, Hestia et Héra, celui du dodécagone à Zeus et celui du polygone à cinquante-six côtés à Typhon ainsi que le rapporte Eudoxe.

Les deux documents sont très proches l'un de l'autre. Les divergences constatées semblent relever des auteurs qui rapportent ses témoignages (Plutarque et Proclus). Dans ce cas, ces deux fragments peuvent être considérés comme un seul et même document. L'argument développé par Philolaos est assimilation des divinités aux formes géométriques de base. Dans ce cadre, Hadès est associé à l'angle du triangle et se voit, comme chez Héraclite, associé à Dionysos. Cette association

¹⁴⁷ Hippocrate, *Du Régime*, 1, 5

¹⁴⁸ Proclus, *Commentaire sur le premier livre des éléments d'Euclide*, 166, 25 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 30, 363a

rejoint le constat fait à propos des rapprochements d'éléments naturels (eau, terre) avec des divinités chez Empédocle. Hadès est perçu, de même ce qu'il symbolise, comme un élément fondamental du cosmos.

L'ensemble des sources du corpus présocratique fournit peu de renseignements sur l'au-delà. La plupart d'entre-elles portent sur Hadès mais dans un cadre non lié à la mort. Deux traditions émergent du corpus : une tradition pythagoricienne, largement marquée par la poésie primitive (Pythagore, Parménide, Empédocle et Critias) et une tradition rationnelle qui fait soit l'économie de l'au-delà soit tente de l'analyser (Anaxagore, Démocrite, Protagoras, Cercops, Héraclite et Philolaos).

3 – EXISTE-T-IL UNE VISION PRESOCRATIQUE DE L'AU-DELA ?

ANAXAGORE, EMPEDOCLE ET PHILOLAOS : UN MONDE SANS AU-DELA ?

La question essentielle posée par les sources présocratiques est celle de la possible, ou impossible, reconstitution d'une vision commune de l'au-delà. Les premiers penseurs de la Grèce ont-ils développé un modèle de l'après mort ?

Dans le cadre de leurs travaux philosophiques, certains présocratiques ne font jamais de références directes à l'au-delà. Il s'agit, bien souvent, d'allusions à un élément constitutif de l'au-delà homérique ou hésiodique ; la mention d'Hadès ou de Perséphone par exemple, mais sans que leur soit attribuée une dimension macabre. Philolaos fournit une très bonne illustration de cet état de fait¹⁴⁹ :

Ce n'est donc pas du tout du hasard, si Philolaos a consacré, lui aussi, l'angle du triangle à quatre dieux différents : Cronos, Hadès, Arès et Dionysos.

Cronos est en effet le répondant de la substance aqueuse et froide et Arès celui de toute la nature ignée ; Hadès, lui, embrasse la totalité de la vie terrestre, tandis que Dionysos est le patron de toute génération, liquide et chaude, représentée symboliquement par le vin,

¹⁴⁹ Proclus, *Commentaire sur le premier livre des éléments d'Euclide*, 166, 25

lui-même liquide et chaud. Or, si tous ces dieux se différencient par des qualités secondaires, ils ne font qu'un en réalité.

Empédocle fournit également quelques exemples de témoignages où des éléments de l'au-delà sont mentionnés sans qu'il y ait de descriptions ou d'informations précises sur l'après mort¹⁵⁰ :

*Connaît premièrement la quadruple racine
De toutes choses : Zeus aux feux lumineux,
Héra mère de vie, et puis Aidoeus,
Nestis enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent.*

Les différents témoignages amènent à la conclusion que certains philosophes présocratiques font référence à des éléments constitutifs de l'au-delà sans pour autant en développer une réelle vision dans leurs travaux. Cette conclusion vaut pour des philosophes tels Philolaos, Empédocle ou Anaxagore. Ces trois philosophes ne sont nullement liés par des rapports de maître à élève comme le montre le schéma de la première partie. Dans le cas d'Anaxagore, l'absence d'une conception de l'au-delà se justifie par certaines de ses prises de position philosophiques¹⁵¹ :

Anaxagore dit clairement au premier livre de sa physique que génération et mort ne sont que composition et discrimination. Voici ce qu'il écrit : Les Grecs ne conçoivent pas correctement la génération et la mort. En effet nul être n'est ni engendré, ni détruit, mais tout se trouve composé et discriminé à partir des choses qui existent. Ainsi conviendrait-il de désigner plus correctement la génération par composition et la mort par celui de discrimination.

Anaxagore peut faire l'économie d'un au-delà puisqu'il ne croit pas à la mort mais à la conservation de la matière. La mort physique de l'individu n'est donc qu'une transformation des composants du corps humain. Empédocle adopte un point de vue assez similaire à celui d'Anaxagore¹⁵² :

Pour Empédocle, il n'y a pas de naissance, mais seulement mélange et dissociation des éléments. Il écrit en effet au premier livre de sa Physique :

¹⁵⁰ Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, X, 315

¹⁵¹ Simplicius, *Commentaires sur la physique d'Aristote*, 163, 18

¹⁵² Plutarque, *Contre Colotès*, X, 1111F ; Aétius, *Opinions*, I, xxx, 1

*Je te dirai encore : il n'est point de naissance
D'aucun être mortel, et point non plus de fin
Dans la mort [à la fois effrayante] et funeste ;
Il y a seulement un effet de mélange
Et de séparation de ce qui fut mêlé :
Naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes.*

Là encore, l'existence d'un au-delà dans la vision du monde de ce philosophe est superflue puisque Empédocle nie l'existence de la mort. Mais à la différence d'Anaxagore, il a conscience que ce point de vue peut choquer ses contemporains¹⁵³ :

*Lorsque paraît au jour, résultant du mélange,
Ou la forme d'un homme, ou celle d'une bête,
Ou d'un arbuste encore ou enfin d'un oiseau,
On en parle en usant de ce mot engendré.
Et quand les éléments après se dissocient,
Pour en parler on dit : funeste est le trépas.
Ce parler est injuste, et pourtant il convient
Que j'y recoure aussi pour observer l'usage.*

Si dans le cas d'Anaxagore et d'Empédocle, divers fragments de leurs œuvres viennent éclairer leur parti pris de se dispenser de l'au-delà, il n'en va pas de même pour Philolaos. Les fragments conservés pour cet auteur ne permettent pas de savoir si Philolaos fait l'économie de l'au-delà. Néanmoins la proximité de ses témoignages avec ceux d'Empédocle¹⁵⁴ et le fait que, comme ce dernier, qu'ils appartiennent à l'Italie pythagoricienne permettent de supposer que Philolaos s'en dispense. Mais la démonstration en demeure impossible.

Les autres philosophes du corpus s'inscrivent dans une optique traditionnelle à propos de l'au-delà. Ils reprennent les éléments, de façon éparse, des poèmes homériques et hésiodiques.

¹⁵³ Plutarque, *Contre Colotès*, 11, 1113 A

¹⁵⁴ notamment avec celui rapporté en Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, X, 315

Le personnage de l'au-delà qui revient le plus fréquemment dans le discours des présocratiques est le dieu Hadès. Si le rôle attribué au dieu dans la poésie homérique était clair, sa place comme souverain des morts dans la pensée des philosophes présocratiques semble plus complexe.

Hadès est généralement présenté comme le souverain des morts par les philosophes présocratiques, ainsi Anaxagore aurait déclaré¹⁵⁵ :

*A celui qui ne supportait pas de mourir en terre étrangère :
« La descente chez Hadès, dit-il, est bien de partout la même ! »*

Mais quelques auteurs donnent d'Hadès une vision plus originale. Ainsi Héraclite met-il en parallèle Hadès avec Dionysos¹⁵⁶. Empédocle présente le dieu comme un principe fondamental d'organisation du monde. Mais des divergences au niveau de la transmission du texte ne permettent pas de savoir si Hadès est identifié à l'air ou à la terre, comme nous l'avons évoqué précédemment. Enfin, un auteur comme Philolaos assimile Hadès (et d'autres dieux) à l'angle du triangle.

Le cas du témoignage d'Empédocle ne pose un problème qu'en apparence. S'il faut choisir entre les deux éléments primordiaux que sont l'air et la terre, l'association la plus probable et la plus logique, est celle d'Hadès et de la terre. Dans le chapitre consacré aux poèmes homériques et hésiodiques, a été mise en évidence l'association fréquente entre des éléments de l'au-delà et la Terre (en tant qu'entité)¹⁵⁷. Tant sur le plan géographique, (l'au-delà se situe sous terre mais en contact avec celle-ci et il faut la traverser pour accéder au monde des morts), que sur le plan des éléments qui composent le royaume d'Hadès (Cerbère est par exemple le fruit d'une lignée de divinités chthoniennes), la proximité entre l'Hadès et la Terre apparaît grande. Dernier élément qui pousse à choisir l'association Hadès-terre plutôt qu'Hadès-air, c'est que dans tous les témoignages étudiés jusqu'à présent, Hadès est présenté comme un négatif de Zeus. Aucun témoignage ne vient remettre en cause cet état de fait. Or l'élément de Zeus, l'éther est en contact avec l'air, cela supposerait donc une proximité des cadres d'interventions des deux divinités. Cela

¹⁵⁵ Diogène Laërce, *Vies*, II, 11

¹⁵⁶ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 34

¹⁵⁷ Chapitre 1

semble peu cohérent. Si l'on admet ce point de vue, des trois versions du texte d'Empédocle dont nous disposons, celle d'Aetius semble plus cohérente (pour le thème qui nous intéresse) que celles de Stobée et d'Hippolyte. La conclusion qui s'impose dans ce cas, c'est que la présentation d'Hadès en tant qu'élément primordial symbolisant la terre n'a rien de surprenant. Il ne s'agit que d'une mise en forme philosophique d'idées présentes dans la poésie primitive et vraisemblablement dans la pensée commune des Grecs de l'époque.

Les deux autres témoignages, ceux de Philolaos et d'Héraclite, ont un point commun : dans les deux cas, Hadès est mis en parallèle avec Dionysos. Il apparaît que ces deux auteurs ne sont pas liés par un rapport de maître à élève¹⁵⁸, ni par une proximité géographique. Il faut, sans doute, envisager un fond culturel commun des Grecs. Reste le problème de l'association des deux divinités.

La plupart des auteurs expliquent ce rapprochement par une influence orphique ou éleusienne¹⁵⁹. Ils s'appuient également sur le fait que plusieurs fêtes dionysiaques, comme les Anthestéries à Athènes, sont en même temps des fêtes où les morts interviennent. Or ces fêtes ne sont en rien réservées à un groupe d'initiés. Donc l'association des deux dieux dépasse le cadre d'une pratique initiatique. Mais Dionysos ne se substitue pas non plus à Hermès comme le montre leur coexistence lors de la fête des anthestéries¹⁶⁰. Il faut, peut être, voir dans ce binôme une association de deux principes contraires : le mouvement (Dionysos) symbolisant la vie et l'immobilité (Hadès) symbolisant la mort. Cette association « vie-mort » est fréquente dans les fragments d'Héraclite¹⁶¹:

*A l'arc, le nom de vie
Mais son œuvre est la mort*¹⁶².

Ce mode de pensée relève plus largement d'une logique de l'unité des contraires qui associe étroitement Hadès et Dionysos¹⁶³.

¹⁵⁸ Voir précédemment

¹⁵⁹ M. Daraki, *Dionysos et la Déesse Terre*, p. 19-20

¹⁶⁰ D. Noel, « Les Anthestéries le vin », *Kernos* 12, 1999, p.125-152

¹⁶¹ J. Bollack et H. Wismann, *Héraclite ou la Séparation*, éd. de Minuit, Paris, 1972, p.21

¹⁶² Fragment 48

¹⁶³ K.A. Xelos, *Héraclite et la Philosophie*, éd. de Minuits, Paris, 1962, p.48 sqq. L'auteur montre qu'Héraclite est le premier à réellement poser le principe d'une harmonie des contraires. Celle-ci n'est pas fondée sur une seule abstraction logique mais sur un va-et-vient de la réalité à l'abstraction.

4 – L’AU-DELA N’EST PAS UN SUJET PHILOSOPHIQUE ?

Une question fondamentale se pose dès lors que l’on souhaite interpréter le corpus documentaire présocratique ; pourquoi l’au-delà est-il si peu traité par ces philosophes ? En d’autres termes, il est surprenant de constater que ces « premiers » penseurs grecs ne se préoccupent pas ou peu de la mort ?

L’ensemble des sources n’apporte que peu de renseignements sur l’au-delà. En général, ce ne sont pas des réflexions philosophiques mais des anecdotes biographiques, voire des citations. Seuls deux auteurs auraient écrit sur ce thème : Cercops et Protagoras. Le conditionnel est, ici, employé car si l’on peut penser que Protagoras a bien écrit sur l’au-delà, l’attribution d’un ouvrage à Cercops est pour le moins incertaine. De plus, aucun fragment de ces deux ouvrages n’a subsisté.

Plusieurs hypothèses peuvent être émises pour expliquer ce manque d’intérêt pour l’au-delà. Ces hypothèses, loin de s’exclure, se complètent.

UN SUJET INACCESSIBLE ? LES TEMOIGNAGES CONTRAIRES D’ANAXAGORE

Un problème conceptuel a pu se poser aux philosophes présocratiques. La non résolution de ce problème pourrait être une des causes de leur quasi silence sur l’au-delà. Ce problème a été posé par Vladimir Jankélévitch dans un ouvrage intitulé *La Mort*¹⁶⁴. Le philosophe y souligne la difficulté conceptuelle posée par le paradoxe de la mort. Ce paradoxe tient à l’impossibilité pour l’être humain de concilier les deux dimensions de cet événement : la dimension métémpirique (le mystère de la mort) et la dimension personnelle (un événement qui touche l’individu). Cela implique une difficulté à penser la mort. Comment concilier le caractère inéluctable et le caractère affectif de l’événement ? Les philosophes présocratiques ont dû se retrouver confrontés à ce paradoxe. Celui-ci se perçoit d’ailleurs dans deux fragments d’Anaxagore :

¹⁶⁴ V. Jankelevitch, *La Mort*, 1966

Fort à propos, Anaxagore, sur le point de mourir à Lampsaque, répondit à ses amis qui lui demandaient s'il ne voulait pas qu'on le ramena, en cas de malheur, à Clazomènes, sa patrie : « Point n'est besoin, car on peut de partout rejoindre les Enfers¹⁶⁵;

Et

Anaxagore dit clairement au premier livre de sa physique que génération et mort ne sont que composition et discrimination. Voici ce qu'il écrit : Les Grecs ne conçoivent pas correctement la génération et la mort. En effet nul être n'est ni engendré, ni détruit, mais tout se trouve composé et discriminé à partir des choses qui existent. Ainsi conviendrait-il de désigner plus correctement la génération par composition et la mort par celui de discrimination¹⁶⁶.

Dans le premier texte, Anaxagore donne une vision traditionnelle de la mort. Il s'agit de sa mort donc d'une approche sentimentale de l'événement. Dans le second texte, il élabore une approche vécue de la mort ; le sujet est abordé froidement comme pourrait le faire un médecin légiste constatant un décès. Il semble ainsi qu'Anaxagore ait perçu les deux dimensions du phénomène ; par contre, il n'a pas formulé (à notre connaissance) le paradoxe.

L'existence de ce paradoxe implique une difficulté à concevoir l'au-delà. Comment envisager l'au-delà, de façon rationnelle (ici en tant que fruit d'une réflexion philosophique), sans avoir pu mener à terme une réflexion sur le mystère de la mort. C'est le cas des philosophes présocratiques, notamment d'Anaxagore, qui n'ont pas résolu ce paradoxe. Le problème a seulement été perçu mais n'a pas été formulé.

Nombreux sont les philosophes qui choisissent de rester fidèles aux traditions homériques et hésiodiques. La tradition étant acceptée par la majorité de leurs contemporains, il s'agit là d'un choix par défaut qui ne choque pas le lecteur ou l'auditeur et qui offre une solution somme toute acceptable. L'autre attitude philosophique consiste à supprimer le problème ; c'est le choix fait par Anaxagore

¹⁶⁵ Cicéron, *Tusculanes*, I, XLIII, 104

¹⁶⁶ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 163, 18

mais peut-être également par Pythagore lorsqu'il évoque les migrations de son âme et la persistance de ses souvenirs¹⁶⁷ :

Hermès lui avait dit qu'il lui accorderait tout sauf l'immortalité ; il avait donc demandé de conserver, aussi bien après sa mort que pendant sa vie, le souvenir des événements [...] et il racontait comment s'était déroulée la migration de son âme.

Ces auteurs, en faisant l'économie de la mort (il n'y a pas de disparitions, il n'y a que des transformations), suppriment par là même le paradoxe de la mort. Cela entraîne l'absence d'une vision de l'au-delà.

UNE HYPOTHESE GEOGRAPHIQUE

Dans la poésie primitive, l'au-delà est envisagé de façon spatiale et non temporelle. Certains philosophes comme Anaximandre ou Hécatee se sont intéressés à la géographie ; aucun d'eux, dans son travail, ne fait de place à l'au-delà. Il est fort probable que, pour ces penseurs, l'au-delà ne soit plus un objet spatial. L'au-delà a quitté le champ géographique qu'il occupait dans la tradition primitive pour glisser sans doute vers le champ temporel (même s'il faut bien avouer qu'aucun témoignage n'atteste d'une dimension temporelle de l'au-delà chez les philosophes présocratiques).

Chr. Jacob souligne l'importance de la géométrie dans la nouvelle vision du monde développé par ces penseurs : « *la terre d'Anaximandre est un volume géométrique aux contours précis et mesurable. [...] La carte géographique d'Anaximandre est indissociable d'un modèle plus général du monde. [...] Dans cet espace géométrique régi par une stricte symétrie, le tronçon de colonne (la terre) repose sur un équilibre parfait au centre exact de la sphère* »¹⁶⁸. Le monde que décrit Anaximandre chasse les divinités du domaine géographique. Le monde n'est plus l'espace tripartite (Ciel – Terre – Hadès) de la poésie primitive, où chaque partie était dominée par une divinité tutélaire. Désormais, le cosmos est bipartite : la terre et le céleste. D'un point de vue scientifique, l'espace terre appartient au domaine

¹⁶⁷ Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 4

¹⁶⁸ Chr. Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce Ancienne*, p.36, 1991

géographique et l'espace céleste appartient au domaine astronomique. Ces deux composantes du cosmos s'écrivent en termes géométriques et connaissent leurs premiers vrais développements scientifiques chez les penseurs présocratiques. Désormais, tout ce qui est du domaine du visible (la terre, les étoiles, ...) appartient aux mathématiques et non plus au divin. Il est donc logique que l'au-delà qui relève du domaine de l'invisible sorte du champ spatial.

Il faut néanmoins limiter la portée de ces changements qui concernent avant tout les milieux intellectuels car à la même époque, les œuvres poétiques restent fidèles à la vision de l'au-delà héritée des textes primitifs.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il semble bien difficile de conclure à l'existence d'une vision présocratique de l'au-delà. Face à la faiblesse en quantité du corpus, face à l'impossibilité d'établir de réelles filiations dans la vision de la mort toute conclusion globalisante semble pour le moins hasardeuse. Les quelques certitudes qui peuvent être retirées de cette étude sont le peu d'intérêt des penseurs présocratiques pour l'au-delà et la fidélité de la plupart d'entre eux à la vision héritée d'Homère et d'Hésiode.

CHAPITRE III : L'AU-DELA EN PRISE AVEC LA SOCIETE

A l'époque archaïque, les poètes et les peintres développent une vision de l'au-delà qui s'inspire largement des textes homériques. Les réflexions des philosophes contemporains ne semblent pas avoir de prise sur ces conceptions de l'autre monde.

1 –L'EVOLUTION DU DISCOURS SUR L'AU-DELA

SE LAMENTER SUR LE DEVENIR HUMAIN

L'au-delà est une source intarissable d'affliction pour les poètes. Le caractère inéluctable de la mort et le triste séjour de l'être dans l'au-delà semblent être des lieux communs de la poésie archaïque, comme le montrent ces vers de Callinos et de Sémonide d'Amorgos :

*Il n'est pas donné aux hommes d'éviter la mort, eût-il pour ancêtres
la race des Immortels¹⁶⁹ ;*

Beaucoup d'hommes sont descendus chez Hadès¹⁷⁰.

Sappho exprime de la façon la plus saisissante ce désespoir face au séjour infernal et à la mort :

¹⁶⁹ Callinos 1 - 12

¹⁷⁰ Sémonide d'Amorgos, *Sur les femmes*, 117

*La mort est un mal. Les dieux en jugent ainsi, car, sinon, ils choisiraient de mourir*¹⁷¹

La poétesse donne une dimension néfaste à la mort et par là, à l'au-delà. Cette dimension est encore accrue quand le défunt n'a personne pour se souvenir de lui¹⁷² :

Morte tu seras couchée sans que jamais, pour personne, nulle mémoire de toi survive plus tard, car tu n'as pas de part aux roses de Pierie : invisible, même dans la demeure d'Hadès, ton âme envolée errera parmi les morts obscurs.

Pindare est lui aussi sensible au caractère inévitable de l'Hadès mais il introduit en plus la dimension imprévisible du trépas¹⁷³ :

Commune à tous vient la vague d'Aïdäs, elle tombe inattendue sur qui ne l'attend pas

Cette destinée est commune aux hommes et aux héros et seuls les dieux sont en mesure d'y échapper comme l'avait déjà notée Sappho :

*Et le fougueux Hector et tous les autres princes ; à eux la maison de Perséphone*¹⁷⁴ ;

*Ceux-là (les dieux) sans maux, sans vieillesse, sans éprouver de peines, échappant à la hurleuse traversée de l'Achéron*¹⁷⁵.

Seul Théognis tempère cette vision très négative de l'au-delà¹⁷⁶ :

Lorsque tu seras descendu dans les sombres régions souterraines, dans les lamentables demeures d'Hadès, même alors après ta mort, ta renommée ne périra pas.

Pour ceux qui ont accompli des faits mémorables, la gloire permet de survivre dans l'esprit des vivants, c'est-à-dire de ne pas sombrer dans l'oubli et l'anonymat comme l'évoque Sappho¹⁷⁷.

¹⁷¹ Sappho fr 170

¹⁷² Sappho, III, 63

¹⁷³ Pindare, *Néméennes*, VII, 30

¹⁷⁴ Pindare, *Isthmiques*, VIII, 55

¹⁷⁵ Pindare, Fragment 143

¹⁷⁶ Theognis, *Elègies*, 243-246

¹⁷⁷ Sappho, III, 63

La volonté se fait jour, dans la poésie archaïque, de décrire cet espace imaginaire qu'est l'au-delà. Toute une série de mentions de l'Hadès permettent de le localiser sous terre :

*C'est avec un amer regret qu'il s'en va sous terre, chez Hadès¹⁷⁸ ;
Hadès les envoie sous la terre noire¹⁷⁹.*

Cette situation explique la fréquence d'expressions indiquant la descente dans le monde infernal :

Nul homme n'est descendu ou ne descendra chez Hadès, après avoir été agréable à tous, car celui-là même qui commande aux mortels et aux Immortels, Zeus, fils de Cronos, ne peut plaire à tous les mortels¹⁸⁰.

*Il descendit dans la demeure d'Hadès¹⁸¹ ;
Descend vers la sombre demeure d'Hadès¹⁸².*

Pour gagner ce séjour souterrain, il y a un accès précis comme l'indique Pindare¹⁸³ :

...jeté à la bouche terrestre de l'Hadès à Ténare la sainte Euphânos.

L'au-delà apparaît également comme un espace divisé en plusieurs parties. Sappho mentionne une partie de l'Hadès dévolue à Perséphone¹⁸⁴ :

*Enlevée avant l'hyménée, la sombre chambre de Perséphone
l'a reçue.*

Le destin de la jeune femme évoquée par la poétesse est de résider dans une partie précise de l'Hadès sous le patronage de Perséphone. Il est dès lors légitime de se demander si l'au-delà, tel que l'envisage Sappho, est ségrégué sur le plan sexuel ou bien s'il faut y voir une hiérarchisation des défunts. La question se pose d'autant

¹⁷⁸ Mimnerme, fr.2

¹⁷⁹ Sémonide d'Amorgos, *Sur les maux de l'humanité*, 13

¹⁸⁰ Théognis, *Elègies*, 801-804

¹⁸¹ Théognis, *Elègies*, 917

¹⁸² Théognis, *Elègies*, 1014

¹⁸³ Pindare, *Pythique*, IV, 43

¹⁸⁴ Sappho, fragment 204

plus que, dans les descriptions orphiques de l'au-delà¹⁸⁵, Perséphone règne sur la partie de l'Hadès réservée aux Bienheureux. Peut-être doit-on simplement envisager que Perséphone joue le rôle de substitut d'Hadès.

Depuis les textes primitifs, la confusion règne entre le lieu et le dieu, tous deux désignés par le même terme. Anacréon contourne cette difficulté en nommant le lieu différemment¹⁸⁶ :

*Voilà pourquoi je verse des larmes
bien souvent dans la crainte du Tartare.
C'est qu'il est effrayant, le trou profond
d'Hadès, il est difficile le chemin
qui y mène. Et puis il est certain
pour celui qui y descend qu'il ne remontera pas.*

L'autre possibilité consiste à substituer au dieu sa parèdre, c'est ce que font Sappho et Bacchylide¹⁸⁷ :

*L'indomptable destructeur de portes, fils de Zeus à la foudre
étincelante, descendit dans les demeures de Perséphone.*

Le registre mythique permet à Alcée de décrire l'au-delà, non seulement dans sa dimension spatiale, mais également dans son aspect sensoriel¹⁸⁸ :

*[Penses-tu], quand tu auras franchi les tourbillons du grand
Achéron, revoir la lumière pâle du jour ? Ah ! N'aie pas de si grandes
ambitions ! Ne sais-tu pas que Sisyphe, le roi fils d'Eole, l'homme qui
fut de tous le plus ingénieux [prétendit éviter la mort ?] Mais, tout
subtil qu'il était, la Parque lui fit passer [deux fois] les tourbillons de
l'Achéron, et le [puissant] fils de Cronos lui [assigna] sous la noire
terre un dur labeur.*

L'Hadès est un lieu sombre par opposition à la lumière du monde des vivants. Cette impression est renforcée par la situation du lieu qui est sous la terre noire. C'est également un lieu humide puisque les seuls éléments mentionnés sont les tourbillons

¹⁸⁵ Voir chapitre VII

¹⁸⁶ Anacréon, *Odes*, 54

¹⁸⁷ Bacchylide, V, 53 - 64

¹⁸⁸ Alcée, *Fragments*, 85

de l'Achéron. Et enfin, c'est un lieu de désolation puisque les ambitions y disparaissent.

L'INSISTANCE SUR L'ÉLÉMENT HUMIDE

L'insistance sur l'élément humide est une des caractéristiques essentielles de la vision de l'au-delà développée par les poètes. La mention très fréquente de l'Achéron en est la principale manifestation. Ce fleuve, qui, chez Homère, n'est qu'un fleuve infernal parmi les autres, tend même à symboliser l'au-delà dans son intégralité, comme dans ces différents vers de Pindare :

*Sur le rivage enténébré de l'Achéron*¹⁸⁹ ;

*Vers l'Achéron*¹⁹⁰

*Celui-là hante l'Achéron*¹⁹¹.

Ce thème de l'Achéron, comme ultime séjour des hommes, est déjà présent chez Sappho sous une forme qui rappelle Homère¹⁹² :

*Je ne sais quel désir me possède de mourir et de voir les
rivages fleuris de lotus, humides de rosée de l'Achéron.*

L'évocation des fleurs qui bordent l'Achéron prend une dimension homérique si l'on se souvient de la description de la prairie infernale faite par Homère¹⁹³. Celle-ci est couverte d'Asphodèles : une fleur blanchâtre qui donne à l'au-delà une teinte pâle. Le rapprochement ne porte pas sur la couleur des plantes mais sur l'usage fait du Lotus. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, cette fleur n'est mentionnée qu'en tant que source de nourriture. Télémaque refuse les chevaux que lui offre Ménélas car Ithaque est dépourvue de lotus pour les nourrir¹⁹⁴. Dans l'*Iliade*, les chevaux des compagnons d'Achille paissent « *le lotus ou l'ache des marais* »¹⁹⁵. Cette nourriture qui semble coutumière pour les chevaux prend une dimension néfaste pour les

¹⁸⁹ Pindare, *Pythiques*, XI, 21

¹⁹⁰ Pindare, *Péans*, XXIII c 9

¹⁹¹ Pindare, *Néméennes*, IV, 85

¹⁹² Sappho, V, 95

¹⁹³ Homère, *Odyssée*, XI, 539

¹⁹⁴ Homère, *Odyssée*, IV, 603

¹⁹⁵ Homère, *Iliade*, II, 776

hommes ; les Lotophages perdent la mémoire à cause de la consommation de cette plante¹⁹⁶. Ainsi, la présence des lotus sur les bords de l'Achéron symbolise l'oubli lié à la mort. A ce symbole s'ajoute une dimension de marginalité liée à cette plante car elle participe à la fois de l'élément humide et de l'élément terrestre. Cette marginalité fait écho à la situation de l'Hadès qui se situe en marge du monde des vivants.

L'identification de l'Hadès à l'Achéron n'est pas valable chez tous les auteurs. En effet, Bacchylide mentionne le Cocyte comme fleuve principal l'au-delà¹⁹⁷:

L'indomptable destructeur de portes, fils de Zeus à la foudre étincelante, descendit dans les demeures de Perséphone, aux chevilles fines, pour rapporter de l'Hadès à la lumière le chien aux dents aiguës, fils de la terrible Echidna. Là, il vit les âmes des misérables mortels auprès des flots du Cocyte.

Les fleuves infernaux n'opèrent pas en tant que marqueurs spatiaux de séparation. Bien au contraire, ils servent à définir un espace. Cette définition de l'espace n'est pas géographique mais anthropologique. L'au-delà est l'espace humide et sombre par excellence. Par là, il se rapproche des échelles anthropologiques mises en évidence par M. Detienne¹⁹⁸. Le monde des morts s'inscrit ainsi dans un système plus général, où il est défini par rapport aux autres espaces qui composent le cosmos. C'est l'espace de la corruption des corps symbolisée par l'humidité et l'absence de lumière en opposition à l'espace divin qui est celui de la non corruption des corps.

L'importance de l'élément humide n'est pas une remise en cause de la vision de l'au-delà héritée d'Homère ; il s'agit d'une vision plus structurée d'un espace perçu de façon identique.

¹⁹⁶ Homère, *Iliade*, IX, 85-102

¹⁹⁷ Bacchylide, V, 53 - 64

¹⁹⁸ M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis, La Mythologie des Aromates en Grèce Ancienne*, 1989

2 – REPRESENTER L’AU-DELA

L’INSCRIPTION DE L’AU-DELA DANS LE MYTHE

L’apparition de représentations de l’au-delà sur des vases durant la période archaïque permet d’aborder les conceptions de l’au-delà sous un autre angle que celui des poètes. Celles-ci permettent notamment de donner une vision complémentaire de cet espace.

Le principal sujet qui permet d’étudier l’au-delà à partir de la céramique est la descente d’Héraclès aux Enfers pour capturer Cerbère. Sur 105 vases à figures noires qui évoquent l’au-delà ou bien un personnage infernal, 76 représentent la capture de Cerbère par Héraclès. Hermès leur est associé à 49 reprises et Athéna apparaît à 38 reprises (la plupart du temps en compagnie d’Hermès)¹⁹⁹. Ce constat met en lumière le fait que l’au-delà n’est jamais représenté pour lui-même. Il n’apparaît dans l’iconographie que pour définir le cadre d’un mythe. L’autre enseignement de ce constat, c’est la popularité de la *nekuia* d’Héraclès : celle d’Orphée, d’Ulysse ou de Thésée n’apparaissent pas.

La scène représentée se situe toujours après la capture de Cerbère ; les personnages sont en mouvement, ce qui suggère l’idée qu’Héraclès est en train de s’en aller de l’au-delà avec le chien infernal. Une hydrie, datant des années 525-475 avant J.-C., montre clairement cette situation²⁰⁰. Les deux personnages qui encadrent la scène sont Hermès et Athéna. Le dieu suit Héraclès et Cerbère qui se dirigent vers la déesse. Une Amphore, datant des années 525-475 avant J.-C., souligne encore plus fortement cette idée²⁰¹. Sur la face A, Hadès est assis sur un trône dans ce qui semble être son palais. Héraclès s’éloigne de lui en emmenant Cerbère enchaîné sans que le dieu ne réagisse. La scène se poursuit sur la face B avec deux divinités : Hermès et Athéna. Le premier semble demander à Héraclès de s’arrêter alors que la déesse, brandissant sa lance, paraît indiquer le chemin au héros.

¹⁹⁹ Les vases pris en compte dans cette partie datent de la période archaïque et sont donc des vases à figures noires. Néanmoins quelques vases plus tardifs, à figures rouges, reprennent les mêmes motifs. Le choix a été fait de les intégrer à ce corpus.

²⁰⁰ Vase 76

²⁰¹ Vase91, figure o

Derrière ces représentations, l'idée du retour parmi les vivants prédomine. Le héros est représenté en train de vaincre la mort et les divinités infernales n'y peuvent rien : l'attitude d'Hadès qui reste immobile est éloquente. C'est une iconographie du triomphe sur la mort qui est ainsi mise en scène.

Le choix de représenter la katabase d'Héraclès plutôt que celle d'Orphée, de Thésée, ou d'Ulysse est porteur de sens. La katabase orphique n'apparaît pas avant le milieu du V^e siècle avant J.-C.²⁰², ce qui exclut de fait toute représentation antérieure. J.L. Calvo Martinez, dans sa tentative de dresser une typologie des katabases, met de côté la descente d'Ulysse dans l'Hadès qu'il considère avant tout comme une évocation nécromantique²⁰³. Restent les *nekuia* d'Héraclès et de Thésée qu'il qualifie d'*hybristiké katabasis* car toutes deux reposent sur la volonté d'obtenir quelque chose d'impossible (la main d'une déesse, le chien d'Hadès). W. Burkett voit dans la *nekuia* d'Héraclès l'expression de sa puissance chamanique, de sa capacité à dominer ce qui est sauvage et donc hors du monde humain²⁰⁴.

S'intéressant aux strates de composition de la geste héracléenne, F. Brommer met en lumière le fait que les travaux concernant le lion de Némée, la biche, les oiseaux du lac Stymphale et la capture de Cerbère datent au plus tard du VIII^e siècle avant J.-C., et que ceux concernant les Amazones et Géryon datent au plus tard du VII^e siècle avant J.-C.²⁰⁵. Les autres épreuves apparaissent au VI^e ou au V^e siècle avant J.-C.. Certains des plus anciens épisodes ont un point commun. Ils opposent Héraclès à un enfant d'Echidna²⁰⁶, comme l'indique le schéma suivant :

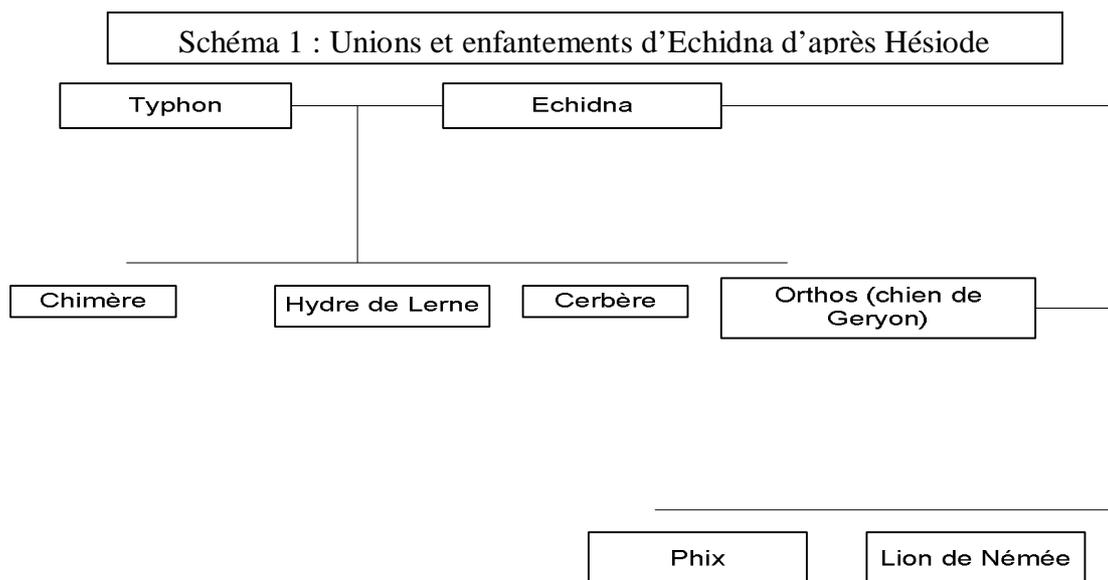
²⁰² F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1974

²⁰³ J.L. Calvo Martinez, "The katabasis of the hero", *Héros et héroïnes*, Kernos, suppl. 10, 2000, p.67-78

²⁰⁴ W. Burkett, « Héraclès et les animaux », *Le Bestiaire d'Héraclès, III^e rencontres héracléennes*, Kernos suppl. 7, 1998, p.11-26

²⁰⁵ F. Brommer, *Herakles, Die Zwölf Taten des Helden in Antiker Kunst und Literatur*, Münster – Köln, 1953

²⁰⁶ Hésiode, *Théogonie*, 295 - 336



Il apparaît clairement à la lecture de cette généalogie que les combats qui opposent Héraclès à ces différents monstres, opposent, en réalité, le héros à Echidna. Cette dernière est à la fois symbole de mort et d'immortalité. Elle symbolise la mort par les différentes ascendances qui lui sont connues. Pour Hésiode, elle est fille de Keto et de Kallirhoe et petite fille de Pontos et de Gè²⁰⁷. Pour Epiménides, elle est fille de Styx et de Peiras²⁰⁸. Pour Apollodore, elle est fille de Tartare et de Gè²⁰⁹. Mais Echidna est aussi un symbole d'immortalité comme le note Hésiode²¹⁰ :

*C'est sous la terre, au pays des Arimes, qu'a été retenue
l'atroce Echidna, dont la jeunesse doit échapper à jamais à la
vieillesse et à la mort.*

La capture de Cerbère, dernier combat opposant Héraclès à un descendant d'Echidna marque le triomphe du héros sur cette dernière. En raison de son caractère immortel, Echidna ne peut être vaincue directement. La victoire sur cette figure immortelle symbolisant la mort permet à Héraclès d'accéder à l'immortalité car la capture de Cerbère marque la fin des épreuves dans la plupart des récits²¹¹.

²⁰⁷ Hésiode, *Théogonie*, 295-300

²⁰⁸ Epiménide, frg 457 F 5

²⁰⁹ Apollodore, *Bibliothèque*, 2, 1, 2

²¹⁰ Hésiode, *Théogonie*, 304-305

²¹¹ Apollodore, 2,1,2 ; Hygin, *Fabulae*, 30, Ausonius, 19

Mais la capture de Cerbère prend une autre dimension grâce aux remarques de C. Franco²¹². Le chien est considéré comme un animal nécrophage ; Thucydide souligne que, lors de la grande peste, les chiens ne mangeaient pas la chair des cadavres, ce qui ne manqua pas de surprendre les Athéniens²¹³. C. Franco note également que Cerbère est dans une position inversée puisqu'il empêche de sortir de l'Hadès logiquement un chien de garde empêche plutôt d'entrer dans un lieu²¹⁴. Dans la geste héracléenne, c'est Orthos qui remplit cette fonction de chien de garde. Le héros est donc opposé, au cours de ses travaux, à la double nature du chien : le gardien et le nécrophage. Pour F. Bader, cette double victoire est un rite d'initiation du futur guerrier : « Le rôle des canidés dans l'histoire des jeunes héros est comme un prélude à cette dernière »²¹⁵. Outre le fait qu'il semble difficile de considérer qu'Héraclès soit un jeune héros en cours d'initiation au moment de la capture de Cerbère, la volonté d'ancrer chaque exploit dans des *réalia* préhistoriques fait fi des remarques, précédemment mentionnées, sur la composition de la geste. F. Bader regroupe dans un même ensemble les trois derniers travaux d'Héraclès alors que ceux-ci relèvent de trois strates de composition différentes²¹⁶.

L'épisode de la capture de Cerbère ne peut se comprendre qu'en mesurant pleinement la position du chien dans la société grecque. L'animal est perçu de façon paradoxale : il est à la fois très proche de l'homme sociabilisé (il est le commensal du maître, le compagnon fidèle, le gardien,...) et capable de sombrer dans la sauvagerie (nécrophagie, consommation de viande crue, ...) ²¹⁷. Cette double nature fait du chien, d'après C.Franco, une image symbolique de l'homme. La capture de Cerbère et la victoire sur Orthos relèvent donc du même registre : c'est une victoire symbolique d'Héraclès sur la nature humaine. Mais le héros ne tue pas le chien

²¹² C.Franco, *Senza Ritegno, Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologne, 2003, p. 111-113

²¹³ Thucydide, II, 50

²¹⁴ C. Franco, *Senza Ritegno, Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologne, 2003, p.274-275

²¹⁵ F. Bader, « De la préhistoire à l'idéologie tripartite : Les travaux d'Héraclès », *D'Héraklès à Poséïdon, Mythologie et Protohistoire*, R. Bloch, Hautes Etudes du Monde Gréco-Romain 14, 1985

²¹⁶ F. Brommer, *Herakles, Die Zwölf Taten des Helden in Antiker Kunst und Literatur*, Münster – Köln, 1953

²¹⁷ C. Franco, *Senza Ritegno, Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologne, 2003, conclusion

infernale, il le capture et en devient le maître. Sur les vases vus précédemment, Héraclès tient Cerbère en laisse ; le héros ne détruit pas la dimension humaine, il parvient simplement à la dominer. Cet épisode prend ainsi un double sens, Héraclès domine sa nature humaine et acquiert l'immortalité.

ELEMENTS ET FIGURES CONSTITUTIFS DE L'AU-DELA

Deux éléments structurent l'espace infernal dans l'iconographie : le palais et la végétation. Pour rendre intelligible la scène de la capture de Cerbère et son enlèvement hors de l'au-delà, les peintres ont besoin de représenter au moins deux espaces : un qui symbolise l'au-delà, un autre qui permet d'indiquer le mouvement hors de l'au-delà. Une amphore de la seconde moitié du VI^e siècle met en lumière cette partition des espaces²¹⁸. Sur la droite de la scène, Perséphone se tient dans un espace délimité par une colonne. Héraclès, à gauche de la scène, tire Cerbère vers lui. Entre les deux personnages se tient Hermès. Cerbère est dans une situation de passage : ses têtes et la majeure partie de son corps se situent dans l'espace défini par Héraclès et Hermès alors qu'une de ses pattes et sa queue se situent du côté de Perséphone. Le cadre dans lequel se tient la déesse symbolise l'Hadès, il fait écho à l'expression, vue précédemment, *les demeures de Perséphone*²¹⁹. La présence d'Hermès, divinité psychopompe, fait de l'espace qu'il occupe un espace de transition entre le monde des morts et celui des vivants. La situation intermédiaire de Cerbère traduit son enlèvement hors de l'au-delà. La juxtaposition de son corps et de celui d'Hermès souligne cette situation de transition. Cette idée de sortie de l'au-delà est tout aussi manifeste sur l'amphore du Metropolitan Museum vue précédemment²²⁰. Si ce dernier vase met en scène Hadès dans son palais en position assise, la présence de Perséphone est beaucoup plus fréquente pour ces scènes. Diodore de Sicile en fournit la raison²²¹ :

Celui-ci (Héraclès), en effet, selon les mythes qui nous ont été transmis, est descendu dans le domaine d'Hadès et a été reçu par

²¹⁸ Vase 93

²¹⁹ Bacchylide, V, 53 – 64 ; Sappho, fragment 204

²²⁰ Vase 91

²²¹ Diodore de Sicile, IV, 26

Perséphone comme le serait un frère. Il fit remonter, délivrés de leurs liens, Thésée et Pirithoos. Grâce à la faveur de Coré, il reçut ensuite le chien enchaîné et le présenta à la vue des hommes.

Ce lien étroit qui transparait entre Héraclès et Perséphone s'inscrit dans le cadre plus général des *nekuia*. Tous les héros qui descendent dans l'au-delà ont à faire, non pas à Hadès, mais à sa compagne. Diodore mentionne qu'Orphée a séduit, de sa lyre, la déesse²²². Thésée et Pirithoos sont descendus dans l'au-delà pour ravir Perséphone. Ulysse quitte l'au-delà quand Perséphone se fait menaçante. Ce lien entre la déesse et les *nekyia* s'explique, vraisemblablement, par sa nature : elle procède des deux mondes, vivant tantôt dans l'au-delà, tantôt dans le monde des vivants²²³. Hadès n'intervient pas dans ce cadre car le dieu est lié au lieu de façon inextricable à tel point que l'onomastique est source de confusion. La présence d'Athéna lors des *nekyia* renforce ainsi le rôle de médiateur entre les deux mondes dévolu au héros. En effet, un tel acte, tellement contre nature (revenir d'entre les morts) ne peut se faire que sous le patronage d'une divinité. Celle-ci ne peut être Hermès : sa fonction de psychopompe ne fonctionne que du monde des vivants vers le monde des morts. Sa présence sur les vases indique juste que Cerbère et Héraclès sont dans un espace transitoire entre l'au-delà et le monde des vivants. Cela explique le sens du geste que fait le dieu sur l'amphore du Metropolitan Museum²²⁴, un geste synonyme d'une demande à Héraclès d'arrêter son chemin. Celui-ci ne va dans le bon sens pour le dieu puisqu'il quitte l'au-delà.

De la végétation apparaît à plusieurs reprises sur les scènes infernales. Il est très difficile d'identifier la nature des plantes figurées. Beazley reconnaît du lierre sur une oinochoé de la fin du VI^e siècle ou du début du V^e siècle avant J.-C.²²⁵. Cette plante étant le plus souvent associée à Dionysos sur les vases, la discussion reste ouverte. Cette forte présence végétale contribue à donner à l'au-delà une dimension bucolique. Celle-ci atteint son paroxysme sur une autre oinochoé de la même époque que la précédente²²⁶. Hermès passe un collier autour d'une des têtes de Cerbère qui est dans une attitude très docile. Une colonne, sur laquelle un oiseau est perché,

²²² Diodore de Sicile, IV, 25

²²³ *Hymne homérique à Déméter*, 461-469

²²⁴ Vase 91

²²⁵ Vase 53

²²⁶ Vase 173, figure v

marque la limite du royaume d'Hadès²²⁷. Le reste de l'espace est rempli par de la végétation. Cet univers rappelle le bois (*alsè*) de Perséphone évoqué dans l'*Odyssee* et les *leimones* consacrés à des divinités tels que les dépeint A.Motte²²⁸. Celui-ci fait, par ailleurs, remarquer que ces espaces sont toujours conçus comme des espaces à trois dimensions ; s'ils s'étalent en surface, ils recèlent toujours une part cachée, une dimension « inséparable de l'idée de cavité »²²⁹. C'est cette double nature qui transparaît au travers de ces représentations bucoliques : celles-ci évoquent un univers lié au divin et caché.

Cet univers végétal ne concerne pas seulement les portes de l'Hadès, il couvre l'ensemble du monde infernal comme le montre une amphore de la seconde moitié du VI^e siècle avant J.-C.²³⁰. Une des faces représente une partie de l'Hadès où les Danaïdes et Sisyphe accomplissent leur peine. La scène est encadrée par de la végétation, donnant l'impression d'un espace délimité. Celle-ci apparaissait déjà chez Homère où Sisyphe, Tantale et Tityos étaient relégués dans des parties de l'Hadès différentes de celle de la masse des défunts²³¹.

3 – DERRIERE LES VISIONS DE L'AU-DELA, DES DISCOURS IDEOLOGIQUES

Trois poètes archaïques donnent à Perséphone une place importante dans l'au-delà: Sappho, Théognis et Pindare. Sappho utilise la déesse pour désigner le séjour des morts²³² :

*Enlevée avant l'hyménée, la sombre chambre de Perséphone
l'a reçue ;*

Théognis et Pindare désignent, dans certains de leurs vers, l'au-delà de la même façon :

²²⁷ L. Chazalon, « Héraclès, Cerbère, et la porte des Enfers dans la céramique attique », in *Frontières terrestres, Frontières célestes dans l'Antiquité*, études réunies et présentées par Aline Rousselle, Paris, 1995, p. 165-188

²²⁸ Homère, *Odyssee*, X, 505-540. A. Motte, *Prairies et Jardins*, Bruxelles, 1973, p.17-19.

²²⁹ A. Motte, *Prairies et Jardins*, Bruxelles, 1973, p.18

²³⁰ Vase 85, figure n

²³¹ Ulysse, *Odyssee*, XI, 576-600

²³² Sappho, fragment, 204

*Il n'est pas d'homme qui, caché sous la terre et descendu dans l'Erèbe dans la demeure de Perséphone, puisse se réjouir en écoutant la lyre ou le joueur de flûte et en buvant le don de Dionysos²³³ ;
Maintenant vers la maison noire murée de Perséphone va²³⁴ ;
Et le fougueux Hector et tous les autres princes ; à eux la maison de Perséphone²³⁵.*

Ces trois auteurs ont en commun d'avoir vécu en Sicile, où la déesse a un rôle très important, comme en Grande Grèce²³⁶. G. Zuntz rapporte une légende lokrienne dans laquelle Perséphone demeure en permanence dans le monde souterrain²³⁷. S'appuyant sur un large matériel, il montre que cette croyance était vraisemblablement plus répandue que les textes ne le laissent supposer. Elle repose sur l'idée que c'est Hadès, monté sur son char, qui va chercher ceux qui doivent mourir. Or, le royaume des morts ne pouvant rester sans souverain, ce rôle est dévolu à Perséphone. Pindare donne un écho de cette tradition²³⁸ :

Et qu'Aïdàs ne gardait immobile la baguette dont il descend les mortelles dépouilles dans le creux passage des mourants ?

Cette conception de la souveraineté infernale se retrouve dans la royauté athénienne. Lors de la fête des Anthéstéries, la *baslinna* tient une place prépondérante. Elle incarne la permanence de la cité, notamment sur le plan religieux²³⁹, et ce, à un moment où le roi est absent car il participe au concours des *Choes*. Cette permanence incarnée par la souveraine ou plus généralement par une femme, semble se retrouver dans le cas de Perséphone. La déesse incarne la permanence de l'au-delà.

²³³ Thèognis, *Elègies*, 973 - 975

²³⁴ Pindare, *Olympiques*, XIV, 21

²³⁵ Pindare, *Isthmiques*, VIII, 55

²³⁶ G. Zuntz, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971

²³⁷ G. Zuntz, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971, p. 400-402

²³⁸ Pindare, *Olympiques*, IX, 33

²³⁹ D. Noel, « Les Anthestéries et le vin », *Kernos*, 12, 1999, p.125-152

Dans la *deuxième Olympique*, Pindare décrit un lieu de séjour hors de l'Hadès pour certains défunts²⁴⁰ :

Ah ! Surtout, si celui qui la (l'opulence) possède sait connaître l'avenir ! S'il sait que, quand la mort les a frappés ici, les esprits des coupables subissent aussitôt leur peine ; sous terre, un juge prononce contre les crimes commis dans ce royaume de Zeus des arrêts inexorables.

Eclairés par un soleil qui fait leurs nuits toujours égales, toujours égaux leurs jours, les bons reçoivent en partage une vie moins pénible que la nôtre ; ils n'ont pas besoin d'employer la force de leurs bras à tourmenter la terre ni l'onde marine, pour soutenir leur pauvre vie. Au près des favoris des Dieux, de ceux qui aimèrent la bonne foi, ils mènent une existence sans larmes ; les autres subissent une épreuve que le regard ne peut supporter.

Tous ceux qui ont eu l'énergie, en un triple séjour dans l'un et l'autre monde, de garder leur âme absolument pure de mal, suivent jusqu'au bout la route de Zeus qui les mène au château de Cronos ; là, l'île des Bienheureux est rafraîchie par les brises océanes ; là resplendissent des fleurs d'or, les unes sur la terre, aux rameaux d'arbres magnifiques, d'autres, nourries par les eaux, ils en tressent des guirlandes pour leurs bras ; ils en tressent des couronnes, sous la juste surveillance de Rhadamanthe, l'assesseur qui se tient aux ordres du puissant ancêtre des dieux, de l'époux de Rhéa, déesse qui siège sur le plus haut des trônes. Parmi eux sont Pelée et Cadmos ; Achille y fut apporté par sa mère, quand elle eut touché par ses supplications le cœur de Zeus.

Cette île des bienheureux apparaît comme un lieu de félicité qui se caractérise par un parfait équilibre (*leurs nuits toujours égales, toujours égaux leurs jours*), par

²⁴⁰ Pindare, *Olympiques*, II, 61 – 88. Dans le fragment 133, Pindare semble reprendre la même idée mais dans des vers plus obscurs. Le séjour des bienheureux est placé sous la tutelle de Perséphone :

Pour ceux dont Perséphone reçoit la rançon de son antique deuil, au soleil d'en haut la neuvième année, elle fait monter les âmes en retour ; d'elles des rois fameux et, impétueux par leur force et très grands par leur sagesse, des hommes grandissent : pour le temps qui reste comme saints héros par les humains ils sont invoqués »

la proximité des dieux et par l'obtention de biens sans efforts. Pindare désigne les élus qui résident en ce lieu par le terme *esloi*. Aussi bien dans les œuvres de Pindare que dans celles de Théognis, le terme est utilisé en alternance avec *agathos* pour désigner un membre de l'aristocratie²⁴¹. Ainsi, le séjour dans l'île des bienheureux leur serait réservé non pas en fonction de leurs actes mais à cause de leur origine. Ce constat fait écho à la vision de l'au-delà qui figure sur les vases archaïques. La principale thématique est celle du héros victorieux de la mort qui se matérialise par la représentation de la capture de Cerbère par Héraclès. Or, les vers de Pindare nous présentent une forme de victoire sur la mort par l'accès au séjour des bienheureux. Mais le rapprochement concerne également la dimension héroïque. Les victoires remportées lors des grands concours sont une preuve de la parenté des vainqueurs avec les anciens héros ; remporter la victoire, c'est accomplir un acte héroïque²⁴². Au travers des vases et des œuvres de Pindare, se dessine ainsi une vision de l'au-delà, marquée socialement. L'accès à un séjour autre que l'Hadès ne repose pas sur des actes mais sur une bonne naissance. C'est une idéologie de classe qui se dessine en façonnant une vision de l'au-delà.

CONCLUSION

La vision de l'au-delà qui transparaît aux travers des œuvres des artistes de l'époque archaïque est particulièrement marquée par le contexte social dans lequel elle est élaborée. La figure de Perséphone, quasi absente des textes primitifs, émerge dans ce cadre.

²⁴¹ W. Donlan, *The aristocratic ideal in Ancient Greece, Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence, 1980, p.77-111

²⁴² W. Donlan, *ibidem*, p.99

CHAPITRE IV :
LA PREOCCUPATION DU PASSAGE, TEXTES ET IMAGES DU V^E SIECLE
AVANT J.-C.

Le V^e siècle athénien apparaît comme une singularité à maints égards. La documentation est beaucoup plus abondante qu'aux siècles précédents et elle se concentre dans un cadre géographique restreint. Le foisonnement des sources littéraires et iconographiques permet également de confronter les visions de l'au-delà qui s'expriment dans deux cadres artistiques différents. Aristophane nous offre la première grande description de l'au-delà depuis Homère et la figure de Charon apparaît sur les vases.

1 – LES FIGURES DE L'AU-DELA

HADES

Depuis les textes primitifs, Hadès désigne un dieu et un lieu. Cette ambivalence perdue au V^e siècle avant J.-C. :

Même dans l'Hadès, il n'échappera point au chef de luxure, si telle fut sa conduite. Et là encore, il est, dit-on, un autre Zeus, qui, sur toutes fautes, prononce chez les morts des sentences suprêmes²⁴³ ;

Hadès, sous la terre, exige des humains de terribles comptes, et son âme, qui voit tout, de tout garde fidèle empreinte²⁴⁴.

Néanmoins, la vision du dieu se fait plus précise, plus structurée : Sophocle et Euripide distinguent, à plusieurs reprises le lieu (Hadès) du dieu (Plutôn) ce qui révèle un besoin de dissocier ces deux entités.

Nous supplions alors la déesse des routes, et Pluton avec elle, de nous être cléments, et de retenir leur colère²⁴⁵ ;

Il est sorti des demeures souterraines et a quitté le séjour infernal de Pluton²⁴⁶ ;

Je ne suis pourtant pas descendu une seconde fois dans l'Hadès, après avoir parcouru dans les deux sens la piste infernale, comme le voulait Eurysthée ?

Non, je n'aperçois ni le rocher de Sisyphé, ni Pluton, ni le sceptre de la fille de Déméter²⁴⁷ ;

Cette distinction entre le lieu et le dieu s'explique par le fait qu'Hadès devient un acteur du monde au V^e siècle avant J.-C.. Précédemment le dieu était un dieu immobile, un dieu qui n'agissait pas. A partir du V^e siècle avant notre ère, Hadès est un juge.

HADES EST UN JUGE

La principale nouveauté apportée par la tragédie classique concernant la vision de l'au-delà, est l'idée de jugement des morts. Eschyle, dans deux passages, l'évoque :

²⁴³ Eschyle, *Suppliantes*, 238

²⁴⁴ Eschyle, *Euménides*, 273

²⁴⁵ Sophocle, *Antigone*, 1200

²⁴⁶ Euripide, *Héraclès*, 807

²⁴⁷ Euripide, *Héraclès*, 1100-1105

Même dans l'Hadès, il n'échappera point au chef de luxure, si telle fut sa conduite. Et là encore, il est, dit-on, un autre Zeus, qui, sur toutes fautes, prononce chez les morts des sentences suprêmes²⁴⁸ ;

Hadès, sous la terre, exige des humains de terribles comptes, et son âme, qui voit tout, de tout garde fidèle empreinte²⁴⁹.

Hadès se voit confier un nouveau rôle : il n'est plus seulement le souverain du monde des morts. Il devient un acteur de ce royaume sur lequel il règne. L'ambiguïté du terme Hadès demeure : il continue de désigner dans la majorité des tragédies classiques le lieu et le dieu, mais ce dernier est dès lors pourvu d'une fonction, celle de juge, qu'il n'avait pas auparavant.

Cette idée du jugement des morts n'est pas le simple fait d'Eschyle, Sophocle la reprend²⁵⁰ :

Les coupables, Hadès les connaît, Hadès et tous ceux d'en bas.

Sophocle précise les conditions du jugement puisqu'il fait d'Hadès et des morts les comptables des actions humaines ; être dans l'au-delà permet de connaître les actes des vivants. Non seulement Hadès se voit confier un rôle de juge par Eschyle, mais ce rôle de juge se double d'une connaissance des actes du monde des vivants. Cette intrusion dans le monde des vivants est une mutation importante de la figure d'Hadès. Depuis l'époque homérique, le monde des morts était un monde de l'inaction ; les tragédies du V^e siècle avant J.-C. en font un espace de jugement, donc de décision et de connaissance. Hadès passe d'un statut de dieu passif à un statut de dieu actif et désormais en interaction avec le monde terrestre.

Si Eschyle emploie le terme *dikazein* dans les *Suppliantes* qui évoque un jugement mais sans en préciser la nature²⁵¹ ; dans les *Euménides*, le terme employé est *euthunos*²⁵². Ce terme renvoie à une procédure athénienne bien précise, celle de l'examen de sortie de charge des magistrats²⁵³. Le rôle des *euthynes* nous est principalement connu par un passage d'Aristote²⁵⁴ ; ils se bornent à rejeter ou à

²⁴⁸ Eschyle, *Suppliantes*, 238

²⁴⁹ Eschyle, *Euménides*, 273

²⁵⁰ Sophocle, *Antigone*, 542

²⁵¹ Eschyle, *Suppliantes*, 228

²⁵² Eschyle, *Euménides*, 273

²⁵³ M. Pierart, « Les EUTHUNOI Athéniens », *l'Antiquité Classique*, XL, 1971, fasc.2, p.526-573

²⁵⁴ Aristote, *Constitution d'Athènes*, XLVIII, 4

accepter les accusations intentées auprès d'eux et, le cas échéant, à les transmettre aux juges par dèmes ou aux thesmothètes²⁵⁵. Mais, au V^e siècle avant J.-C., leur rôle est beaucoup plus étendu : « Les euthynes condamnent les infractions aux lois et aux décrets, les injustices privées et publiques commises par les magistrats dans l'exercice de leurs fonctions. Si elles excèdent un taux déterminé, ces condamnations sont remises aux thesmothètes qui les introduisent alors devant le tribunal »²⁵⁶. Ces juges opèrent en tant que juges de première instance instruisant et jugeant les fautes mineures des magistrats. Qualifier Hadès d'Euthyne revient à considérer le défunt comme un magistrat dont le décès marque la sortie de charge.

Cette vision est la projection d'un modèle athénien sur le monde des morts ; il y a donc une volonté de se rassurer en décrivant un espace inconnu en termes connus.

UN DOUBLE DE ZEUS

Cette démarche de description de l'Hadès en termes connus s'applique également au dieu lui-même.

*Même dans l'Hadès, il n'échappera point à l'accusation de luxure, si telle fut sa conduite. Et là encore, il est, dit-on, un autre Zeus, qui, sur toutes fautes, prononce chez les morts des sentences suprêmes*²⁵⁷ ;

*Hadès, sous la terre, exige des humains de terribles comptes, et son âme, qui voit tout, de tout garde fidèle empreinte*²⁵⁸.

Eschyle dépeint Hadès comme le pendant de Zeus dans le monde des morts. Deux espaces distincts sont ainsi définis ; l'au-delà est l'espace où Zeus n'intervient pas. Cet élément se retrouve chez Hésiode pour qui les dieux ne meurent pas et sont exclus, de fait, de l'Hadès²⁵⁹. Cette vision de deux univers clairement distincts est une structuration qui était sous-jacente dans la pensée d'Héraclite quand il opposait Zeus et Hadès dans les termes suivants :

²⁵⁵ M. Pierart, « Les EUTHUNOI Athéniens », *l'Antiquité Classique*, XL, 1971, fasc.2, p.529

²⁵⁶ M. Pierart, « Les EUTHUNOI Athéniens », *l'Antiquité Classique*, XL, 1971, fasc.2, p. 572-573

²⁵⁷ Eschyle, *Suppliantes*, 238

²⁵⁸ Eschyle, *Euménides*, 273

²⁵⁹ Chapitre I

« Toutes choses sont mêmes et non mêmes : la lumière pour Zeus l'obscurité pour Hadès, la lumière pour Hadès l'obscurité pour Zeus »²⁶⁰.

Le souverain des morts est dans une posture analogue à celle de Zeus : il règne sans partage sur son monde. Hadès a une position à part dans le monde divin.

L’AFFIRMATION DU CARACTERE PARTICULIER D’HADES

Ce caractère particulier d’Hadès se retrouve sur un vase du *British Museum* qui met en scène le dieu et Perséphone lors d’un banquet divin²⁶¹. Alors que tous les couples divins sont représentés à l’extérieur de la coupe, Hadès et Perséphone sont représentés à l’intérieur. Les deux divinités sont placées en position marginale par rapport aux autres dieux. Cette marginalité trouve un écho dans les vers d’Eschyle cités précédemment. La comparaison fait du souverain des morts un dieu tout puissant qui évolue dans un univers distinct de celui de Zeus. Il n’y a donc pas de rapport de pouvoir entre les deux.

Cette marginalité se constate également sur le plan cultuel. S. Georgoudi a mis en évidence qu’Hadès ne fait jamais partie des douze dieux majeurs : des dieux olympiens²⁶². Néanmoins cette marginalité a ses limites : Hadès et Perséphone sont représentés dans une attitude similaire à celle des autres dieux, Hadès est allongé et tient dans la main gauche un plat, Perséphone est assise à la gauche du dieu. Cette mise en scène se retrouve pour tous les autres couples présents sur cette coupe.

HADES ET LA CORNE D’ABONDANCE

Sur cette même coupe, apparaît un nouvel élément d’identification du dieu. Hadès tient dans la main gauche la corne d’abondance. Cet élément apparaît, au V^e siècle avant J.-C., comme un attribut du dieu. Hadès est représenté avec cet objet une dizaine de fois sur des vases, soit la moitié des représentations du dieu.

²⁶⁰ Hippocrate, *Du Régime*, 1, 5

²⁶¹ Vase 14, figure e

²⁶² S. Georgoudi, « Les douze dieux et les autres dans l’espace culturel grec », *Kernos*, 11, 1998, 73-

Les scènes où apparaît le dieu sont très variées : deux vases représentent l'union du dieu et de Perséphone²⁶³, deux autres vases les montrent dans des scènes de la vie quotidienne, dont une scène de banquet²⁶⁴. Deux autres font intervenir Hadès en compagnie d'une cohorte de héros et de divinités²⁶⁵ : en illustrant par exemple le mythe de Triptolémos²⁶⁶, ou bien la capture de Cerbère par Héraclès²⁶⁷.

Ainsi, il ne semble pas possible de dégager une scène type dans laquelle intervient Hadès ; par contre, quelques éléments caractéristiques sont identifiables : sa longue chevelure et sa barbe, noire. Il ne s'agit nullement d'une nouveauté puisque celle-ci est mentionnée dès l'époque archaïque²⁶⁸, et revient de façon récurrente chez les auteurs tragiques :

*Qu'Hadès, le dieu aux cheveux noirs, te reconnaisse²⁶⁹ ;
Hadès ailé, regardant sous ses sourcils noirs, m'emmène dans
la Demeure des morts !²⁷⁰*

La corne d'abondance fait également partie de ces éléments caractéristiques. Cet objet opère comme un élément d'identification du dieu. Absente des sources littéraires, elle fait écho à certaines épithètes attribuées à Hadès dans l'*Hymne homérique à Déméter* ; Hadès est qualifié de *poludektei*, et d'*anax poludegmon*²⁷¹. L'association de l'idée d'abondance avec Hadès n'est donc pas une nouveauté de l'époque classique. Mais cette association devient moins restrictive ; dans l'*Hymne homérique à Déméter*, il est question d'une abondance en êtres humains. L'objet évoque l'idée de richesse sans préciser la nature de celle-ci. Cette richesse du dieu correspond peut-être à l'idée de fécondité agraire liée aux cultes des défunts : le

²⁶³ Vase 10 ; vase 11, figure c.

²⁶⁴ Vase 13 figure d ; vase 14, figure e

²⁶⁵ Vase 4 ; vase 79

²⁶⁶ Vase 15

²⁶⁷ Vase 107

²⁶⁸ *Hymne à Déméter*, 347

²⁶⁹ Euripide, *Alceste*, 436

²⁷⁰ Euripide, *Alceste*, 260-261

²⁷¹ Homère, *Hymne à Déméter*, 9, 17

thème de la corne d'abondance se retrouve dans de nombreuses religions avec cette dimension de fertilité agricole²⁷².

LA GALERIE DES FIGURES DE SOPHOCLE

Dans *Œdipe à Colone*, Sophocle dresse une galerie de portraits des divinités de l'au-delà²⁷³. Ce tableau permet de faire le point sur la présence de ces figures au V^e siècle avant J.-C.

Perséphone, présente à de nombreuses reprises à l'époque archaïque, est presque absente, tant des œuvres littéraires que picturales. Sa présence sur les vases ou dans les textes se limite à sa fonction de compagne d'Hadès²⁷⁴. Les termes qui servent à la désigner : « *la déesse d'en bas, la déesse invisible et la reine du sommeil éternel* » demeurent vagues²⁷⁵. Les deux premiers évoquent sa position géographique : elle est sous terre et donc invisible aux vivants. Le troisième qualificatif renvoie à sa situation dans le temps : la déesse est en dehors du temps et donc du monde des vivants. Cette situation marginale est celle de son époux.

Cerbère qui était omniprésent sur les représentations archaïques disparaît quasiment au V^e siècle avant J.-C.. Associé avant tout à la *nekuia* d'Héraclès, celle-ci n'étant plus un thème privilégié à l'époque classique, sa présence est anecdotique. Elle souligne le caractère définitif du trépas : c'est « *le monstre invincible, l'intraitable gardien* »²⁷⁶.

Hermès n'est pas mentionné dans cette description de Sophocle. Il est vrai que le dieu, depuis l'époque homérique, appartient à l'espace de transition entre le monde des vivants et le monde des morts et ne fait donc pas partie, à proprement parler, de l'Hadès²⁷⁷. La présence d'Hermès dans les œuvres littéraires se limite au

²⁷² M. Delmas, *La Corne d'Abondance : Origines et Développement*, ANRT, Lille, 1988. Ce travail se place dans une optique exclusivement comparatiste qui vise à mettre en évidence les récurrences de l'objet à travers les religions.

²⁷³ Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1546-1579

²⁷⁴ Vase 10; vase 11, figure c

²⁷⁵ Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1546-1579

²⁷⁶ Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1546-1579

²⁷⁷ Voir chapitre I

rappel de sa fonction traditionnelle de psychopompe²⁷⁸. C'est dans ce rôle qu'il apparaît sur les vases. Le dieu est toujours représenté casqué, tenant le caducée et mis en scène dans le même schéma narratif : Hermès amène une défunte à Charon qui se tient dans sa barque²⁷⁹.

Charon est l'autre figure absente de la galerie de portraits de Sophocle. Personnage le plus représenté sur les vases, il est quasiment absent de la littérature²⁸⁰. Seul Aristophane le met en scène dans les *Grenouilles*.

Le plus ancien témoignage sur ce personnage serait celui de Prodikos de Phocée dans un texte intitulé *Minyas* :

*Il y a là le bateau du passage vers l'au-delà que mène le vieux passeur Charon*²⁸¹.

Pausanias mentionne ce passage lors de son évocation de la peinture de Polygnotos à Delphes qui représente l'au-delà²⁸². Les auteurs s'accordent pour dater ces vers du VI^e siècle avant J.-C. Un vase à figures noires, datant des années 500 avant J.-C., représente Charon, dans sa barque, entouré de petits personnages ailés²⁸³. Il s'agit des premières attestations iconographiques. Ces deux témoignages développent l'ensemble des caractéristiques traditionnelles de Charon. Le personnage est toujours représenté dans sa barque, portant une barbe qui peut être synonyme de vieillesse. Habillé d'un vêtement simple, il est toujours coiffé d'un *pilos*²⁸⁴ : le bonnet de feutre du paysan ou du voyageur.

La question de l'origine du personnage est depuis longtemps un sujet de discussion. Furtwängler, en 1905, voyait en Charon une invention littéraire de l'époque archaïque²⁸⁵. Le personnage aurait fait partie d'un ensemble de croyances populaires ce qui a l'avantage d'expliquer l'absence de sources pour la période

²⁷⁸ Sophocle, *Electre*, 111

²⁷⁹ Vase 164, figure t

²⁸⁰ Pour une étude iconographique de Charon, voir F.P. Diez de Velasco Abellan, *El Origen del mito Caronte*, Madrid, 1988

²⁸¹ Pausanias, X, 28, 2

²⁸² M.D. Stansbury-O'Donnell, « Polygnotos 's nekyia, A reconstruction and Analysis », *AJA* 94, 1990, pages 213-235

²⁸³ Vase 109, q

²⁸⁴ *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, sv *Pilos*

²⁸⁵ A. Furtwängler, « Charon : eine altattische Malerei », *Archiv für Religionwissenschaft*, 8, 1905, p.198-199

archaïque. Wilamowitz partage ce point de vue mais précise l'origine²⁸⁶ : pour lui, Charon est une invention de l'auteur du *Minyas*, soit au VI^e siècle avant J.-C.. Pour Lawson et Terpening, Charon serait une divinité bien plus ancienne²⁸⁷ : l'absence de Charon chez Homère n'implique pas qu'il fût inconnu à cette époque. L'auteur s'appuie sur le cas d'Héraclès qui n'est pas mentionné dans les œuvres homériques et pourtant le héros était déjà connu. Néanmoins, ce point de vue ne précise pas les conditions d'apparition de cette figure et ignore toute référence allogène et temporelle faisant de Charon une création *ex-nihilo* à une époque inconnue. Pourtant la question des influences allogènes se pose en regard au *Charu* étrusque. J.R. Jeannot conclut au peu de ressemblance entre le Charu étrusque et le Charon grecque²⁸⁸. La divinité étrusque porte un marteau et accompagne le défunt sur une voie terrestre vers l'au-delà, éléments complètement absents de la tradition grecque.

L'Égypte offre peut-être une réponse à cette quête d'influences ayant abouti à la figure de Charon. La vision de l'au-delà, en Égypte, est très élaborée et complexe. Elle insiste énormément sur le voyage qui doit conduire le mort jusqu'à sa dernière demeure. Le défunt doit franchir une étendue d'eau pour atteindre le lieu de la vie éternelle parmi les dieux. S'il ne parvient pas, il reste parmi les morts. Dans le *Livre des Morts*, un autre moyen est évoqué pour franchir cette étendue aquatique : il faut prendre un bac. Jan Assmann souligne que, pour pouvoir monter dans le bac, le défunt doit réveiller le passeur qui témoigne d'une mauvaise volonté toute particulière et le soumet à un long interrogatoire. Le mort en vient à bout et force le passeur à le faire traverser en nommant chacune des parties du bateau²⁸⁹. L'utilisation d'un bac est une similitude frappante entre le cas grec et le cas égyptien. La mauvaise volonté du passeur l'est tout autant. Le visage du nocher sur les vases et

²⁸⁶ U. von Wilamowitz, "Lesefrüchte", *Hermes*, 34, 1899, p.166, 211, 227-230

²⁸⁷ J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A study in Survivals*, 1910, 114-116. R.H. Terpening, *Charon and the Crossing Ancient, Medieval and Renaissance Transformations of a Myth*, Londres, 1985, p.34-35

²⁸⁸ J.R. Jannot, *Devins, Dieux et Démons : Regards sur l'Etrurie Antique*, Antiqua, Picard, Paris, 1998, p.71-89

²⁸⁹ J. Assmann, *Mort et Au-delà dans l'Égypte Ancienne*, éditions du Rocher, Paris, 2003, pages 243

la description d'Aristophane en font plutôt un personnage bougon ou de mauvaise humeur²⁹⁰.

Mais la question centrale autour de Charon n'est pas tant celle des origines que celle de l'utilité du personnage. Sa présence vient structurer le moment du passage vers l'au-delà. Si la traversée de l'Achéron marque le passage d'un espace frontière, elle marque l'entrée dans une nouvelle sphère, celle du royaume d'Hadès ; elle clôt le voyage qui a commencé avec le décès. La période qui s'écoule du décès à la fin de la traversée dans la barque de Charon marque la transition entre le monde des vivants et le monde des morts. Cette transition est scandée par l'eau. R.Garland souligne, à ce propos, deux éléments intéressants des pratiques funéraires athéniennes. Premièrement, il était de coutume de placer autour du lit du défunt des lécythes qui servaient à purifier le corps. Deuxièmement, au moment des funérailles se déroulait la cérémonie de l'*Aponimma* qui consistait à creuser une tranchée sur le côté ouest de la tombe, d'y verser de l'eau en récitant la formule suivante : « de l'eau pour te laver »²⁹¹. La représentation du passage avec Charon pourrait signifier que la période de transition du monde des vivants vers le monde des morts commence par une purification avec de l'eau et se termine par une traversée d'un espace rempli d'eau, l'Achéron, traversée qui peut également être perçue comme une purification avant d'entrer dans l'Hadès.

L'espace ainsi libéré entre les deux étapes marquées par l'eau est forcément un espace terrestre, lequel est dévolu à Hermès psychopompe. L'apparition de Charon permet, alors, de structurer plus efficacement le passage vers l'au-delà.

LES FIGURES AILEES

Sur de nombreux vases, figurent en compagnie de Charon des petits personnages ailés, représentés de façon uniforme et de nature différente de celle du

²⁹⁰ Chr. Sourvinou-Inwood, « *Reading* » *Greek Death, To The End of the Classical Period*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p.338. L'auteur voit dans la figure de Charon un être bienveillant afin de rendre moins douloureuse la mort. Ce point de vue repose sur une plaisanterie d'Aristophane qui attribue à Thésée l'origine du versement des deux oboles à Charon. Un trait d'humour de l'auteur comique ne peut suffire à étayer cette hypothèse.

²⁹¹ R. Garland, *The Greek Way of Death*, Duckworth London 1985, p. 43-44

défunt mis en scène. Ces êtres semblent voler sans but précis²⁹², ils vont dans tous les sens et occupent toute la scène. Or l'espace de représentation de ces personnages n'est pas l'au-delà mais l'espace de transition vers l'Hadès.

Les plus anciennes représentations de ces personnages datent du VI^e siècle avant J.-C., antérieurement à l'apparition de Charon, dans le cadre des rites funéraires. Ainsi sur un skyphos²⁹³, Ajax porte le corps d'Achille et devant lui vole un petit personnage armé et casqué. Il s'agit donc d'un double comme dans les représentations conventionnelles de divinités.

Sur un statère de Caulônia, daté du VI^e siècle avant J.-C., apparaissent une statue d'Apollon et sa réplique en miniature (planche 1). Jean Bayet a démontré que ce petit personnage « est le messager ; il incarne les énergies démoniques extérieures, les possibilités d'intervention de la divinité, elle-même fixée dans l'idole. L'âme pupilline symbolise ainsi l'émanation de la puissance surnaturelle qui rayonne »²⁹⁴. Claude Bérard étend cette démonstration à des statues d'Aphrodite accompagnée d'Eros et à des statues d'Athéna accompagnée de *Nikè*²⁹⁵.

Les savants modernes qualifient ces personnages d'*eidôla* ; Beazley emploie systématiquement ce terme dans ses descriptions de vases²⁹⁶. Plus récemment, E. Peifer a réalisé l'inventaire des vases où sont représentés ces petits personnages ailés ; il les qualifie également d'*eidôla*²⁹⁷. Mais pour lui, ces *eidôla* représentent la *psychè* des défunts, c'est-à-dire leur élément vital²⁹⁸, assimilation qui semble abusive puisqu'Homère distingue les deux termes au chant XXIV de l'*Odyssée* :

*Entha te naiousi psuchai, eidôla kamontôn*²⁹⁹.

²⁹² Planche 2

²⁹³ *Corpus Vasorum Antiquorum*: ATHENS, NATIONAL MUSEUM 4, 26-28, FIG.6.1, PL.(162) 14.1-4

²⁹⁴ J. Bayet, *Idéologie et Plastique*, volume 1, 1959, p. 73

²⁹⁵ Cl. Bérard, *Anodoi : Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, 1974, p.68-69

²⁹⁶ J.D. Beazley., *Attic Red-Figure Vase-Painters*, 2^e édition, Oxford, 1963

²⁹⁷ E. Peifer., *Eidola und andere mit d. Sterben verbundene Flugelwesen i.d. att. Vasenmalerei in spatarchaischer und klassischer Zeit*, Frankfurt, 1989. Pour Chr. Sourvinou-Inwood (« Charon », *LIMC*), il s'agit de la représentation du mort. F.Diez de Velasco Abellan, « La iconografía griega de Caronte. Un analisis puntual del LIMC », *Gerion* 7, 1988, p.297-322, voit dans ces personnages des défunts allant au devant du nouvel arrivant.

²⁹⁸ E. Peifer., *ibidem*, p.12

²⁹⁹ Homère, *Odyssée*, XXIV, 14

Par ailleurs, *eidôlon* désigne avant tout une image ou un fantôme³⁰⁰, donc une réalité assez différente de celle de l'âme. Or, ces figures ailées ne se rencontrent que dans cet espace ; les diverses représentations de l'intérieur de l'Hadès (voir chapitre précédent) ne les mettent jamais en scène. Ces êtres sont donc captifs de l'espace dans lequel évolue Charon. Pour E. Rohde, ce lieu de transition est celui où évoluent les âmes sans sépultures³⁰¹. Ce besoin de sépulture, c'est la demande que fait la *psychè* d'Elphéonor à Ulysse³⁰².

La distinction entre l'*eidôlon* et la *psyché* du défunt est confirmée par l'iconographie. Sur les différents vases représentant Charon, il y a systématiquement une image du défunt et plusieurs personnages ailés. Un vase athénien représente une défunte dans l'espace de transition entre le monde des vivants et l'Hadès³⁰³. La question fondamentale est de savoir si pour cette femme, son être ne forme encore qu'une seule entité ? Est-ce que la *psyché* et l'*eidôlon* se sont déjà séparés ? L'image d'un vase de Sicile est éloquente puisque le corps du défunt n'est pas encore enterré alors que le personnage ailé est déjà présent³⁰⁴. Ces êtres ailés semblent donc représenter l'âme ou l'énergie du défunt qui se sépare du corps dès le décès. De ce fait, il est erroné de les qualifier d'*eidôla*. Mais l'*eidôlon*, si l'on considère qu'il s'agit de l'image résiduelle ou du fantôme du défunt, est bien présente dans l'iconographie puisqu'il y a, sur chaque vase, une représentation du corps du défunt.

Enfin, la présence de plusieurs *psychai* sur un même vase vient rappeler que la scène figurée se déroule dans l'espace de transition entre le monde des morts et celui des vivants ; c'est le passage obligé de toutes ces *psychai*, c'est le séjour des *psychai* de ceux qui n'ont pas de sépulture. Or celles-ci, par leur situation, peuvent revenir tourmenter les vivants comme le rappelle Elphéonor à Ulysse³⁰⁵ :

*Avant de repartir, ne m'abandonne pas sans pleurs, sans
funérailles ; la colère des dieux m'attacherait à toi.*

³⁰⁰ Homère, *Iliade*, II, 451; *Odyssée*, XI, 476. Voir chapitre I

³⁰¹ E. Rohde, *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Payot, Paris, 1952, p.22

³⁰² Homère, *Odyssée*, XI, 61-79

³⁰³ Vase 161, figure s

³⁰⁴ Vase 162

³⁰⁵ Homère, *Odyssée*, XI, 72-73

LA DESCRIPTION

L’au-delà demeure un espace éloigné du monde des vivants et plus particulièrement de la communauté d’origine du défunt. Euripide, dans les vers suivants, insiste sur cette dimension :

*Et là-bas dans l’Hadès, je resterai sans toi*³⁰⁶ ;

*Et moi, sur un sol étranger, voici que je porte le nom
d’esclave ; j’ai quitté l’Asie, je l’ai échangée pour le séjour de
l’Europe, pour la demeure d’Hadès !*³⁰⁷

Il est évident qu’il s’agit, ici, d’effets littéraires destinés à souligner les douleurs de l’exil et de la condition d’esclave, mais ces deux passages mettent également en évidence que l’au-delà est hors de l’espace vécu de l’être humain ; que celui-ci soit l’espace civique ou l’espace familial. Cette constatation pourrait être résumée par une tournure quelque peu lapidaire : les morts ne font plus partie de la cité ou de la famille. Cela n’empêche évidemment pas de continuer de les honorer³⁰⁸.

*Pour venir, j’ai quitté les retraites des morts et les portes de
l’ombre, où loin des dieux Hadès a fixé son séjour*³⁰⁹.

Hadès, souverain du monde des morts, est lui aussi loin de sa communauté d’origine ; cette caractéristique est soulignée sur la coupe du British Museum précédemment mentionnée³¹⁰, où Hadès et Perséphone participent à un banquet divin mais séparés des autres convives. Mais cet éloignement est relatif car par delà l’Hadès se situe le Tartare³¹¹ :

*Ah ! Que ne m’a-t-il précipité sous la terre, plus bas que
l’Hadès hospitalier aux morts, jusqu’à l’impénétrable Tartare, et mis*

³⁰⁶ Euripide, *Hécube*, 418

³⁰⁷ Euripide, *Hécube*, 479

³⁰⁸ Euripide, *Héraclès*, 1331

³⁰⁹ Euripide, *Hécube*, 1-2

³¹⁰ Vase 14, figure e

³¹¹ Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, 153

*au contact farouche des liens qu'on ne délie pas, afin, que nul dieu,
n'y trouva à se réjouir.*

Ces vers d'Eschyle montrent la permanence de la vision de l'au-delà héritée des textes primitifs³¹². Cet espace éloigné est également un espace clos, fermé par des portes :

Je salue dans ces portes, les portes de l'Hadès³¹³.

Enfin l'au-delà se caractérise par son aspect sombre :

*Pour venir, j'ai quitté les retraites des morts et les portes de
l'ombre, où loin des dieux Hadès a fixé son séjour³¹⁴.*

Cette dimension liée au sombre et à l'obscurité se retrouve dans les signes particuliers d'Hadès qui est le dieu à la chevelure noire. Précédemment dans le chapitre, cette particularité du dieu a été soulignée ; elle est présente tant sur les vases que dans la littérature. Maria Daraki note que cette association de la couleur noire à l'au-delà se retrouve dans le culte athénien de Dionysos *Melanthides* qui fait fleurir des roses dans l'Hadès³¹⁵. *Mélanthides* est également, chez Eschyle, le terme qui désigne les Danaïdes qui envoient dans l'Hadès leurs maris dès la nuit de noces³¹⁶. Cette insistance sur la couleur noire n'est pas sans rappeler une des caractéristiques, mise en évidence par Dumézil, de la troisième fonction indo-européenne. La couleur noire est celle associée à la terre, à la masse de la population, c'est-à-dire à ceux qui ne font parti ni du groupe sacerdotal, ni de la caste des guerriers, soit l'ensemble des êtres humains qui ne se distinguent pas par leurs fonctions.

LE LIEU DU JUGEMENT

L'ambiguïté du terme Hadès demeure dans la tragédie classique, mais le dieu est désormais un juge, rôle qu'il n'avait pas auparavant. Ce rôle judiciaire modifie la

³¹² Chapitre I

³¹³ Eschyle, *Agamemnon*, 1291

³¹⁴ Euripide, *Hécube*, 1-2

³¹⁵ M. Daraki, *Dionysos et la Déesse Terre*, 1994, p.97

³¹⁶ Eschyle, *Suppliantes*, 154-160

fonction de l'au-delà. Cet espace n'est plus seulement le séjour des morts, c'est un lieu de jugement. Eschyle, dans deux extraits de ses pièces, l'évoque :

*Même dans l'Hadès, il n'échappera point à l'accusation de luxure, si telle fut sa conduite. Et là encore, il est, dit-on, un autre Zeus, qui, sur toutes fautes, prononce chez les morts des sentences suprêmes*³¹⁷ ;

*Hadès, sous la terre, exige des humains de terribles comptes, et son âme, qui voit tout, de tout garde fidèle empreinte*³¹⁸.

Sophocle confirme ce changement de nature de l'au-delà :

*Les coupables, Hadès les connaît, Hadès et tous ceux d'en bas*³¹⁹.

En précisant les conditions du jugement, Sophocle fait d'Hadès et des morts les comptables des actions humaines ; être dans l'au-delà permet de connaître les actes des vivants. Non seulement Hadès se voit confier un rôle de juge par Eschyle, mais Sophocle étend ce rôle aux défunts. Depuis l'époque homérique, le monde des morts était un monde de l'inaction ; les tragédies du V^e siècle avant J.-C. en font un espace de jugement, de décision et de connaissance.

Euripide s'intéresse au devenir des défunts après leur jugement :

*M'envolerai-je dans les hauteurs, vers les demeures célestes où Orion, où Sirius lancent de leurs yeux de feu des regards enflammés ? Ou vers le noir passage qui conduit à l'Hadès m'élancerai-je, infortuné ?*³²⁰

*Qu'Hermès infernal te soit bienveillant, qu'Hadès aussi t'accueille. S'il est là-bas un privilège pour les bons, que tu en aies ta part, assise auprès de Perséphone*³²¹.

Si les défunts sont jugés en fonction de leurs actes passés, il est nécessaire que leur destinée dans l'Hadès ne soit pas identique. Euripide établit trois niveaux de distinction : les morts qui échappent à l'Hadès, ceux qui, dans l'Hadès sont « assis auprès de Perséphone » et les autres. Dans l'extrait d'*Hécube*, Euripide crée une

³¹⁷ Eschyle, *Suppliantes*, 238

³¹⁸ Eschyle, *Euménides*, 273

³¹⁹ Sophocle, *Antigone*, 542

³²⁰ Euripide, *Hécube*, 1100

³²¹ Euripide *Alceste*, 744

opposition entre deux possibles destinées des défunts, symbolisées par le couple lumière – obscurité. L’obscurité, c’est celle du « *noir passage qui conduit à l’Hadès* ». La lumière, c’est celle d’Orion et de Sirius. Ces deux étoiles sont les plus lumineuses de la sphère céleste comme le fait remarquer Agamemnon dans *Iphigénie à Aulis*, ou Hésiode dans les *Travaux et les Jours*³²². Cette alternative pour le défunt est l’oubli dans l’Hadès, et l’apothéose, c’est-à-dire rester visible en étant parmi les étoiles.

Les vers extraits d’*Alceste* rajoutent une distinction parmi ceux qui vont dans l’Hadès : ceux qui sont assis près de Perséphone ont bien agi de leur vivant. La récompense d’une vie est de demeurer à proximité de la déesse. Plus globalement, le tableau que brosse Euripide de l’au-delà est centré autour du divin. Plus la vie du défunt a été exemplaire, plus son séjour dans l’au-delà se fait à proximité de la divinité jusqu’à faire partie, pour les meilleurs, du monde divin.

Aristophane précise ce tableau dans les *Grenouilles*. Lorsque Dionysos traverse l’Achéron dans la barque de Charon, le sort de certains morts est évoqué³²³ :

*Un grand borbier et une fange intarissable ; et couché là-
dedans quiconque a jamais maltraité un hôte, ou, abusant d’un enfant,
le frustra de l’argent promis, ou roua de coups sa mère, ou frappa son
père à la mâchoire, ou prêta un faux serment.*

Aristophane introduit un nouvel espace pour ceux qui ont commis de graves fautes ; ils sont maintenus en dehors de l’Hadès ; c’est-à-dire au plus loin du divin, si l’on reprend le schéma précédent. Le fait de maintenir ces morts hors de l’Hadès signifie que leurs crimes ne peuvent être lavés et donc risquent de souiller cet espace, ce qui confère à l’Hadès une dimension sacrée.

« L’ENTRE DEUX MONDES »

A Athènes au V^e siècle, on s’attache à l’idée de passage vers l’au-delà. Cette idée n’est pas une nouveauté en soi car la céramique archaïque figure également les mouvements liés à l’au-delà : les représentations du VI^e siècle avant J.-C. mettent en

³²² Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 7. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 609

³²³ Aristophane, *Grenouilles*, 145-150

scène la capture de Cerbère par Héraclès, comme une victoire du héros sur la mort³²⁴. Le mouvement qui est évoqué est un mouvement ascendant. La céramique du V^e siècle avant J.-C. représente au contraire un mouvement descendant, le passage du défunt dans l'au-delà. Ce passage s'incarne dans la figure de Charon.

La première question qui se pose est de définir l'espace dans lequel se situe Charon. Il ne fait pas partie du monde des vivants ; aucun vase ou texte ne le met en scène dans cette situation. Il semble également en marge du séjour des défunts, puisque Dionysos rencontre Charon avant d'atteindre les portes d'Hadès³²⁵. Par ailleurs, le *pilos* dont est coiffé Charon est caractéristique de ceux qui travaillent à l'extérieur³²⁶, donc hors de l'Hadès.

Les textes et les vases représentent toujours Charon dans la même situation³²⁷ :

Reçois bon accueil aux demeures d'en bas, aux maisons sans soleil où tu vas habiter. Qu'Hadès, le dieu aux cheveux noirs, te reconnaisse, que le vieux convoyeur des morts, accroupi à la barre, à l'aviron, sache que c'est la plus excellente des femmes qu'il prend dans sa barque à deux rames pour lui faire passer l'Achéron.

L'espace de Charon, c'est l'Achéron ; Charon est systématiquement représenté en train d'y naviguer. Euripide et Aristophane utilisent le même terme pour le qualifier : « *limnè* »³²⁸ ; c'est-à-dire un lac, un marais ou une étendue d'eau stagnante. Dans les textes primitifs et archaïques, la nature de l'Achéron n'est jamais définie clairement mais Homère nous donne quelques éléments de compréhension³²⁹ :

A travers le marais, avance jusqu'aux lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlégéthon et les eaux qui, du Styx, tombent dans le Cocyte. Les deux fleuves hurleurs confluent devant la Pierre : c'est là qu'il faut aller.

³²⁴ Voir chapitre précédent

³²⁵ Aristophane, *Grenouilles*, 180, 460-461

³²⁶ *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, sv *Pilos*

³²⁷ Euripide, *Alceste*, 435 - 437

³²⁸ Euripide, *Alceste*, 435 – 437 ; Aristophane, *Grenouilles*, 137

³²⁹ Homère, *Odyssée*, X, 513-515

Il semble que l'Achéron ait évolué de fleuve en marais, en étendue d'eau calme. L'Achéron est donc devenu un espace de transition (le marais) alors qu'il s'agissait d'une limite dangereuse (le fleuve) à l'époque archaïque³³⁰ :

[Penses-tu], quand tu auras franchi les tourbillons du grand Achéron, revoir la lumière pâle du jour ? Ah ! N'aie pas de si grandes ambitions ! Ne sais-tu pas que Sisyphe, le roi fils d'Eole, l'homme qui fut de tous le plus ingénieux [prétendit éviter la mort ?] Mais, tout subtil qu'il était, la Parque lui fit passer [deux fois] les tourbillons de l'Achéron, et le [puissant] fils de Cronos lui [assigna] sous la noire terre un dur labeur.

Sur un vase de la seconde moitié du V^e siècle avant J.-C.³³¹, Hermès amène à Charon une défunte. Ce dernier se tient debout dans sa barque où est assise une autre femme. La barque flotte sur l'Achéron et le long de cette barque on peut remarquer des herbes hautes qui donnent un aspect marécageux.

La valeur symbolique du marais comme espace de transition est forte ; c'est par essence le monde des confins, le monde en marge. C'est un espace qui n'est ni complètement aqueux, ni complètement terrestre. C'est un espace éloigné de la civilisation puisque non cultivé et non cultivable ; le marais ne fait pas partie de « l'espace des hommes mangeurs de pain »³³².

3 – LA MORT COMME PASSAGE

MORT ET NAISSANCE : DEUX PASSAGES VERTICAUX

S. Vilatte s'est intéressé, à la suite des travaux de N. Belmont, aux mouvements effectués lors de la naissance³³³. La naissance est chez les Grecs en relation avec la verticalité et la circularité. On constate que la naissance naturelle de l'enfant, domaine de la mère, se fait dans l'horizontalité et que la naissance sociale,

³³⁰ Alcée, fragment, 85

³³¹ Vase 167, figure u

³³² F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, Paris, 1996, p.30

³³³ S. Vilatte, « L'insularité dans la pensée grecque », *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, volume 106, Paris, 1991. N. Belmont, « Levana ou comment « élever » les enfants », *Annales ESC*, 28, 1973

domaine du père, a lieu dans la verticalité. A Athènes, si le père a accepté, au sixième jour après la naissance, de reconnaître l'enfant, il le porte haut dans ses bras (mouvement vertical) en faisant le tour de la maison (mouvement horizontal). L'Homme est dans la verticalité, c'est le sens même de la question posée par le Sphinx à Oedipe. Ce schéma se retrouve en parallèle lors du passage vers l'Hadès ; la traversée de l'Achéron relève forcément d'un mouvement horizontal. Le chemin fait sous la conduite d'Hermès est descendant puisque l'Hadès est situé sous terre³³⁴. Naissance et décès sont donc marqués par des mouvements parallèles. Ce parallélisme se double d'une opposition. Le mouvement horizontal lors de la naissance se fait autour de la maison, donc du foyer, alors que le même mouvement lors de la mort est associé à l'eau (Achéron). L'eau est ainsi attachée au trépas alors que le feu l'est à la naissance. Ce dernier point trouve un écho dans le mythe de Démophon où Déméter dépose le nouveau né dans le feu pour le faire naître à l'immortalité.

HERMES ET CHARON

A l'époque archaïque, seul Hermès préside au passage vers l'au-delà. Son association à Charon apparaît comme une nouveauté majeure du V^e siècle avant J.-C.. Celle-ci vise à préciser la nature de l'espace « entre-deux mondes » dans lequel évoluent les deux divinités et peut être reliée à l'apparition des cultes héroïques.

I. Ratinaud-Lachkar, dans un article consacré aux cultes héroïques voit dans le développement de ces cultes un phénomène lié à l'apparition de la cité³³⁵. Ce point de vue repris des travaux d'Anthony Snodgrass s'oppose à l'idée que ces cultes résultent de la seule diffusion des poèmes homériques³³⁶. Plus récemment, M.Sartre a souligné qu'à l'époque archaïque, l'apparition de sanctuaires avait servi à délimiter

³³⁴ Sophocle, *Ajax*, 864. Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, 153, 237

³³⁵ Isabelle Ratinaud-Lachkar, « Héros homériques et sanctuaires d'époque géométrique, Héros et héroïnes », *Kernos*, suppl. 10, 2000, p.247-262

³³⁶ L'idée que les cultes héroïques sont liés à la naissance de la cité (C. Bérard, A. Snodgrass, F. de Polignac, J. Whitley). L'idée que les cultes héroïques sont une conséquence directe de la diffusion des poèmes homériques est défendue notamment par L. Farnell et J. Coldstream

l'espace de la *polis*³³⁷. Cette délimitation est géographique mais également culturelle car l'appartenance à la cité se définit avant tout par la participation aux cultes, par le partage et la pratique de valeurs religieuses.

La constitution de l'espace « entre-deux mondes » comme espace sacré placé sous le patronage de deux divinités semble opérer dans le même sens. Il s'agit de marquer une frontière par un espace sacré. Cette frontière entre le monde des vivants et le monde des morts n'est pas spatiale (car il s'agit d'un espace de passage) mais temporelle. Cette limite définit une communauté par un marquage religieux de l'espace : la communauté des vivants.

UN CHANGEMENT D'ETAT DE L'ETRE

La représentation du défunt sur les vases correspond à son image résiduelle, son *eidôlon*, comme vu précédemment. Ces mises en scène de la mort trouvent un écho dans les conceptions funéraire égyptiennes.

Le mort égyptien a trois composantes : d'une part son cadavre, d'autre part son *ka* qui est son image résiduelle et enfin son *ba* qui correspond sommairement à l'âme du défunt. Jan Assmann démontre que le *ka* et le *ba* recouvrent également deux concepts constitutifs de l'individu : le *ba* représente le moi corporel du défunt c'est-à-dire son énergie vitale, sa capacité dynamique. Le *ka* est le moi social du défunt. Le *ba* apparaît comme l'élément de libre circulation entre ici-bas et l'au-delà, alors que le *ka* paraît être l'instance de la justification, qui restitue à l'homme en tant que personne sociale son statut anéanti par la mort. En d'autres termes, le *ba* fait partie de la sphère physique du mort et lui rend sa mobilité ainsi que sa capacité d'incarnation, tandis que le *ka* fait partie de sa sphère sociale et lui rend son statut, son honneur et sa dignité. Le chapitre 105 du *Livre des Morts*, intitulé Formule pour apaiser le *ka* de N., associe le *ka* à l'existence terrestre ainsi qu'au jugement des morts et à la pesée morale de la culpabilité et de l'innocence³³⁸.

³³⁷ M. Sartre, *Histoires Grecques*, 2006, p.17-28

³³⁸ J. Assmann, *Mort et Au-delà dans l'Egypte Ancienne*, éditions du Rocher, Paris, 2003, pages 158 - 162

Sur les vases athéniens du V^e siècle avant J.-C., le défunt est représenté en instance de jugement, en tout point comparable au *ka*. C'est le « moi social » du défunt, celui qui répond des actes faits de son vivant. Les représentations primitives des personnages ailés sont assez similaires à celle du *ba*. Sur un relief de la tombe thébaine du vizir Paser, s'envole, au-dessus du mort son *ba* ; celui-ci a l'apparence d'un oiseau à tête humaine (planche 3)³³⁹, tandis qu'un Skyphos (Athens, National Museum: 272, planche 2) offre une représentation assez similaire : l'âme ailée vole devant le défunt.

4 – LE PRIX DU PASSAGE

L'OBOLE

Aristophane est le premier auteur, dans les *Grenouilles*, à mentionner l'obligation pour le mort de payer son passage à Charon. Aucun autre témoignage contemporain ne vient confirmer cette pratique. Seul un vase peut être pris en compte, qui représente un défunt tenant dans la main ce qui semble être des pièces de monnaie³⁴⁰.

Pour Rohde, le don d'une obole à Charon est l'héritage d'une très ancienne tradition qui consistait à ne pas séparer le défunt de ses biens. Il supposait que les funérailles héroïques, pour être complètes, impliquent la destruction par le feu de l'avoir du défunt. D'où la possible croyance, à l'origine, de donner au mort toute sa fortune mobilière ; à l'époque d'Homère ce devoir s'était déjà affaibli et transformé en symbole ; à la fin, il se réduisit à l'habitude de placer dans la bouche du mort une obole destinée, disait-on, à payer le nocher infernal³⁴¹.

E. Rohde postule qu'à une époque reculée, l'inhumation avec un mobilier important fut la règle en Grèce ancienne. Or, comme le souligne Ian Morris, aucun élément ne va dans ce sens que ce soit pour la période mycénienne ou pour la période

³³⁹ J. Assmann, *Mort et Au-delà dans l'Égypte Ancienne*, éditions du Rocher, Paris, 2003, page 150

³⁴⁰ E. Pottier, *BCH*, IV, 371, 1, p. 36-37. Seule une description du vase est disponible.

³⁴¹ E. Rohde, *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Payot, Paris, 1952, pages 20-21

des siècles dits « obscurs »³⁴². La présence d'objets dans les tombes sert surtout à l'identification du défunt. Ainsi, à l'époque classique, il n'est pas rare de trouver des céramiques miniatures dans les tombes des enfants³⁴³. Le passage du rituel réel au rituel symbolique pose également problème : il semble en effet excessif de considérer qu'une obole puisse symboliquement représenter toute la fortune du défunt ; ou alors, les Grecs anciens se considèrent comme particulièrement miséreux !

Pour Chr. Sourvinou-Inwood, ce dédommagement de Charon exprime la volonté d'humaniser le passage vers l'au-delà³⁴⁴. L'auteur utilise la scène des *Grenouilles* où Dionysos est en compagnie de Charon, pour tenter de mettre en évidence une humanisation du voyage vers l'au-delà afin d'en faire une épreuve moins effrayante. L'argument repose sur le côté trivial de cette pratique ; il s'agirait de l'introduction d'un aspect déplaisant de la culture humaine dans l'Hadès. Mais, le fait qu'Aristophane en plaisante en attribuant cette pratique à Thésée, ne suffit pas pour étayer l'hypothèse d'une volonté d'humaniser le passage vers l'Hadès. Le but d'Aristophane est de faire rire et chaque situation est une occasion de soulever l'hilarité. Une réaction, qui n'a pas d'autres échos dans la documentation du V^e siècle avant J.-C. ne peut faire office d'argument. Par ailleurs, il n'y a pas d'autres indices d'une humanisation des représentations de l'au-delà.

Cependant, dans les mentalités et l'imaginaire, l'introduction de la monnaie représente un progrès de civilisation. En 1955, E. Will soulignait le lien qui existe dans le monde grec entre le fait monétaire et la structuration sociale³⁴⁵. Ce qui justifie le lien entre civilisation et monnaie est la proximité sémantique. E. Laroche a démontré que *nomisma* ne prend le sens de monnaie que dans les années 450 avant J.-C. en Attique ; avant il sert à désigner l'idée de tradition ou d'usage³⁴⁶. Ainsi,

³⁴² I. Morris, *Burial and Ancient Society. the Rise of the Greek City-State*, CUP, Cambridge, 1987

³⁴³ S. Collin-Bouffier, « Des Vases pour les enfants », *Céramiques et peintures grecques Modes d'emploi*, Actes du Colloque International de l'Ecole du Louvre 26-27-28 Avril 1995, La Documentation française, Paris, 1999, p.91-96

³⁴⁴ Chr. Sourvinou-Inwood, « *Reading* » *Greek Death, To The End of the Classical Period*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p.316

³⁴⁵ E. Will, « Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage », *Revue Numismatique*, 1955, pages 5-23

³⁴⁶ E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949, pages 231-233

l'idée de monnaie est intimement liée à l'idée d'ordre et de loi. Dans le même registre, T.R. Martin insiste sur le lien fait par certains auteurs grecs entre civilisation et création de la monnaie³⁴⁷ ; ainsi, après avoir réorganisé Athènes, Thésée institue la monnaie³⁴⁸, et dans la *Constitution d'Athènes*, la dernière mesure de Solon est la réorganisation du système monétaire³⁴⁹.

L'obole ou le diobole ne devient une espèce monétaire qu'entre le VI^e et le V^e siècle avant J.-C.³⁵⁰. La première mention d'*obelos* dans un sens monétaire date des années 485-484 avant J.-C.³⁵¹. Tout cela confirme que l'indemnité de passage payée à Charon est une représentation récente comme l'est l'apparition du personnage.

Le mort se voit ainsi « crédité » lors de ses obsèques d'une somme minimale qui ne permet pas d'envisager le paiement d'un éventuel voyage de retour. Dès lors, si l'on admet le lien symbolique entre monnaie et existence de structures sociales, ce geste apparaît comme le dernier acte social de celui qui vient de mourir. Cet acte le fait sortir définitivement de la structure sociale. L'impossibilité de payer à Charon un voyage de retour empêche donc le mort de réintégrer ces mêmes structures. L'obole versée symbolise en définitive la mort sociale. Dans le même ordre d'idée, Euripide dépeint le retour d'Héraclès comme un retour dans l'ordre social³⁵². Ce dernier acte social n'est pas pour autant synonyme d'entrée dans un espace sans règles, bien au contraire, puisque l'arrivée dans l'Hadès entraîne le jugement du défunt. L'émergence du rôle de juge dévolu à Hadès fait de l'au-delà un espace normalisé où les morts sont évalués non plus en fonction de leur condition sociale mais de leurs actes passés. K.J. Dover aboutit à une conclusion similaire dans ses travaux sur la morale populaire. Il met en évidence le développement d'un regard négatif sur la richesse à partir du V^e siècle avant J.-C., suite aux victoires sur les Perses³⁵³. Le luxe des Perses était perçu comme la cause de leurs défaites face aux Grecs plus pauvres.

³⁴⁷ T.R. Martin, « Why did The Greek Polis originally need Coins ? », *Historia*, Stuttgart, 1996, pages 257-283

³⁴⁸ Plutarque, *Vie de Thésée*, XXIV-XXV. Cl. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, Payot, Lausanne, 1990

³⁴⁹ Aristote, *Constitution d'Athènes*, X

³⁵⁰ M.N. Tod, *Epigraphical notes on greek coinage*, Ares publishers, Chicago, 1979, pages 57-84

³⁵¹ IG P.3.22

³⁵² Voir précédemment

³⁵³ K.J. Dover, *Greek Popular Morality*, Oxford, 1974, p.109-112

Ce regard négatif se double d'un sentiment de méfiance à l'égard d'un statut social élevé qui tend à engendrer l'*hybris*.

Il convient toutefois de relativiser le propos. La pratique d'enterrer le défunt avec des pièces de monnaie apparaît bien, d'après les archéologues au V^e siècle avant J.-C., mais elle reste assez marginale sur l'ensemble du corps social. S.T. Stevens fait remarquer à ce propos que, si la pratique est attestée dans l'ensemble du monde grec, elle n'est pas majoritaire : à Olynthe, seules 10% des tombes contenaient des pièces de monnaie³⁵⁴.

Cette obole versée demeure néanmoins le reflet de pratiques liées aux passages. Les transports de courte distance étaient l'occasion de prélever des taxes : les *porthmeia* étaient perçues sur les trajets entre Délos et Rhénée ou entre Delos et Myconos³⁵⁵. Pour l'année 398 avant J.-C., les sommes collectées s'élèvent à mille drachmes³⁵⁶. Cela laisse supposer un faible coût de traversée pour un individu. Le montant de la traversée en compagnie de Charon pourrait, là encore, s'inspirer de réalités très concrètes.

CONCLUSION

Malgré une abondance documentaire, le V^e siècle athénien offre peu de documents qui dépeignent l'au-delà. Néanmoins quelques thèmes émergent : le rôle croissant de Charon et de l'espace intermédiaire dans lequel il évolue, l'idée de jugement des morts et le fait qu'Hadès devient une divinité agissante. Ces différents éléments traduisent une volonté de structurer l'espace et le temps, une volonté de comprendre l'inconnue qu'est la mort. Les influences égyptiennes jouent un rôle prépondérant dans l'élaboration des éléments constitutifs de l'au-delà tel qu'il est perçu au V^e siècle avant J.-C. à Athènes.

³⁵⁴ S.T. Stevens, "Charon's obol, and other coins in ancient funerary practice", *Phoenix*, 45, 1991, 215-229

³⁵⁵ V. Chankowski, *Athènes et Délos à l'époque classique, Recherches sur l'administration du sanctuaire d'Apollon Délien*, BEFAR 331, 2008, p.297

³⁵⁶ IDélos 95 reproduit dans V.Chankowski, *Athènes et Délos à l'époque classique, Recherches sur l'administration du sanctuaire d'Apollon Délien*, BEFAR 331, 2008, p.409-410, n°9

L'insistance sur l'espace intermédiaire entre le monde des vivants et l'Hadès traduit un sentiment de proximité avec cette frontière où évolue Charon. Cette anxiété envers le passage dans ce lieu trouve un écho dans un événement tragique de la fin de la guerre du Péloponnèse : le procès des Arguinuses.

V. Jankelevich a mis en évidence ce qu'il qualifie de paradoxe de la mort, c'est-à-dire l'ambivalence des réactions qu'elle provoque, qu'on l'aborde sous un angle technique (le médecin constate un décès) ou sous un angle sentimental (la disparition d'un proche)³⁵⁷. Le procès des stratèges des Arguinuses semble illustrer ce paradoxe et être le reflet des préoccupations des Athéniens envers le passage vers l'au-delà.

En 406 avant J.-C, suite à la victoire athénienne des Arguinuses, un procès est engagé contre les stratèges qui commandaient la flotte pour ne pas avoir repêché les cadavres des naufragés alors qu'une tempête faisait rage. Si, dans un premier temps, le peuple accepte les arguments des accusés, la nuit empêche le vote³⁵⁸. Alors, Théramène fait paraître à l'assemblée un grand nombre d'hommes en deuil qui se présentent comme parents des victimes des Arguinuses. Cette intervention fait basculer l'opinion de l'assemblée qui condamne à mort les stratèges. Ce renversement de tendance de l'opinion de l'assemblée illustre parfaitement le paradoxe de la mort. Le premier jour, l'Assemblée accepte une présentation technique des décès : les morts sont la conséquence logique d'une bataille. Le second jour, c'est le registre sentimental qui prend le dessus. Les mêmes personnes à quelques heures d'intervalle présentent des réactions très différentes. Ce changement d'optique sur les décès liés à la bataille est le fruit de la manœuvre politique de Théramène. Néanmoins, il semble difficile d'expliquer cette réaction de l'assemblée le second jour sans faire référence aux conceptions de l'au-delà. Le stratagème de Théramène n'aurait eu autant de poids s'il n'y avait une préoccupation majeure quand à l'accomplissement des rites funéraires. Ces rites sont nécessaires pour accomplir le chemin vers l'Hadès ; d'où la proposition lors du procès de juger les stratèges d'après la loi sur les sacrilèges³⁵⁹.

³⁵⁷ Jankélévitch V., *La Mort*, 3^e éd, Flammarion, Paris, 1977

³⁵⁸ Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 7

³⁵⁹ Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 22

Cet événement permet de mettre en lumière l'importance des croyances et de l'anxiété liées à l'au-delà que nous avons vues dans ce chapitre.

PLANCHES

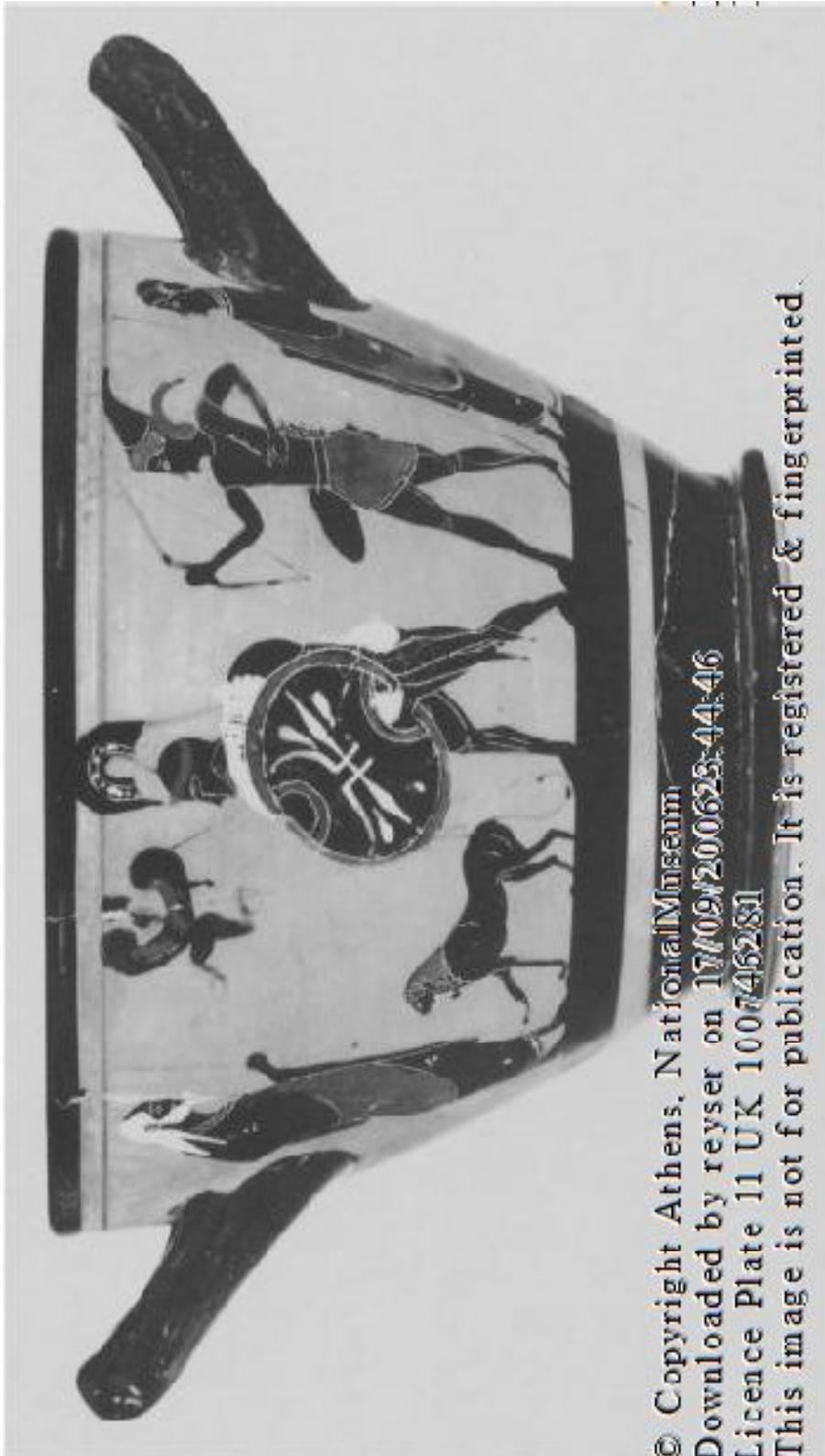
Planche 1 – Statère de Caulônia

Planche 2 - Athens, National Museum: 2723

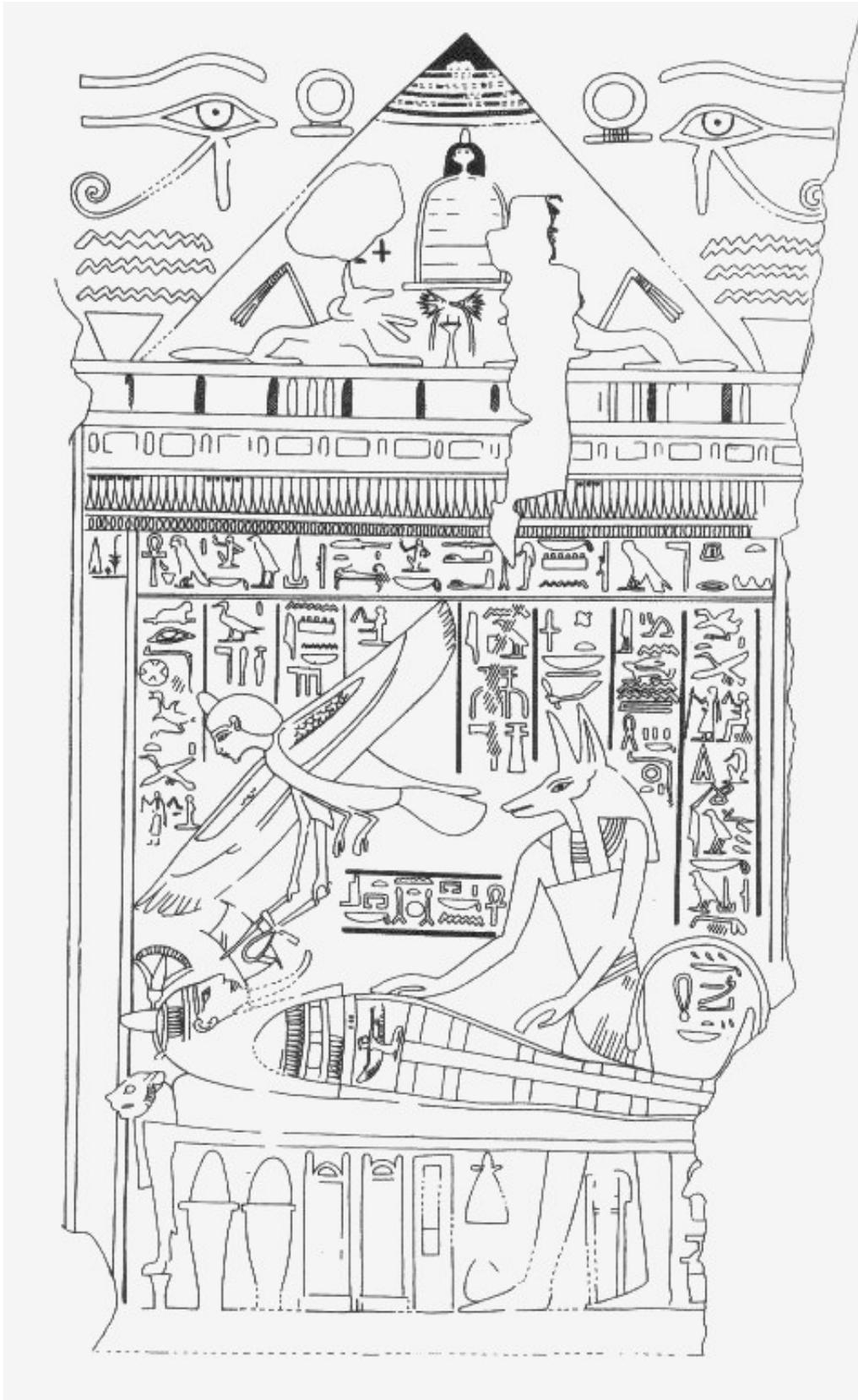
Planche 3 – Relief de la tombe thébaine du vizir Paser (TT 106)

Planche 1





© Copyright Athens, National Museum
Downloaded by reyser on 17/09/2006 23:44:46
Licence Plate 11 UK 100746281
This image is not for publication. It is registered & fingerprinted.



CHAPITRE V : L'AU-DELA ENTRE MEMOIRE ET EMPRISE SOCIALE

Le V^e siècle athénien était apparu comme une exception dans les représentations de l'au-delà, exceptionnel par le nombre de documents, beaucoup plus abondants qu'autres périodes, exceptionnel par le choix des thèmes également.

Si la vision de l'au-delà, au V^e siècle avant J.-C., à Athènes, s'est principalement focalisée sur la question du passage, cette préoccupation disparaît à partir des écrits platoniciens. Dès lors, la vision de l'au-delà se désintéresse de l'espace situé entre le monde des vivants et le monde des morts. Charon disparaît des sources et l'intérêt porte désormais sur des éléments mythographiques ou géographiques. À la charnière des V^e et IV^e siècles avant notre ère, s'opère un basculement : la volonté de comprendre les modalités d'accès et de jugement dans l'au-delà s'efface progressivement devant une volonté descriptive des éléments de l'au-delà.

1 – LA RECHERCHE DE REPERES TOPOGRAPHIQUES

LE PAYSAGE DE L'AU-DELA

A partir du IV^e siècle avant J.-C., un regain d'intérêt apparaît pour la description paysagée de l'au-delà. Il ne s'agit nullement de descriptions globales du

lieu comme ce fut le cas chez Homère³⁶⁰, mais de la mention d'éléments constitutifs de cet espace.

Le terme Hadès demeure ambigu, il désigne toujours le dieu et le lieu. Et les quelques tentatives du V^e siècle pour dissocier les deux entités en nommant le dieu *Ploutôn* ne trouvent que peu d'échos à partir du IV^e siècle avant J.-C.. Même si Callimaque utilise au siècle suivant le mot *Ploutôn* pour désigner la divinité et celui d'Hadès pour désigner le lieu, il transfère de l'un à l'autre des caractéristiques ; maintenant ainsi l'ambiguïté³⁶¹ :

Est-ce ici que repose Charidas ? - Si tu veux parler du fils d'Arimas de Cyrène, oui, c'est ici - O Charidas, qu'en est-il des choses de sous terre ? - Ténèbres épaisses - En revient-on ? - Mensonge - Et Ploutôn ? - Une fable - Malheur ! - Tel est mon dire, mon dire sincère ; si tu en veux un pour te plaire, voici : pour un « bœuf » de Pella, on en a un vrai dans l'Hadès.

L'au-delà y est qualifié de « *Ténèbres épaisses* » ; l'impression donnée est celle d'un espace sombre ou obscur. Or, depuis Homère, l'environnement chromatique attaché à l'au-delà (même si le thème est très rarement abordé par les auteurs antiques) relève de la pâleur ; dans l'*Odyssée*, l'au-delà est une plaine couverte d'asphodèles³⁶². Par contre, dès les textes primitifs, la couleur attachée au dieu est le noir³⁶³. Callimaque opère un glissement d'un des éléments descriptifs du dieu vers le lieu. Mais ce glissement d'éléments du lieu au dieu n'est pas systématique. Ainsi, Lucien, au II^e siècle après J.-C., consacre de longs développements à la description de l'au-delà. Dans le dialogue intitulé *Ménippe ou la Descente dans l'Hadès*, Il narre la *nekuia* de Ménippe sous la conduite de Mithrobarzane. Odette Bouquiaux-Simon a mis en évidence les grandes ressemblances entre cette *nekuia* et celle d'Ulysse dans l'*Odyssée* ; les étapes sont les mêmes et le but, dans les deux aventures, est la consultation de Tirésias³⁶⁴. Plus généralement, les descriptions de l'au-delà par Lucien s'inspirent très largement des textes homériques ; il s'agit d'un lieu couvert d'asphodèles, ténébreux, empli de

³⁶⁰ Voir chapitre I

³⁶¹ Callimaque, *Epigramme*, XIII

³⁶² *Odyssée*, XI, 539

³⁶³ Voir chapitre précédent

³⁶⁴ O. Bouquiaux-Simon, *Les Lectures homériques de Lucien*, 1968, p. 248 sqq.

brouillard où règne l'obscurité³⁶⁵. C'est un lieu où « *tout est égal, de couleur uniforme ; rien n'est ni beau, ni plus beau* »³⁶⁶. Enfin, c'est un lieu d'oubli où coule le Léthé³⁶⁷.

Pausanias, comme Callimaque, maintient la distinction sémantique entre le lieu et le dieu dans sa description de l'intérieur du temple d'Héra à Olympie³⁶⁸ :

A propos de la clé, car Ploutôn porte une clé, c'est avec cette clé, dit-on, que le lieu dit Hadès a été fermé par Ploutôn et de telle manière que personne n'en revient plus.

Conformément à la tradition, l'Hadès est décrit comme un lieu clos. Cette clôture est le fait du dieu. Les autres éléments descriptifs de l'au-delà sont peu nombreux et s'attachent à des détails. Apollodore décrit le « Trône de l'Oubli » sur lequel Thésée et Pirithoos restèrent bloqués sous la garde de « serpents sinueux »³⁶⁹. Il décrit également l'environnement dans lequel Tantale subit son supplice³⁷⁰ :

Tantale purge sa peine dans l'Hadès : il demeure immergé dans un marais, une pierre suspendue au-dessus de la tête ; il peut voir, autour de lui, des arbres lourds de fruits, qui croissent sur les rives. L'eau lui arrive au menton, mais quand il veut la boire, elle se retire ; et quand il veut cueillir un fruit, l'arbre et ses fruits sont poussés par le vent jusqu'aux nuages.

Platon évoque dans les mêmes termes le sort de Tantale³⁷¹. Les descriptions de l'au-delà dans ces textes demeurent sommaires et n'ont pour objet que de rendre intelligible la peine dont sont victimes les héros. Néanmoins, ces éléments donnent une image de l'au-delà négative puisqu'ils dépeignent le lieu comme un lieu de châtement. L'idée de justice post-mortem qui est apparue au V^e siècle trouve dans ces descriptions un écho saisissant ; l'insistance sur la sanction tend à devenir un *topos* de l'au-delà.

³⁶⁵ Lucien de Samosate, *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, 2

³⁶⁶ Lucien de Samosate, *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, 22

³⁶⁷ Lucien de Samosate, *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, 1

³⁶⁸ Pausanias, V, 20, 3

³⁶⁹ Apollodore, *Epitômè*, I, 24

³⁷⁰ Apollodore, *Epitômè*, II, 1

³⁷¹ Platon, *Cratyle*, 395d

La seconde caractéristique de cet attrait pour le paysage se concrétise dans une attention accrue aux éléments topographiques du monde humain qui évoquent le monde des morts.

Il s'agit, en premier lieu, d'un intérêt pour les « portes d'entrée et de sortie » de l'au-delà. Pausanias en mentionne plusieurs : le temple d'Artémis à Trézène où Sémélé et Cerbère furent ramenés de l'Hadès³⁷², le Cap Ténare où Héraclès aurait ramené Cerbère³⁷³, le sanctuaire de Déméter à Olympie où « *La terre s'est ouverte pour le char d'Hadès, et puis refermée* »³⁷⁴. D'autres témoignages complètent ou confirment ce panorama. Strabon évoque le Cap Ténare³⁷⁵, mais mentionne également la cité d'Hermioné par laquelle la descente dans l'au-delà serait plus courte, ce qui expliquerait pourquoi les habitants ne placent pas de monnaie dans la bouche de leurs morts³⁷⁶. Apollodore mentionne le pays des Taures, peuple scythe, où l'on tue les étrangers et où on les jette dans le feu sacré. Celui-ci brûle dans leur temple et monte des Enfers à travers une roche³⁷⁷. Enfin Diodore de Sicile et Apollonios de Rhodes situent une entrée de l'au-delà en Bithynie près de la cité d'Héraclée et du fleuve Achéron Soonautes³⁷⁸.

Mis à part le sanctuaire de Déméter à Olympie, tous ces lieux présentent des similitudes. Tous se situent en bord de mer, c'est-à-dire à l'interface entre deux mondes : le monde terrestre et le monde marin. Le cas des Taures n'échappe pas à cette règle : l'interface n'est pas entre l'eau et la terre mais entre le feu et la terre. Ces territoires sont également des territoires en marge. Les Taures, peuple scythe, sont en marge de la civilisation : ils ont un temple mais tuent les étrangers.

Cette situation d'interface s'explique puisqu'il s'agit d'un espace entre deux mondes : le monde des vivants et le monde des morts. Cette représentation s'inscrit

³⁷² Pausanias, II, 31, 2

³⁷³ Pausanias, III, 25, 5

³⁷⁴ Pausanias, VI, 21, 1

³⁷⁵ Strabon, VIII, 5, 1

³⁷⁶ Strabon, 8, 6, 12

³⁷⁷ Apollodore, *Epiotmè*, VI, 26

³⁷⁸ Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, XIV, 31, 3. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 355, 735

dans une rhétorique des marges très répandue à l'époque impériale³⁷⁹. Dans ces discours, la référence géographique est le centre ; ce centre est toujours terrestre et en référence à la Grèce continentale : « *La situation de l'Attique en Grèce est la même que celle de la cité (Athènes) dans la contrée, la cité se trouve au centre du centre* »³⁸⁰. On déduit de cette perception de l'espace que l'espace terrestre est l'espace de l'intériorité, c'est un espace toujours centré, alors que l'espace marin est l'espace de l'extériorité. Dès lors, le positionnement des entrées et sorties de l'au-delà prend toute sa cohérence. L'espace intérieur, l'espace terrestre, c'est l'espace du vivant par opposition à l'espace marin qui symbolise le monde des morts. Le positionnement entre ces deux espaces, sur le littoral, est le lieu idéal de passage entre monde des vivants et monde des morts. Cette rhétorique de l'intérieur et de l'extérieur conduit à lire la mort comme une sortie du monde des vivants. Ce positionnement en situation de marge se retrouve dans le cas des Taures alors que les espaces ne sont plus géographiques mais culturels. Cette marginalité se retrouve également sur le plan religieux : Pausanias mentionne le temple d'Artémis à Trézène or la déesse est une divinité des marges, des espaces entre deux mondes³⁸¹. Le temple de Déméter à Olympie où, d'après Pausanias, Hadès aurait surgi de terre est également un espace en marge, en contact avec le monde souterrain.

L'inscription dans le paysage humain d'éléments liés à l'Hadès ne concerne pas que les « portes d'entrée ou de sortie » de l'au-delà. Les fleuves infernaux apparaissent à plusieurs reprises. Pausanias mentionne le fleuve Achéron, le lac achéronien en Thesprotie³⁸², et le Styx³⁸³. Diodore de Sicile connaît un autre fleuve Achéron situé en Bithynie³⁸⁴. Il faut sans doute voir dans ces mentions une croyance en la résurgence de ces fleuves infernaux et peut-être même en de multiples

³⁷⁹ L. Pernot, « Topique et topographie : l'espace dans la rhétorique épideictique grecque à l'époque impériale », *Arts et Légendes d'Espaces, Figures du voyage et rhétorique du monde*, dir. Chr. Jacob et F. Lestringant, Paris, 1981, p.101-109

³⁸⁰ Aelius Aristide, *Discours Panathénaique*

³⁸¹ P. Ellinger, *La légende nationale Phocidienne, Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppl. XXVII, 1993, p. 36-37.

L'auteur met en évidence que le temple d'Artémis à Hyampolis se situe dans un espace frontière aux marges de la cité

³⁸² Pausanias, I, 17, 5

³⁸³ Pausanias, VIII, 18, 3

³⁸⁴ Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, XIV, 31, 3

résurgences du seul fleuve Achéron : Pausanias, en effet, connaissait le phénomène de résurgence des cours d'eau³⁸⁵.

Cet intérêt pour des repères topographiques liés à l'au-delà opère comme un marqueur mémoriel. Vincianne Pirenne-Delforge, dans son étude consacrée à la structuration de l'espace dans la *Périégèse*, a mis en évidence l'impact du paysage sur le travail de mémoire : « La pérennité des marqueurs de sacré dans le paysage entretient l'image d'une continuité »³⁸⁶. L'inscription, dans le monde des vivants, d'éléments rappelant l'Hadès permet de matérialiser les croyances en l'au-delà. L'élément du paysage opère comme un moyen mnémotechnique pour perpétuer les représentations de l'Hadès. Ce souci révèle un sentiment de délitement des croyances sur l'au-delà. Mais, il ne porte que sur certains aspects : les auteurs insistent avant tout sur les éléments mythographiques que sont les châtiments subis dans l'Hadès ou la victoire du héros sur la mort.

Ce besoin d'enracinement dans le paysage trouve son pendant dans un souci contemporain d'inscription dans le temps, mis en évidence pour les cités grecques du Péloponnèse à l'époque impériale³⁸⁷. Les notables apparaissent alors comme les dépositaires des valeurs civiques et morales, opérant une « main mise » culturelle sur les cités, rôle renforcé par le poids de l'évergétisme³⁸⁸. Ce besoin identitaire, qui se fait jour, revêt trois aspects dans les cités grecques du Péloponnèse : il se fonde sur le mythe, les cultes et l'idéal civique. L'onomastique et l'inscription dans des généalogies de longue date sont les deux piliers de ce souci identitaire. Ainsi, au

³⁸⁵ A. Jacquemin, « Les curiosités naturelles chez Pausanias », *Nature et Paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques*, Actes du Colloque de Strasbourg, 11-12 juin 1992, p 121-128

³⁸⁶ V. Pirenne-Delforge, « La notion de « Panthéon » dans la *Périégèse* de Pausanias », *Kernos*, Suppl. 8, 1998, p.129-148

³⁸⁷ Y. Lafond, « Le mythe, référence identitaire pour les cités grecques d'époque impériale ; l'exemple du Péloponnèse », *Kernos*, 18, 2005, p.329-346

³⁸⁸ P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, 1976. Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e-I^{er} siècles av. J.-C.)*, *Contribution à l'histoire des institutions*, BCH, Suppl. 12, 1985. F.Millar, «The Greek City in the Roman Period», *The Ancient Greek City-State*, M.H.Hansen(éd.),1993, p.232-260. J.-L. Ferrary, « De l'évergétisme hellénistique à l'évergétisme romain », *Actes du X^e congrès d'épigraphie grecque et latine* (oct. 1992), M.Christol, O.Masson (éd.), 1997, p.199-225

niveau des cités, l'inscription dans le temps, et notamment dans le temps mythique, est une affirmation de l'identité qui trouve son équivalence au niveau hellénistique dans l'inscription des mythes dans le paysage. De cette inscription dans le temps, nous trouvons des échos dans l'œuvre de Lucien, où les personnages qui peuplent l'au-delà sont ceux de la Grèce classique ou homérique³⁸⁹ ; lorsque Lucien fait visiter à Charon le monde des vivants, c'est celui de la Grèce de Solon³⁹⁰.

2 – LE JUGEMENT DANS L'APRES-MORT : UNE REPRESENTATION CIVIQUE

JUGES DES ENFERS ET MAGISTRATS DE LA CITE

*J'ai constitué comme juges mes propres fils, deux de l'Asie,
Minos et Rhadamanthe, un d'Europe, Eaque*³⁹¹

Ce passage du *Gorgias* nous permet d'appréhender la seconde préoccupation majeure des auteurs à partir de Platon : le jugement post-mortem. Si celui-ci fut une création du V^e siècle avant J.-C., les siècles suivants sont l'occasion d'un questionnement accru sur cet acte de justice. Platon assigne aux trois juges une compétence géographique³⁹² :

*Rhadamanthe sera spécialement chargé de juger ceux d'Asie,
Eaque, ceux d'Europe ; à Minos, je donne mission de prononcer en
dernier ressort au cas où les deux autres juges douteraient.*

Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon élargit ce groupe de juges : Triptolème et les demi-dieux rendent eux aussi la justice³⁹³. Mais cette mention reste un cas isolé et dans les autres sources, seuls Rhadamanthe, Minos et Eaque sont nommés comme juges. Apollodore, à l'époque impériale, explique pourquoi ces trois personnages sont devenus les juges infernaux : Rhadamanthe parce qu'il a « *établi des lois pour les habitants des îles* », Minos, pour avoir fait la guerre à Sarpédon et parce qu'il

³⁸⁹ F. Jouan, « Mythe, Histoire, et Philosophie dans les « Dialogues des Morts » », *Actes du colloque Lucien de Samosate*, Lyon, 1994, p. 27-35

³⁹⁰ Lucien de Samosate, *Charon ou Ceux qui observent*, 9

³⁹¹ Platon, *Gorgias*, 524a

³⁹² Platon, *Gorgias*, 524a

³⁹³ Platon, *Apologie de Socrate*, 40 e – 41 b

« dicta ses lois par écrit »³⁹⁴. Quant à Eaque, c'est son rôle d'intercesseur qui est récompensé : « Éaque était le plus dévoué d'entre les hommes. À l'époque où la Grèce fut frappée d'une grave sécheresse à cause de Pélops [...] les oracles divins dirent que la Grèce serait soulagée des maux qui pesaient sur elle si Éaque priait pour elle. Ainsi Éaque fit des prières, et la Grèce fut délivrée de la sécheresse »³⁹⁵.

Ainsi, apparaît clairement chez Apollodore, l'idée que Rhadamanthe, Minos et Eaque sont devenus les juges infernaux par leurs actes humains. Cette magistrature est une récompense de leur gouvernement : Minos, Rhadamanthe et Eaque sont rois³⁹⁶. Découle dès lors l'idée que l'exercice de la justice n'est pas source de pouvoir, mais que l'exercice du pouvoir royal donne le droit de rendre la justice. Dans la *Constitution d'Athènes*, la description des pouvoirs du roi, de l'archonte et du polémarque va dans ce sens³⁹⁷; la désignation à ces trois magistratures entraîne des devoirs judiciaires³⁹⁸. Par ailleurs, la ressemblance entre les juges infernaux et les trois magistratures résultant de la royauté athénienne primitive est saisissante. Outre le nombre, la répartition des fonctions présente des similitudes. Le polémarque, le roi et l'archonte sont juges dans des domaines différents : le roi ne juge que les affaires d'homicide, d'impiété et de contestations relatives aux sacerdoce³⁹⁹ ; les compétences du polémarque embrassent « toutes les actions privées qui concernent les étrangers domiciliés, les étrangers isotèles, les proxènes et les affranchis »⁴⁰⁰ ; enfin l'archonte traite les affaires privées des citoyens, comme le résume Aristote : « le polémarque a pour les métèques même compétence que l'archonte pour les citoyens »⁴⁰¹. Si l'on place ces attributions en parallèle avec les actions des trois juges infernaux, des rapprochements s'opèrent : Eaque est devenu juge par sa piété, or le roi athénien traite surtout de cas judiciaires liés à la religion ; Minos est devenu juge parce qu'il a mené des guerres, ce qui renvoie aux fonctions de polémarque,

³⁹⁴ Apollodore, *Bibliothèque*, III, 1, 2

³⁹⁵ Apollodore, *Bibliothèque*, III, 12, 6

³⁹⁶ Pour la royauté d'Eaque voir Homère, *Iliade*, XXI, 189

³⁹⁷ Aristote, *Constitution d'Athènes*, LVI-LVIII

³⁹⁸ P. Carlier, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, p.325-372

³⁹⁹ P. Carlier, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, p.337-350

⁴⁰⁰ Aristote, *Constitution d'Athènes*, LVIII, 2

⁴⁰¹ Aristote, *Constitution d'Athènes*, LVIII, 3

enfin, Rhadamanthe a été le législateur de sa communauté, de même que les compétences de l'archonte concernent les citoyens.

Il y a donc tout lieu de croire que Platon caractérise les juges infernaux en utilisant le miroir de la cité athénienne. Cette démarche n'est pas surprenante puisqu'au V^e siècle avant- J.-C., les jugements rendus par Hadès furent déjà décrits en utilisant les cadres civiques athéniens⁴⁰².

Lucien mentionne également les juges infernaux, mais seuls Minos et Rhadamanthe rendent la justice⁴⁰³ ; Eaque retrouve la fonction que lui donne Aristophane dans les *Grenouilles* : il est le portier du royaume des morts et fait le décompte de ceux-ci⁴⁰⁴.

LES VALEURS QUI FONDENT LE JUGEMENT

De longs développements sont consacrés aux valeurs sur lesquelles repose le jugement infernal qui traduisent forcément une certaine anxiété face à cette épreuve. Mais ces valeurs sur lesquelles s'appuie le procès ont évolué. Au IV^e siècle avant J.-C., les fautes qui entraînent une condamnation au séjour dans le Tartare sont liées à des valeurs morales caractéristiques de la vie en société. Dans les *Lois*, Platon mentionne les violences faites aux parents⁴⁰⁵, et dans le *Gorgias*, Socrate énumère toute une série de fautes : les parjures, les injustices, le mensonge, la vanité, la licence, la mollesse, l'orgueil et l'intempérance⁴⁰⁶. C'est un tableau en creux de la figure de « l'honnête homme », qui correspond évidemment à celle du philosophe⁴⁰⁷ :

Quelquefois, il (Rhadamanthe) voit une autre âme qu'il reconnaît comme ayant vécu saintement dans le commerce de la vérité, âme d'un simple citoyen, ou de tout autre, mais plus souvent,

⁴⁰² Voir chapitre précédent

⁴⁰³ Lucien de Samosate, *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, 24 ; *Ménippe ou la Descente dans l'Hadès*, 12

⁴⁰⁴ Lucien de Samosate, *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, 3
Aristophane, *Grenouilles*, 465 sqq

⁴⁰⁵ Platon, *Lois*, IX, 881a

⁴⁰⁶ Platon, *Gorgias*, 524e -525 a

⁴⁰⁷ Platon, *Gorgias*, 526c

Calliclès, si je ne me trompe, âme d'un philosophe, qui s'est occupé de son office propre et ne s'est pas dispersé dans une agitation stérile.

Démosthène fait écho à ce système de valeurs en renvoyant, semble-t-il, à des représentations picturales de l'époque⁴⁰⁸ :

S'il circule, c'est accompagné de ce qui d'après les peintures, escorte les impies chez Hadès, accompagné de la malédiction, de la calomnie, de la jalousie, de la révolte, de l'injure. Et alors cet homme qui, vraisemblablement, n'obtiendra même pas l'indulgence des dieux de l'Hadès et sera précipité parmi les impies en raison de sa vie scélérate.

Là encore, il s'agit de valeurs qui relèvent des rapports humains. Et ce système de valeurs n'est pas l'apanage des philosophes ou des orateurs puisqu'il existe également sous forme de représentations iconographiques. De ces représentations nous n'avons nulle trace, on peut donc supposer que Démosthène ne mentionne pas des représentations sur céramique mais plutôt des fresques. De telles œuvres existaient, en témoigne la *Nekuia* de Polygnotos à Delphes décrite par Pausanias⁴⁰⁹, mais les tentatives de restitution n'offrent pas de représentations d'abstractions⁴¹⁰.

Chez Xénophon, cet ensemble de valeurs négatives dépasse, le simple cadre des rapports humains pour gagner le champ politique⁴¹¹ puisque la tyrannie y est ajoutée. D'après l'auteur, Elle a pour seul avantage pour celui qui l'exerce, de lui permettre d'avoir la même destinée que Tantale dans l'au-delà.

Chez les auteurs plus tardifs, cet ensemble de valeurs, qui conduit à un châtement dans l'au-delà, se modifie. Les fautes mises en avant ne concernent plus tant les rapports humains que les rapports entre les hommes et les dieux. Apollodore évoque le sort de Tityos qui tenta de violer Léo et fut puni pour cela après sa mort :

⁴⁰⁸ Démosthène, *Contre Aristogiton* I, 52. Il est difficile de se rendre compte de l'univers iconographique auquel fait référence Démosthène car aucune de ces peintures ne nous est parvenue. De plus, les abstractions auxquelles il fait allusion ne semblent pas des plus fréquentes ; B.E.Borg et E.Stafford n'en ont relevé aucune occurrence. B.E.Borg, *Der Logos des Mythos*, Munich, 2002. E.Stafford, *Worshipping virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, Londres, 2000

⁴⁰⁹ Pausanias, X, 25-31

⁴¹⁰ M.D.Stansbury-O'Donnell, « Polygnotos's nekyia, A reconstruction and Analysis », *AJA* 94, 1990, pages 213-235

⁴¹¹ Xénophon, *Economique*, 21, 12

« au fond de l'Hadès, de fait, son cœur est éternellement dévoré par des vautours »⁴¹², et celui de Sisyphe qui, pour avoir dit à Asopos que Zeus avait enlevé sa fille doit, dans l'Hadès : « faire rouler une pierre énorme, en la poussant vers le haut avec les mains et la tête, pour la faire ensuite descendre de l'autre côté ; mais une fois qu'il a réussi à pousser le rocher, celui-ci ensuite roule toujours en arrière »⁴¹³. Pausanias évoque des châtiments *post-mortem* mais sans les décrire ; « *Thamyris subit chez Hadès son châtiment pour sa jactance à l'égard des Muses* »⁴¹⁴, et « *Amphion est puni dans l'Hadès pour avoir fait partie de ceux qui se moquèrent de Léto et de ses enfants* »⁴¹⁵. Désormais, les fautes qui entraînent une sanction dans l'Hadès, sont des fautes à l'égard des dieux et plus précisément un manque de respect envers le divin.

Ce changement dans la nature des fautes est à rapprocher du changement d'échelle dans laquelle s'élaborent ces discours. Pour décrire le jugement *post-mortem*, les auteurs (qu'il s'agisse de Platon ou des auteurs du V^e siècle avant J.-C.) ont toujours fait référence aux cadres juridiques de la cité. Le système de valeurs qui fonde ces jugements se base logiquement sur les vertus et travers de la vie civique. Il est élaboré dans un cadre de proximité du pouvoir, d'où l'importance donnée aux rapports personnels comme gage de bon fonctionnement de la communauté civique. Les fautes mentionnées dans le *Contre Aristogiton* sont très parlantes⁴¹⁶ : la calomnie, la jalousie, la révolte et l'injure sont caractéristiques de comportements nuisibles pour la cité. Chez les auteurs plus tardifs, l'élaboration du discours se fait dans le cadre des royaumes hellénistiques et de l'empire romain où le pouvoir est plus distant et s'incarne dans une seule personne. Néanmoins, les fautes mentionnées relèvent là encore du discours politique. Le culte des souverains se développe à l'époque hellénistique et leur confère un statut divin⁴¹⁷ ; le respect dû aux dieux, dans ce cas, semble être bien plus un respect dû au souverain.

⁴¹² Apollodore, *Bibliothèque*, I, 4, 1

⁴¹³ Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 3

⁴¹⁴ Pausanias, IV, 33, 7

⁴¹⁵ Pausanias, IX, 5, 8

⁴¹⁶ Démosthène, *Contre Aristogiton* I, 52

⁴¹⁷ P. Debord, « Le culte Royal chez les Séleucides », *Pallas : L'orient méditerranéen*, 2003, p.281-308. L'auteur aborde ce problème dans trois cadre différents : celui de l'armée et des colonies, celui de la cité et celui des organisations étatiques. On citera également sur ce sujet les ouvrages de

Lorsque Lucien mentionne les fautes qui entraînent un châtement dans l'au-delà, il s'agit de celles commises par le tyran Mégapenthès : faire un coup d'état, tuer 10 000 personnes, voler les biens de ses concitoyens, la cruauté, la démesure, séduire des vierges et déshonorer des éphèbes, l'orgueil aveugle et l'arrogance⁴¹⁸. Or la tyrannie est l'exemple du mauvais souverain. Il semble, ainsi, que le système de valeurs qui fonde le jugement post-mortem repose sur les vertus politiques attendues d'un citoyen ou d'un sujet à une époque donnée : cela explique leur variabilité.

LE DEVENIR DES MORTS APRES LE JUGEMENT

Un des seuls auteurs à se préoccuper du devenir des défunts après le jugement dans l'Hadès est Platon. Le philosophe envisage plusieurs destinées pour les âmes des défunts, car seule l'âme a accès à l'Hadès⁴¹⁹.

Dans le *Gorgias*, Platon présente une vision nuancée où le jugement *post-mortem* aboutit à trois devenirs distincts ; les âmes qui rejoignent l'île des Bienheureux (dont l'archétype est le philosophe)⁴²⁰, les âmes emprisonnées dans le Tartare mais « avec un signe particulier indiquant s'il (Rhadamanthe) le juge guérissable ou non ; là, le coupable subit la peine qu'il convient »⁴²¹. Platon envisage donc une sorte de « purgatoire » pour les âmes de certains défunts. Cette idée s'inscrit dans le cadre plus général de l'existence de l'âme dont Platon, pose comme principe, la réincarnation⁴²². Cela aboutit au retour des âmes dans l'Hadès⁴²³ :

Chr.Habicht, *Gottmenschentum und Griechische Städte*, 1956 ; L.Cerfaux et J. Tondriau, *Un concurrent du Christiannisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, 1957 et plus récemment B.Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalita ellenistica*, 1999

⁴¹⁸ Lucien de Samosate, *La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, 26

⁴¹⁹ Platon, *Phédon*, 80 d

⁴²⁰ Platon, *Gorgias*, 526 c

⁴²¹ Platon, *Gorgias*, 526 b

⁴²² Platon, *Phédon*, 72-73

⁴²³ Platon, *Timée*, 44 c

Au contraire, si l'on a été négligent, si on a mené une vie sans équilibre, alors on retourne de nouveau dans l'Hadès, à l'état d'être inachevé et insensé.

Dans le *Phédon*, écrit après le *Gorgias*, Platon ne décrit plus que deux devenir possibles pour les âmes : les pures vivent « dans la compagnie des dieux », les impures ou souillées n'entrent pas l'Hadès⁴²⁴. Cette idée de rester à l'extérieur de l'Hadès pour les âmes impures était déjà présente chez Aristophane ; le poète comique évoquait un grand borbier où demeuraient les criminels⁴²⁵.

Dans la *République*, le mythe d'Er le Pamphylien narre le devenir des âmes⁴²⁶. Une fois jugées, elles vont soit au ciel, soit sous terre pour expier leurs fautes. Mais ce séjour, si long soit-il, n'est que temporaire puisqu'il précède une réincarnation. Celle-ci consiste en un choix offert aux âmes : chacune choisit sa nouvelle existence. Le séjour au ciel est un séjour parmi les dieux ; le séjour sous terre est proportionnel à l'ampleur des crimes et peut même conduire au Tartare pour les fautes les plus graves. Cette vision cyclique de l'existence ne semble pas avoir de fin.

Les auteurs postérieurs sont peu intéressés par le destin des âmes après le jugement. Apollodore mentionne quelques exemples, tels celui de Tantale⁴²⁷ :

Tantale purge sa peine dans l'Hadès : il demeure immergé dans un marais, une pierre suspendue au-dessus de la tête ; il peut voir, autour de lui, des arbres lourds de fruits, qui croissent sur les rives. L'eau lui arrive au menton, mais quand il veut la boire, elle se retire ; et quand il veut cueillir un fruit, l'arbre et ses fruits sont poussés par le vent jusqu'aux nuages.

Ou celui de Sisyphe⁴²⁸ :

Sisyphe expie ses fautes dans l'Hadès : sa peine consiste à faire rouler une pierre énorme, en la poussant vers le haut avec les mains et la tête, pour la faire ensuite descendre de l'autre côté ; mais

⁴²⁴ Platon, *Phédon*, 80 e -81d

⁴²⁵ Voir chapitre précédent

⁴²⁶ Platon, *République*, X, 614 a - 621

⁴²⁷ Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1

⁴²⁸ Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 3

une fois qu'il a réussi à pousser le rocher, celui-ci ensuite roule toujours en arrière.

Ce devenir des défunts se veut avant tout édifiant ; il s'agit du rappel de fautes exemplaires et de leurs conséquences. C'est, sans doute, dans la même optique qu'il faut aborder les écrits platoniciens sur l'au-delà puisque ceux-ci s'inscrivent dans le cadre plus vaste de réflexions sur la justice⁴²⁹ ; Platon l'exprime clairement dans le *Gorgias*⁴³⁰ :

La destinée de tout être qu'on châtie, si le châtiment est correctement infligé, consiste ou bien à devenir meilleur et à tirer profit de sa peine, ou bien à servir d'exemple aux autres, pour que ceux-ci, par crainte de la peine qu'ils lui voient subir, s'améliorent eux-mêmes.

Les châtiments évoqués sont tous d'ordre physique : Tantale est affamé, Sisyphe doit accomplir un effort sans fin et pour « *Ardiée et d'autres, ils leur enchaînèrent les mains, les pieds et la tête, les jetèrent à terre, les écorchèrent, les tirèrent de côté le long du chemin sur des genêts épineux* »⁴³¹. Ces peines sont édifiantes pour les vivants car elles renvoient à leurs propres souffrances : la faim, la fatigue, la douleur.

Plutarque, dans le traité *Sur les délais de la justice divine*, s'intéresse également à la question en faisant le récit de la mort apparente de Thespios⁴³². Ce dernier passe pour mort pendant deux jours après une chute. Une fois revenu à la vie, il change complètement son existence passant du vice à la vertu. Il justifie ce revirement par la vision de l'au-delà qu'il a eue durant son coma. Cette vision contemporaine de certains textes juifs de nature similaire est largement inspirée du mythe platonicien d'Er le Pamphylien⁴³³.

⁴²⁹ R. Di Giuseppe, *La Teoria della Morte nel Fedone Platonico*, Naples, 1993. L'auteur s'intéresse à la mort dans l'œuvre platonicienne (et non l'au-delà) qui apparaît comme un levier épistémologique pour comprendre la vision de l'âme et de la vie.

⁴³⁰ Platon, *Gorgias*, 525 b

⁴³¹ Platon, *République*, X, 615 e – 616 a

⁴³² Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 22-33

⁴³³ Pour les visions juives de l'au-delà, voir chapitre VII. La proximité platonicienne a été soulignée par J. Boulogne, « Plutarque et la mort », *La vie et la mort dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Dijon, janvier, 1990, Dijon, 1991, p.25-26

L'âme évolue dans un cadre binaire de sanctions et de récompenses précédé d'un jugement. La galerie des supplices est l'occasion pour Plutarque d'exposer les fautes impardonnables, construisant ainsi un système de valeurs négatif où la cupidité, le non respect des hôtes et le meurtre sont condamnés⁴³⁴. Cette vision de l'au-delà est une reprise de la vision platonicienne, mais elle se singularise par la présence de la figure de Néron. Avant ce traité, les exemples de supplices étaient pris dans la mythologie ; Plutarque est le premier à prendre un exemple dans l'actualité. Mais l'empereur romain n'est pas traité de la même façon que dans la tradition apocalyptique judéo-chrétienne où il constitue l'archétype du souverain qui précède la parousie⁴³⁵. Plutarque en fait l'archétype de l'âme qui a purgé sa peine et qui voit son sort s'améliorer car toutes ses actions ne furent pas négatives⁴³⁶.

3 – L'AU-DELA GLISSE DE L'ESPACE DIVIN A L'ESPACE HUMAIN

LE PASSAGE VERS L'AU-DELA N'EST ENVISAGE QUE SOUS L'ANGLE DU HEROS

Le premier changement important qui apparaît par rapport à l'époque classique est l'absence d'insistance sur le passage vers l'au-delà. Au V^e siècle, la majeure partie des descriptions de l'au-delà est centrée sur le passage vers l'Hadès et sur la figure de Charon. Cette insistance sur l'entrée dans un espace sacré disparaît dès le IV^e siècle avant J.-C. ; la figure de Charon n'est plus mentionnée. Pausanias, au livre VIII, n'évoque qu'Hermès comme conducteur des âmes des défunts⁴³⁷.

La figure de Charon marquait, sur le plan spatial et temporel, une entrée dans un espace sacré⁴³⁸. Dès le IV^e siècle avant J.-C., l'insistance de cette dimension du passage vers l'Hadès s'estompe. Parallèlement, un regain d'intérêt pour les katabases héroïques, thèmes fréquents à l'époque archaïque, voit le jour. Apollodore et

⁴³⁴ Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 30

⁴³⁵ M.- F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007, p. 175-179

⁴³⁶ Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 32. Pour Plutarque, le sort de Néron s'améliore car « il a libéré le peuple le meilleur et le plus religieux soumis à son empire : la Grèce ».

⁴³⁷ Pausanias, VIII, 32, 4

⁴³⁸ Voir chapitre précédent

Pausanias narrent ainsi les descentes dans l'Hadès de Thésée⁴³⁹, d'Héraclès⁴⁴⁰ et d'Orphée⁴⁴¹. José Luis Calvo Martinez a établi une typologie de ces katabases : celle motivée par l'*hubris* (Thésée, Héraclès), la katabase « romantique » (Orphée) et la katabase nécromantique (Ulysse)⁴⁴². L'auteur souligne également que la katabase se comprend comme une rupture temporaire des règles universelles, c'est-à-dire celles du temps et de l'espace. Il faut enfin noter que cette descente dans l'au-delà n'est en rien constitutive du destin héroïque ; la katabase ne fait pas le héros. Emily Kearns le montre dans ces travaux : sur les dizaines de héros attiques qu'elle recense, seul Thésée est descendu dans l'Hadès⁴⁴³.

Cette insistance sur le thème du héros vainqueur de l'au-delà tient au fait que celui-ci apparaît de nouveau, comme à l'époque archaïque, en tant que modèle : « *Faut-il assimiler ses actes à ceux d'Orphée ? Ce dernier ramené les morts de chez Hadès* » s'exclame Isocrate⁴⁴⁴.

Le modèle héroïque s'incarne dans quelques valeurs : la fidélité en amitié (Thésée et Pirithoos)⁴⁴⁵, la fidélité amoureuse (Orphée)⁴⁴⁶, le respect des serments (Thésée et Pirithoos)⁴⁴⁷. Ces valeurs ne sont plus celles de la cité puisqu'il s'agit de rapports contractuels entre deux individus. Elles présentent une évolution significative des mentalités déjà constatée pour le jugement *post mortem*⁴⁴⁸. Au IV^e siècle avant J.-C., ce jugement repose d'abord sur des valeurs civiques (les parjures,

⁴³⁹ Apollodore, *Epitomè*, I, 23-24

⁴⁴⁰ Apollodore, II, 5, 12 ; Pausanias, III, 25, 5

⁴⁴¹ Apollodore, I, 3, 2 ; Pausanias, IX, 30, 4

⁴⁴² J.L. Calvo Martinez, « The *katabasis* of the hero », *Héros et héroïnes*, Kernos, suppl. 10, 2000, p.67-78. L.W. Farnell a le premier tenté d'établir catégories de héros dans son ouvrage *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1921. L'auteur distingue trois catégories : les héros d'origine divine ou démonique, les personnages sacrés et les héros fonctionnels. A. Brelich, dans son ouvrage intitulé *Glie roi greci, un problema storice-religioso* (1958) souligne la fragilité d'une répartition d'ensemble en grandes catégories car chaque héros peut avoir plusieurs attributions. Il met par contre en évidence le fait que les héros représentent un aspect de l' *hubris* et qu'ils appartiennent au passé, au temps du mythe.

⁴⁴³ E.Kearns, *The Heros of Attica*, 1989, 139-207

⁴⁴⁴ Isocrate, *Discours*, XI, 8

⁴⁴⁵ Isocrate, *Discours*, X, 20

⁴⁴⁶ Apollodore, I, 3, 2

⁴⁴⁷ Apollodore, *Epitomè*, I, 23

⁴⁴⁸ Voir précédemment

les injustices, le mensonge, la vanité, la licence, la mollesse, l'orgueil et l'intempérance⁴⁴⁹), puis progressivement sur des valeurs fondées sur le respect de la divinité par l'individu c'est-à-dire sur un rapport entre deux entités. Cette évolution se retrouve à partir de l'époque hellénistique dans les rapports officiels au niveau des états où les liens personnels prennent une place croissante et se traduisent dans ceux de l'hospitalité calqués sur le modèle homérique⁴⁵⁰ :

Simalos, toi qui habites une demeure semblable au palais d'Alkinoos, modèle d'une hospitalité cordiale, simple en tes discours comme sous ta somptueuse parure, rempart chéri des princes d'Égypte, ami serviable et généreux des consuls de Rome, de la terre sacrée de Cécrops et des habitants de Délos [...] que n'as-tu vécu dans les temps où Homère a chanté les combats des Troyens et des Danaens ! C'est ta fille (et non Nausicaa), qu'il eut immortalisée dans ses chants, car l'hospitalité du roi des Phéaciens a été éclipsée par la tienne.

Et s'il fallait un dernier exemple de ce renouveau du modèle héroïque, il nous est fourni par Lucien ; avant de commencer son voyage vers l'au-delà, Ménippe revêt les attributs d'Orphée, d'Ulysse et d'Héraclès (la lyre, le bonnet et la peau de lion)⁴⁵¹, ceux-ci devant le préserver de rester bloqué dans l'Hadès.

HADES N'EST PLUS L'EGAL DE ZEUS

Une des principales caractéristiques d'Hadès à l'époque classique est son absence de la mythologie ; le dieu n'a ni aventure, ni mythe dont il est l'acteur principal. Avec Apollodore, le dieu revient à nouveau dans l'univers mythologique ; l'auteur fait référence à deux mythes, présents dès l'époque archaïque. Au Livre I de *La Bibliothèque*⁴⁵², Apollodore narre longuement le rapt de Perséphone en s'inspirant

⁴⁴⁹ Platon, *Gorgias*, 524 e -525 a

⁴⁵⁰ *Inscriptions de Délos*, n° 1533, traduction de F. Dürrbach, *Choix d'inscriptions de Délos*, n° 127-128. Cité également dans M.F. Baslez, *L'Étranger dans la Grèce Antique*, 1984, p.231

⁴⁵¹ Lucien de Samosate, *Ménippe ou la Descente dans l'Hadès*, 8

⁴⁵² Apollodore, *Bibliothèque*, I, 5, 1-3

très largement de l'hymne homérique à Déméter⁴⁵³. Cet enlèvement se fait avec la complicité de Zeus et déclenche la colère de Déméter. Hadès apparaît également dans un épisode plus original, où il participe à une bataille dans le monde des vivants⁴⁵⁴ :

Après s'être emparé d'Élis, Héraclès mena une expédition contre Pylos. Il occupa la cité, et tua Périclymène, le plus fort des fils de Nélée, qui avait pourtant combattu en utilisant son pouvoir de se métamorphoser. Il tua aussi Nélée et tous ses autres fils, Nestor excepté, qui était encore un enfant et qui était élevé chez les Géréniens. Au cours de l'affrontement, Héraclès blessa Hadès lui-même, qui s'était porté au secours de Pylos.

Cet épisode met en scène Hadès dans une situation comparable à celle des dieux homériques, il s'implique dans la vie humaine et participe aux combats. Apollodore nous dresse ainsi un portrait du dieu où celui-ci n'est qu'un dieu parmi les autres.

Dans ce passage d'Apollodore, la référence à Pylos, trouve un écho chez Strabon qui évoque un *téménos* consacré à Hadès à l'Est de Pylos⁴⁵⁵. Susan E. Alcock souligne l'abondance de tombes, souvent attribuées à un héros, recevant un culte dans cette région⁴⁵⁶. Ces cultes auraient opérées comme conservateur mémoriel durant la domination spartiate. La figure d'Hadès peut s'inscrire également dans cette logique. Le dieu est présenté par Apollodore comme le seul à être venu en aide à la cité de Pylos contre Héraclès. Or la figure d'Héraclès est rattachée à Sparte ; les deux rois sont des descendants d'Héraclès⁴⁵⁷. La présence du *téménos* d'Hadès et l'existence du combat légendaire entre le dieu et Héraclès seraient la transposition mythologique et religieuse de la conquête de la Messénie par les Spartiates. Ce

⁴⁵³ Voir chapitre I

⁴⁵⁴ Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7, 3

⁴⁵⁵ Strabon, VIII, 3, 14

⁴⁵⁶ S.E. Alcock, "Power from the Dead: Tomb Cult in Postliberation Messenia", *Sandy Pylos*, éd. J.L. Davies, 1998, p.199-204

⁴⁵⁷ P. Carlier, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, p. 316-318

téménos ferait office de marqueur paysager mémoriel pour la communauté. Hélas, aucune source archéologique ne vient confirmer la présence de ce lieu⁴⁵⁸.

Plus au nord du Péloponnèse, d'autres lieux de cultes sont consacrés à Hadès. Strabon mentionne des temples d'Hadès près de la frontière entre Pylos et Elis⁴⁵⁹, et Pausanias signale la présence d'un temple à Elis⁴⁶⁰ :

L'enceinte sacrée et le temple d'Hadès ne s'ouvrent qu'une fois l'an, et même alors l'accès en est interdit, sauf bien sûr au desservant. A notre connaissance, les gens d'Elis sont les seuls au monde à honorer Hadès pour la raison que voici : on dit que lorsqu'Héraclès faisait campagne contre la Pylos d'Elide, Athéna était à ses côtés pour l'aider. Hadès dans ces conditions vint à Pylos combattre. [...] Or donc les Eléens, parce que ce dieu leur était favorable et haïssait Héraclès, lui firent un sanctuaire.

John E. Coleman fait remarquer à propos de ce passage que Pausanias confond Pylos en Elide et la Pylos de Messénie, la cité de Nestor⁴⁶¹. Cette confusion souligne le caractère très exceptionnel des cultes rendus à Hadès, tellement exceptionnel pour Pausanias, que ce culte ne peut être rendu que dans une cité : Elis. Néanmoins le cas d'Elis semble assez similaire à celui de Pylos, la figure d'Hadès est un contre modèle à la figure d'Héraclès. Ce contre modèle fait écho aux conflits entre Elis et Sparte dont Thucydide nous offre un exemple⁴⁶². La figure d'Hadès fait ainsi son apparition dans la sphère religieuse car aux époques antérieures nulle mention n'est faite de quelque lieu de culte consacré au dieu. Par contre, il est difficile de trancher la question de la mise en place de ce culte : s'agit-il du fruit d'un réel sentiment religieux ou de l'élaboration d'un modèle qui marque la situation conflictuelle avec Sparte ?

⁴⁵⁸ Les fouilles de Pylos pour l'époque du palais de Nestor sont présentées dans l'ouvrage dirigé par C.W. Blegen, *The Palace of Nestor at Pylos in western Messenia*, Vol. I, 1966 ; Vol. II, 1969 ; Vol. III, 1973. Pour un aperçu de l'évolution archéologique du site, voir *Sandy Pylos*, édité par J.L. Davis, 1998

⁴⁵⁹ Strabon, VIII, 3, 15

⁴⁶⁰ Pausanias VI, 25, 2-3

⁴⁶¹ J.E. Coleman, *Excavations at Pylos in Elis*, Hesperia : Supplement XXI, 1986, Appendix II

⁴⁶² Thucydide, V, 49 – V, 50. Pour une discussion sur ce conflit entre Elis et Sparte voir J. Roy, « The Quarrel between Elis and Sparta », *Klio*, 80, 2, 1998, p. 360-368

Le culte d'Hadès est rare en Grèce, seul un exemple se situe hors de la Messénie et de l'Elide ; Pausanias mentionne un lieu consacré à Plutôn dans la cité d'Hermione⁴⁶³, mais il semble qu'il s'agisse, là encore, de l'usage d'un élément paysager à des fins mythologiques, puisque l'auteur rajoute que Cerbère fut amené de l'Hadès à cet endroit. Le culte du dieu apparaît donc comme une spécificité de l'Ouest du Péloponnèse et comme un symbole culturel en opposition à Sparte.

LA REFERENCE EST LE SOUVERAIN

Les différents éléments caractéristiques de la représentation de l'au-delà aux époques hellénistiques et romaines induisent un changement de référentiel social. Le discours de la cité athénienne, au V^e siècle avant J.-C., concerne l'ensemble du corps civique ; l'appréhension de l'au-delà se fait dans une optique égalitariste. Pour les siècles suivants, le discours change radicalement de nature : les auteurs insistent sur le jugement et sur les aspects géographiques de l'au-delà. De même, la nature d'Hadès évolue : il n'est plus le dieu en marge du monde divin. Ces changements sont le fruit du changement de cadre global dans lequel s'élaborent ces discours. Le discours athénien prit sa place dans le cadre de la cité démocratique ; les nouveaux discours s'adaptent aux cadres des monarchies hellénistiques et de l'empire romain. De ce fait, le référentiel n'est plus la cité mais le souverain.

Cette référence au souverain, Maurice Sartre la souligne en montrant que les Athéniens fondent plus d'espoir dans l'action de Démétrios que dans le salut que pourrait leur accorder Athéna⁴⁶⁴. En quelque sorte, l'humain, dans la personne du souverain, relègue l'action divine au second plan. Le jugement post-mortem est très éloquent : à l'époque classique, Hadès est le juge. Pour les époques hellénistiques et romaines, cette fonction est remplie par trois souverains (Eaque, Minos et Rhadamanthe). Ce changement de référentiel se manifeste également au travers de la place qui est accordée aux *nekyia* héroïques. Le héros est dans une situation analogue

⁴⁶³ Pausanias, II, 35, 10

⁴⁶⁴ M. Sartre, « Un hymne pour Demetrios Poliorcète ou Nouveaux rois, nouveaux dieux », *Histoires grecques*, 2006, 197-208

à celle du souverain : il est homme par essence, mais ses actes ou son origine le placent au-dessus des humains. Le positionnement du souverain en tant que héros apparaît dès l'époque d'Alexandre et les funérailles royales macédoniennes sont l'occasion de matérialiser le clivage entre le souverain et le reste des hommes, donc de le placer dans une situation analogue à celle du héros⁴⁶⁵.

CONCLUSION : CONFLUENCES CULTURELLES. LA MORT D'ALEXANDRE ET SES PRESAGES

La mort d'Alexandre le Grand et les présages qui l'ont précédée apparaissent emblématiques des conceptions de l'au-delà au tournant de l'époque classique et de l'époque hellénistique. Héritiers des représentations de l'au-delà antérieures, les récits laissent néanmoins une place aux influences étrangères.

Dans les trois principaux récits (Diodore de Sicile, Arrien et Plutarque), le schéma narratif des présages et de la mort du souverain restent sensiblement identiques et sont à chaque fois ponctués d'événements symboliques. Le retour d'Inde marque chez Diodore de Sicile et chez Plutarque la première étape du processus qui va conduire le souverain vers la mort⁴⁶⁶. Depuis les textes homériques, les morts sont supposés cheminer vers l'Ouest pour atteindre l'Hadès. La mort d'Héphaïstion constitue la deuxième étape de cet itinéraire vers l'au-delà⁴⁶⁷. Le compagnon d'Alexandre constitue son double par excellence. L'usurpation du trône puis la perte du diadème dans les marais constituent les deux derniers présages annonçant la mort d'Alexandre⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ G. Rives-Gal, *Funérailles, Politique et Idéologie monarchique dans le royaume de Macédoine de Philippe II à Démétrios Poliorcète (336-283 avant J.C.)*, Micro film, Lille, 1996, p.281 sqq. L'auteur s'intéresse à l'évolution des funérailles sur la période et montre que le paroxysme de celles-ci se situe à l'époque des Diadoques car la fonction royale reste à légitimer.

⁴⁶⁶ Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 62. Diodore de Sicile, XVII, 104

⁴⁶⁷ Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 72 ; Diodore de Sicile, XVII, 110, 8 ; Arrien, VII, 114

⁴⁶⁸ Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 72-73 ; Diodore de Sicile, XVII, 116 ; Arrien, VII, 22-24

Le motif de la perte du diadème dans le marais relève de la culture grecque : il s'agit de l'idée que le défunt se dépouille avant d'entrer dans l'au-delà. Le don de l'obole à Charon⁴⁶⁹ fait symboliquement écho à cette pratique : le mort donne son dernier sou avant d'entrer dans l'Hadès.

La mort d'Alexandre voit ainsi deux traditions culturelles se télescoper. L'usurpation du trône par un inconnu renvoie à la pratique mésopotamienne du substitut royal⁴⁷⁰. Mais cette pratique, qui dans le cadre mésopotamien vise à éloigner le mal ou la mort, échoue car le souverain a refusé de suivre les conseils des mages chaldéens. Ceux-ci avaient prédit la mort du roi si ce dernier entrait dans Babylone. Le rite du substitut royal s'inscrit dans une temporalité particulière : il correspond aux cérémonies du nouvel an ; c'est-à-dire à un temps de passage⁴⁷¹. Or comme Alexandre n'a pas pleinement respecté les présages des mages, la mise à mort du substitut n'opère pas. Elle avait d'autant moins de chance de réussir qu'Alexandre ne semble pas au courant de cette pratique visant à pérenniser le pouvoir du roi. Alexandre demande des explications « *aux devins à propos de ce prodige* »⁴⁷². C'est ce passage qui amène S.K.Eddy à déduire que les mages chaldéens ont célébré ce rite à l'insu du roi⁴⁷³. Mais pourquoi agir à l'insu du roi ? L'épopée d'Alexandre offre des analogies mythiques avec le mythe de Gilgamesh, notamment par le fait que les deux héros perdent leur ami le plus fidèle. Ainsi les préparatifs funéraires faits par Gilgamesh pour Enkidu ne sont pas sans rappeler ceux d'Alexandre pour Héphaïstion⁴⁷⁴ :

*Forgerons, lapidaires, métallurgistes, orfèvres, ciseleurs,
faites une statue de mon ami comme personne n'a fait de statue à son
ami [...]*

⁴⁶⁹ Voir chapitre précédent

⁴⁷⁰ J. Bottéro, « Le substitut royal et son rôle en Mésopotamie ancienne », *Akkadica*, 9, 1978, 2-24

⁴⁷¹ R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 95-110; S.K.Eddy, *The King is dead, Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism*, Lincoln, 1961, p.109-110. Les deux auteurs s'accordent sur le fait que le rituel décrit correspond à celui de l'*Akitu* (la fête du nouvel an). Mais pour S.K. Eddy, il aurait été célébré à l'insu d'Alexandre d'où sa surprise en découvrant le substitut.

⁴⁷² Diodore de Sicile, CXVI, 4

⁴⁷³ S.K. Eddy, *The King is dead, Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism*, Lincoln, 1961, p.109-110

⁴⁷⁴ R.J.Tournay et A.Shaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, VIII, col.II-III, Paris, 1994, p. 181-182

Moi, ton ami, ton frère jumeau je t'ai fait reposer sur un lit magnifique. Sur un lit préparé avec soin. [...]

Les notables de la terre ont baisé tes pieds ; j'ai fait pleurer sur toi les Urukiens, sur toi je les ai fait se lamenter ; le peuple fastueux, je l'ai rempli pour toi de deuil.

L'ampleur des préparatifs en l'honneur d'Hephaestion font écho à ceux d'Enkidu tant sur le plan monumental que sur le plan rituel : Alexandre ordonne « à tous les habitants de l'Asie d'éteindre soigneusement, jusqu'à l'achèvement des cérémonies funèbres, le feu que les Perses qualifient de sacré⁴⁷⁵ ».

Mais Alexandre, n'ayant pas suivi les présages des mages babyloniens, ne peut pas bénéficier des rites qui permettent aux souverains de vaincre annuellement la mort et se retrouve dans un univers funèbre grec où la mort est vécue comme un dépouillement social (perte du compagnon, perte du diadème). Il y a, sans doute, dans ces présages qui annoncent la mort d'Alexandre une forme de xénophobie : Alexandre est grec, donc sa mort doit suivre un schéma grec et les rites étrangers ne peuvent changer son destin. Cette dernière remarque ramène à un constat fait à propos d'Ulysse : lors de la nekiya, le héros ne rencontre aucun étranger dans l'Hadès. Cela fait de l'au-delà un lieu clos culturellement parlant.

⁴⁷⁵ Diodore de Sicile, CXIV, 4

CHAPITRE VI: L'AU-DELA DANS LA PSYCHOLOGIE COMMUNE D'APRES LES EPIGRAMMES FUNERAIRES

Une vision très différente de l'au-delà transparait dans les épigrammes funéraires, qui représentent toutes une réaction affective à la mort d'un proche. Cette source permet d'appréhender les sentiments des vivants sur la mort et l'au-delà. Cette appréhension ne peut être que globale car la provenance et la répartition chronologique des textes sont très étendues. L'au-delà demeure un sujet rarement abordé dans les épitaphes et malgré leur nombre important, aucune communauté ne nous a laissé une documentation suffisamment vaste pour mener une approche locale ou religieusement spécifique. Néanmoins, elles sont pour nous l'occasion d'associer les représentations de l'au-delà à des situations personnelles et concrètes et de sonder l'éventuel décalage entre un espace idéologique construit par les philosophes et les poètes et un espace perçu par les proches du défunt. Ce décalage entre la mort comme expérience réfléchie et la mort comme expérience vécue est fondamental car constitutif de l'être humain⁴⁷⁶: seul l'homme peut à la fois ressentir la douleur de la mort et en même temps envisager cette épreuve froidement quand elle ne le touche pas.

Deux catégories d'épitaphes sont à notre disposition: les inscriptions conservées sur la pierre, plus ou moins développées, et des épigrammes littéraires qui représentent forcément une élaboration sophistiquée (qu'on aurait tendance à rapprocher de la poésie dans sa forme classique), ce qui suggère d'analyser une opposition entre culture savante et culture populaire. Les épigrammes reflètent une

⁴⁷⁶ V. Jankélévitch, *La Mort*, 3^e éd, Paris, 1977

proximité plus ou moins grande avec le défunt : plus l'épithaphe est simple, plus le témoignage apparaît sentimentalement proche du mort. Mais toutes sont la plupart du temps le produit de notables locaux, disposant d'un certain niveau culturel⁴⁷⁷. Ces épithaphes ne constituent pas des séries à part entière même si des thèmes sont communs ; elles ont donc été créées localement et peuvent faire appel à des figures ou des éléments rares, voire absents de la littérature, elles doivent parler à la communauté⁴⁷⁸.

1 – LA PLACE PREEMINENTE DE LA MOIRE DANS LA REPRESENTATION DU PASSAGE

La thématique du passage, rencontrée déjà à de nombreuses reprises, et notamment dans le cadre de l'iconographie attique du V^e siècle⁴⁷⁹, demeure le principal sujet des épithaphes. Mais, si Hermès remplissait la fonction de passeur d'âmes depuis l'époque homérique et Charon depuis le V^e siècle, ce rôle est de plus en plus dévolu à la Moire.

Les deux passeurs traditionnels apparaissent encore dans quelques textes ; l'épigramme de Philomusos, datant du II^e ou du I^{er} siècle avant J.C mentionne Hermès chthonios⁴⁸⁰, et celle d'une jeune fille anonyme d'Antandros met en scène

⁴⁷⁷ Bernand (p. 22-23) a mis en évidence que le statut social des défunts correspond à une élite locale et urbaine. Le même constat peut être dressé pour les documents étudiés ici ; les professions et les situations sociales, lorsqu'elles sont connues, révèlent des médecins (E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 12, 40, 43, 50, 71, 114, 266, 271, 316, 324, 335, 462, 467, 481), un chef militaire (Y. Grandjean, *BCH*, 95, 1971, 283 ; F. Chamoux, "Pergame et les Galates", *REG* 101, 1988, p.499-500 (traduction) ; *SEG*, XXXVIII, 731), un homme honoré par des couronnes (Inscription 55), un autre qui se proclame le premier dans sa patrie (*SEG* 46.1179),

⁴⁷⁸ L'inscription *IG*, XII, 9, 289 (GVI 1518; GG, 202; Vérilhac, 60) est une demande de vengeance à la cité après un crime.

⁴⁷⁹ Voir chapitre IV

⁴⁸⁰ Epigramme de Philomusos (Kyme – II^e / I^{er} avant J.-C.). E. Atalay- E. Voutiras, *Archäologische Anzeiger*, 1979, 58-67; *BE*, 1979, 387; *SEG*, 29, 1218; *SGOst* 05/03/06

[...] il n'a pas achevé son service de deux ans et a dédié son éphébie à Hermès le Conducteur des morts [...]

« Hermès le conducteur des morts »⁴⁸¹. Charon apparaît tout aussi rarement qu’Hermès ; seules quelques inscriptions en font état, comme celle de Nikatas où le reproche lui est fait de s’être emparé d’un enfant⁴⁸² :

Nicatas, fils d'Euthychos, seize ans.

Nicandra m'a mis au monde et mon père est Eutychos; étant tel, Hadès, je meurs; pourquoi t'être hâté, Charon au vouloir arbitraire, d'emporter ainsi un brave enfant ?

Néanmoins, Charon reste la figure dominante du passage vers l’au-delà dans les épigrammes sélectionnés par l’*Anthologie Palatine*⁴⁸³. L’épigramme d’Archias, en l’honneur de Diogène le Cynique le désigne comme le conducteur des morts⁴⁸⁴. La description du personnage et de l’environnement reprend les caractéristiques de l’iconographie attique du V^e siècle avant J.-C.⁴⁸⁵.

Conducteur des morts pour Hadès, qui te plais aux larmes de tous, qui traverses cette eau profonde de l'Achéron, quoique ton esquif ploie sous les ombres des trépassés, ne laisse pas là Diogène le Chien: c'est moi. J'ai avec moi une gourde, un bâton, un manteau double et, pour te payer du passage, une obole. Même vivant, cela seulement que mort j'apporte ici encore fut mon avoir, et sous la lumière du soleil je n'ai rien laissé.

Une autre épigramme souligne cette reprise des motifs attiques : la barque des morts vogue sur l’eau de ce marais couvert de roseaux⁴⁸⁶.

Dans les épitaphes retrouvées gravées dans la pierre ; c’est surtout la Moire qui tient le rôle principal de passeur. Simple conductrice des défunts dans l’au-delà,

⁴⁸¹ M.Barth, - J.Stauber, *Inschriften von Mysia & Troas*, Munich 1993, 682; SGOst 07/01/01 (Antandros – I^{er} avant J.-C.)

⁴⁸² Epigramme de Nikatas (Erétrie ou Skotoussa – III^e-IV^e siècle après J.-C.). A.Th. Arvanitopoulou, *Polemon*, 2, 1934/1940, p.64-71, n°11; *GVI*, 1071 ; *IThess*.1.108 ; Verhilac, 152)

⁴⁸³ *Anthologie Palatine* VII, 67, 381, 464

⁴⁸⁴ *Anthologie Palatine* VII, 68

⁴⁸⁵ Voir chapitre IV

⁴⁸⁶ *Anthologie Palatine* VII, 365 (épigramme de Zonas de Sardes):

Toi qui conduis chez Hadès, en ramant sur l'eau de ce marais couvert de roseaux, la barque des morts qui met un terme à nos douleurs, tends la main au fils de Kinyras, pour qu'il puisse, par l'échelle, monter à ton bord, et reçois-le, sombre Charon, car ses sandales le font tomber, cet enfant, et il craint de poser ses pieds nus sur le sable du rivage .

elle est porteuse d'une forte valeur négative. Elle est intraitable dans l'épithète du père d'Eilaros Kapitôn⁴⁸⁷, cruelle dans celle de Magnos⁴⁸⁸, mauvaise et funeste dans celles d'Aristomèdes et de Sarapion⁴⁸⁹. Cette dimension négative n'est pas sans rappeler celle de Charon⁴⁹⁰. La différence entre les deux divinités relève en réalité de la nature des sources. Charon appartient à une tradition iconographique puis littéraire savante, alors que la Moire apparaît principalement dans la poésie populaire⁴⁹¹.

La Moire n'est pas complètement absente des sources littéraires, mais le terme y est toujours employé au pluriel alors que les inscriptions l'utilisent le plus souvent au singulier⁴⁹². Cette alternance entre la désignation d'une seule figure et de plusieurs personnages ne se retrouve pas que dans les inscriptions. Ainsi, Pausanias, mentionne deux statues des Moires dans le temple d'Apollon à Delphes et quatre sont représentées sur le Vase François⁴⁹³. Plus fréquemment, les Moires sont au nombre de trois, conformément à la théologie d'Hésiode⁴⁹⁴. Pour B.C. Dietrich, ce nombre n'a pas de consistance en lui-même et renvoie simplement à une expression

⁴⁸⁷ Epigramme du père d'Eilaros Kapitôn (Amorgos, non daté). *Bull.Hell.*, XV, 1891, 602,43; IG, XII, 7, 301 ; GVI 1904.

Vingt cinq années que je suis parti. Klôtô l'intraitable m'a pris dans son fil et m'a envoyé dans l'Erèbe, laissant seul un enfant craintif de cinq ans.

⁴⁸⁸ Epigramme de Magnos (Thessalonique, II^e siècle après J.-C.). IG, X, 2, 1, 368.

Moire cruelle, qui nourrit le Lèthè dans l'Achéron [...]

⁴⁸⁹ Epigramme d'Aristomèdes (Pessinous, II^e siècle après J.-C.). SEG, XLI, 1150.

[...] La Moire funeste m'a conduit dans l'Hadès [...]

Epithète de Sarapiôn, mort à vingt-deux ans. (Provenance inconnue, II^e-III^e siècle après J.-C.). Th. Reinach, *REG* 16, 1903, p.183, n°3 ; W.Weissbrodt, *Verzeichnis Braunsberg*, 1913, 5, 4 ; GVI 854; Bernand N°79; A.Lajtar – A.Twardecki, *Catalogue des inscriptions grecques du Musée de Varsovie*, JJP Suppl. 2, Varsovia, 2003, 69.

Alors qu'il avait déjà accompli vingt-deux ans, le jeune Sarapiôn à la barbe naissante s'est vu entraîner chez Hadès par la funeste Moire de mort, lui qui était doux et amène envers tout le monde

⁴⁹⁰ Voir chapitre IV

⁴⁹¹ Pour tous les développements sur Charon, voir le chapitre IV. Il convient toutefois de rappeler que la figure de Charon se diffuse d'abord dans l'iconographie avant de devenir un motif littéraire.

⁴⁹² Homère, *Iliade*, XXIV, 209 ; Hésiode, *Théogonie*, 217 ; 904 ; Eschyle, *Prométhée*, 516

⁴⁹³ Pausanias, X, 24, 4

⁴⁹⁴ Hésiode, *Théogonie*, 211 ; 904-906

de la pluralité⁴⁹⁵. Mais cette pluralité n'a de sens que dans la mesure où elle sous-tend celle de la destinée humaine, car Bianchi met en lumière que la Moire incarne le destin attribué par le sort à chaque être humain et que ce destin est individuel et non figé⁴⁹⁶. C'est dans ce sens de la personnalisation de la destinée qu'il faut comprendre les inscriptions qui mentionne le fil des Moires. L'épigramme de la fille d'Ammion, par exemple, invite à se soumettre *aux fils des Moires*⁴⁹⁷. C'est également le moyen de se lamenter sur une destinée injuste comme dans le cas d'une mort prématurée ; seule la Moire particulière de l'enfant est blâmée et non les Moires dans leur ensemble⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ B.C.Dietrich, *Death, Fate and the Gods, The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, Londres, 1965

⁴⁹⁶ U.Bianchi, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΕΑ, Destino, Uomini e Divinità nell' Epos Teogonie e nel Culto dei Greci*, Rome, 1953

⁴⁹⁷ Epigramme de l'enfant d'Ammion (Hadrianoutherai, II^e siècle après J.-C.). Th. Wiegand, *AM*, 29, 1904, p.302; *AM*, 30, 1905, p.329; *GVI*, 1584 ; *Bulletin épigraphique*, 1962.278 ; *SEG* 19.728 ; Pfuhl-Möbius 2176; *IKyzikos* 1.538; Cremer, *Grabstelen I* 167 KB n.11; Vérilhac, 76 (traduction); Del Barrio, *EFG* 153; Barth-Stauber, *IMT* 2512.

Ce thème est récurrent dans les épigrammes. Epigramme de Callisto (Lemnos, II^e siècle après J.-C.), Kirchoff, *Hermes*, I, 226; *IG*, XII, 8, 38; *GVI*, 1162; *SEG* 16.508; *GG* 316; Del Barrio, *EFG* 119. Epigramme de Plotia (Délös, 150-50 avant J.-C.), *GVI* 1549; *GG* 200; M.-Th. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée, Exploration archéologique de Délos 30*, Paris 1974, 484 (traduction); Del Barrio, *EFG* 80 ; S. Nicosia, *Il segno e la memoria*, Palermo 1992, 59. Epigramme d'Isias (Délös, 100-75 avant J.-C.), *GVI* 1681; *GG* 205; M.-Th. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée, Exploration archéologique de Délos 30*, Paris 1974, 478 (traduction) ; Del Barrio, *EFG* 240. Epigramme d'une jeune fille anonyme (Antandros, I^{er} avant J.-C.), M.Barth, - J.Stauber, *Inschriften Mysia & Troas*, Munich 1993, 682; *SGOst* 07/01/01. Epigramme de Diogenianos Neikomèdeus (Aedespos, non daté), *IG*, XII, 9, 1240. Epigramme de Phileas (Salamine de Chypre, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), *GVI* 842 ; *GG* 154 ; J. Pouilloux, P. Roesch et J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre. XIII. Testimonia Salamina 2. Corpus épigraphique*, Paris 1987, n°192 ; *SEG* 37.1394. Epitaphe d'Asclépios (Tarpak, 230-240 après J.-C.), S.Sahin, *Katalog der Antiken Inschriften des Museums von Iznik*, II, 2, 1982, n°1326 ; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 316. Epitaphe d'un malade (Rome, 150-200 après J.-C.), *GVI* 993 ; *Bulletin épigraphique*, 1964.602 ; *IGUR* 1378. Epigramme d'Abgaros (Rome, III^e siècle après J.-C.), Kaibel, *Epigrammata* 583 ; *IG*, XIV, 1315 ; *GVI* 736; *IGUR* 1142. Epigramme de Sabina et de sa fille (Rome, non daté), *CIL* 6.10971; *IG*, XIV, 1983; *GVI* 2011; *IGUR* 1147; Del Barrio, *EFG* 428. Epigramme d'Euphratès (Rome, non daté), Kaibel, *Rheinisches Museum*, 34, 1879, p.193, n°663b; *IG*, XIV, 1556, *GVI* 1898; *IGUR* 1192

⁴⁹⁸ Nous reviendrons plus amplement sur le thème des morts prématurées dans la suite du chapitre.

La Moire est régulièrement associée à Hadès dans les inscriptions. A Éréttrie, au IV^e siècle avant J.-C., elle agit de concert avec le dieu⁴⁹⁹ :

Lysandros, c'est d'après ses ancêtres que je l'imagine : s'il était parvenu à la pleine jeunesse, les gens de bien l'auraient aimé pour ses mérites ; mais au sein de sa mère, la Moire, avec Hadès, l'a arraché, et de son enfant elle a privé Eubios, père d'un seul enfant.

La mort prématurée de Lysandros est ainsi vécue comme un rapt réalisé par deux complices : Hadès et la Moire. Ce rapprochement entre les deux divinités est confirmé par les qualificatifs employés dans une inscription de Cyzique du II^e siècle avant J.-C.⁵⁰⁰. Si le terme *epiméptè* (blamable) qui qualifie la Moire n'est jamais utilisé pour Hadès, il renvoie néanmoins à un registre de perception mis précédemment en lumière pour le dieu : celui de la répulsion. Une inscription de Parion, au II^e siècle après J.-C. utilise les expressions *nèleothumos* et *nèleiès*⁵⁰¹. La proximité est telle entre les deux divinités qu'elles sont fréquemment associées à l'époque hellénistique⁵⁰².

Cette structuration en couple donne à entrevoir une certaine conception de la mort. Le passage pour le défunt entre les mains d'une divinité féminine (la Moire) pour aboutir dans un domaine masculin (l'Hadès) ramène au schéma symbolique de la naissance : la mère donne le nouveau né au père pour que celui-ci accomplisse le

⁴⁹⁹ Epigramme de Lysandros (Eréttrie, IV^e siècle avant J.-C.), Chr.Blinkenberg, *Eretriska Gravskrifte*, 1891, p.25, n°88 ; *IG*, XII, 9, 293 ; *GVI* 1186 ; *GG* 85 ; Verilhac, 22(traduction).

⁵⁰⁰ Epigramme d'Hermocratès (Cyzique, II^e siècle avant J.-C.), J.M. Mordtmann, *AM*, 6, 1881, p.128-129, n°13 ; *SEG*, IV, 710 ; *GVI*, 1683 ; Vérilhac, 173 (traduction).

⁵⁰¹ Epitaphe d'Hélios (Parion, II^e siècle avant J.-C.), *GVI*, 1994a ; *SEG* 15.765 ; L. Robert, « Inscriptions des Dardanelles », *Hellenica*, X, p.276-282 ; Vérilhac, 94 (traduction) ; Del Barrio, *EFG* 146 ; Barth-Stauber, *IMT* 1067 ; *SGOst*.7.8.2

⁵⁰² Vérilhac, 22 ; 67 ; 173 ; M.-Th. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée, Exploration archéologique de Délos 30*, Paris 1974, 478 ; 484. Dans son article consacré à l'entourage de Thémis, Gabriella Pironti a montré que les Moires sont parfois associées à Zeus (Paus., V, 15, 5 ; VIII, 37, 1) dans une symbolique où elles garantissent l'ordre normal (ou le respect de la norme) dans le royaume sur lequel règne le dieu (G.Pironti, « Dans l'entourage de Thémis : Les Moires et les « normes » panthéoniques », *Kernos Suppl.* 21, 2009, p.13-27). Il est tout à fait possible de mettre en parallèle cette situation avec le monde souterrain. Hadès et Zeus sont comparés à plusieurs reprises dans la littérature archaïque et classique (voir chapitres précédents). La présence des Moires au côté d'Hadès permet de garantir le bon ordre dans le monde des morts.

rite de l'Amphidromie⁵⁰³, qui correspond à la naissance sociale de l'enfant, en l'intégrant dans l'*oikos*. L'enfant subit ainsi deux naissances : une naturelle par la mère, une sociale par le père. Cependant, dans le cas des enfants non-reconnus, cette seconde naissance n'a pas lieu ; l'enfant est alors exposé dans un coffre ou un panier désigné par les termes *larnax*, *kypselè* ou *chytra*⁵⁰⁴. Le terme utilisé pour désigner cette exposition *katakruptein* est également employé pour désigner les défunts qui sont cachés sous terre⁵⁰⁵. Les termes utilisés pour désigner le coffre se retrouvent également dans le champ lexical funéraire, si bien que le terme *larnax* prend le sens de cercueil à plusieurs reprises dans la littérature savante⁵⁰⁶. La mort, lorsqu'elle met en scène la Moire et Hadès, reprend le schéma de la naissance de l'enfant non reconnu, c'est-à-dire de l'enfant qui n'a pas d'existence sociale. Le mort est ainsi perçu comme un être qui n'a plus de liens sociaux. Ce thème est récurrent dans la perception de l'au-delà puisque nous l'avons déjà rencontré à propos du don de l'obole à Charon.

Un dernier élément confirme ce parallèle entre la mort et la naissance. Quelques témoignages iconographiques d'époque archaïque mettent en scène les Moires lors de naissances divines. Des fragments d'un vase à figures noires, du VI^e siècle avant J.-C., représentant la naissance d'Athéna portent l'inscription *Moirai*⁵⁰⁷.

⁵⁰³ A. Paradiso, «L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les amphidromies », *DHA*, 14, 1988, p.203-216

⁵⁰⁴ Voir A.Paradiso, *ibidem* pour le lexique et l'ensemble des récits mythologiques d'exposition.

⁵⁰⁵ Epigramme de Nikias (Athènes, III^e siècle avant J.-C.), *IG*, II, 2876 ; *IG*, II², 8494 ; W. Peek, *AM*, 57, 1932, p.46-47, n°1 ; *GVI*, 632 ; Vérilhac, 82 ; *SEG* 37.167 ; Del Barrio, *EFG* 548. Epigramme d'Hermocratès (Cyziqne, II^e siècle avant J.-C.), J.M. Mordtmann, *AM*, 6, 1881, p.128-129, n°13 ; *SEG*, IV, 710 ; *GVI*, 1683 ; Vérilhac, 173. Epigramme de Zosime (Thasos, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), Th.Reinach, *REG*, XVI, 1903, 180, 1 ; *IG*, XII, 8, 442 ; *GVI* 761.

⁵⁰⁶ Homère, *Iliade*, 24, 795, Thucydide, 2, 34, 3, Plutarque, *Isis et Osiris*, 356C, 357A, 357D, 368A

⁵⁰⁷ Athens, National Museum, Acropolis Coll.: 1.597A-E. J.H. Oakley, et al., *Athenian Potters and Painters, The Conference Proceedings*, Oxford, 1997: 300, FIG.4; D. Buitron-Oliver (ed.), *New Perspectives in Early Greek Art*, Hanover and London, 1991, 126, FIG.5; T.H. Carpenter, T.Mannack, *Beazley Addenda*, 2nde édition; Oxford, 1989, 21; J.D.Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1956, 77.3; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VI, PL.375, MOIRAI 13; K.Schefold, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*, Munich, 1993, 214, FIG.221; R. Olmos (ed.), "Coloquio sobre el Puteal de la Moncloa", *Estudios de Iconografía II*, Madrid, 1986, 113, FIG.29

Sur une amphore de la même époque, trois divinités non clairement identifiées assistent à la naissance de la déesse⁵⁰⁸.

A partir du I^{er} siècle de notre ère, le lien entre la Moire et Hadès se distend et la divinité apparaît désormais seule dans plusieurs inscriptions⁵⁰⁹. Cette autonomie croissante s'accompagne d'une spécialisation en tant que déesse du passage. Durant l'époque hellénistique, la Moire agit de concert avec Hadès ou apparaît comme la divinité du destin humain⁵¹⁰. Mais sous l'Empire, la Moire est uniquement associée à l'idée de mort. Elle aurait ainsi retrouvé son statut pré-homérique de déesse de la mort et délaissé ses fonctions liées à la destinée humaine⁵¹¹.

⁵⁰⁸ Paris, Musée du Louvre: E861. J.D.Bezley, *Paralipomena*, Oxford, 1971, 33.1 ; G.Capecci, et al., *In memoria di Enrico Paribeni*, Rome, 1998, PL.141.2 (A1) ; T.H.Carpenter, , with T.Mannack, et M.Mendonca, *Bezley Addenda*, 2nde édition, Oxford, 1989, 24 ; J. de La Geniere (ed.), *Héra, Images, espaces, cultes, Actes du Coll.Int.du Cent. de Rech. Archeologiques de l'Univ. de Lille III 1993*, Naples, 1997, 97, FIG.2 (A) ; *Corpus Vasorum Antiquorum, PARIS, LOUVRE 1*, III.Hd.6, PL.(36) 6.5.12. H.Cassimatis (*LIMC II*: Athéna, p.1023) mentionne la possibilité d'identifier les trois divinités aux Moires en faisant notamment référence au vase ci-dessus.

⁵⁰⁹ Epitaphe d'Aphrodisios (Alexandrie de Troade, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), *CIG 3588*; *GVI 1098*; *GG 305* ; G.Daux, *BCH*, 98, 1974, 561-562 ; *IAlex.Troas 90*; *SGOst.7.5.4*. Epitaphe d'Hélios (Parion, II^e siècle avant J.-C.), note 26. Epigramme d'Aristomedes (Pessinous, II^e siècle après J.-C.), note 14.

⁵¹⁰ Epigramme de Plotia (Délös, 150-50 avant J.-C.); Epigramme d'Isias (Délös, 100-75 avant J.-C.).
Note 22

⁵¹¹ B.C.Dietrich, *Death, Fate and the Gods, The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, 1965, p.60 sqq, note que, dès les textes primitifs, la Moire est à la fois une divinité et une notion, ce qui rend inutile toute personnification à une période ultérieure. Il soutient également l'idée que cette divinité est pré-homérique, ce qui l'amène à conclure que la Moire fait partie d'un panthéon chthonien qui fut supplanté par le panthéon olympien. Il reprend sur ce point les arguments de P.Ramat, « La Figura di Moira in Omero alla Luce dell'Analisi Linguistica », *Studi Italianica*, XXXII, 1960. Cette conclusion s'inscrit à la suite de celle d'E.Hedén, *Homerische Götterstudien*, Uppsala, 1912, qui voyait dans cette divinité une ancienne déesse de la mort, et de L.R.Farnell, *Cults of the Greek States*, V, 1909, p.447 qui voit dans les Moires des démons de la naissance attribuant aux enfants leur lot pour la vie. A l'opposée, U.Bianchi, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΕΑ, Destino, Uomini e Divinità nell' Epos Teogonie e nel Culto dei Greci*, Rome, 1953, p.25-28, et C. von Weizsäcker, « Moira », *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, W.H. Roscher Leipzig, 1894-1897, conçoivent la Moire comme la personnification du destin humain. M.P.Nilsson, « Kultische Personifikationen », *Eranos*, L, 1952, 31-40, considère, au contraire, que cette personnification de la destinée humaine est la source de l'autonomie croissante de la divinité.

Ce changement de statut de la Moire (ou des Moires) doit être mis en perspective avec l'évolution d'une autre divinité à laquelle elle est de plus en plus associée : Tychè. A l'origine, Tychè apparaissait comme une divinité secondaire bienfaisante, puis elle se charge de notions plus complexes pour incarner à l'époque hellénistique à la fois la Providence et l'inconstance du destin⁵¹². Ce dernier point doit être rapproché de la perception de la Moire en tant que personnification de la destinée. D'ailleurs, Pausanias prête à Pindare l'idée que Tychè est l'une des Moires⁵¹³ :

Pour ma part, je crois ce que dit Pindare en général dans son poème et en particulier que Tychè est une des Moires et qu'elle détient une force qui la place au-dessus de ses sœurs.

Le rapprochement entre Tychè et les Moires ne s'arrête pas là puisque la déesse se charge progressivement sur le plan iconographique d'un attribut qui relevait du monde infernal à l'époque classique. Au IV^e siècle av. J.-C., pour la première fois, sur un relief de l'Asclépiéion d'Athènes, Tychè est représentée tenant une corne d'abondance⁵¹⁴. Ce type de représentation se développe fortement à l'époque hellénistique puis à l'époque romaine. La corne d'abondance apparaît également comme un objet attaché à la déesse romaine Fortuna avec laquelle Tychè est souvent confondue⁵¹⁵. A l'époque classique, la corne d'abondance était un signe distinctif d'Hadès qui apparaît dès lors confisqué par Tychè.

Il semble probable que le glissement fonctionnel que subissent ces divinités soit le fruit d'une individualisation croissante de l'être humain par rapport au groupe. Le point commun entre Tychè et les Moires est que leur rôle est lié à la destinée humaine. L'affirmation croissante de leur caractère et de leur domaine d'action correspond peut-être au renforcement ou à l'émergence d'un sentiment individualiste qui se ferait jour à partir de l'époque hellénistique⁵¹⁶.

⁵¹² L. Villard, *Tyché des origines à la fin du Ve siècle avant J.-C.* (microforme), Lille, 1988

⁵¹³ Pausanias, VII, 26, 8. Cette idée est déjà suggérée par Dion, *Discours 64, Sur la Fortune (II)*, 8

⁵¹⁴ LIMC, sv. Tychè, n°5. S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion : the people, their dedications, and the inventories*, Berkeley, 1986. H.K. Süsserott, *Griechische Plastik des 4. Jahrhunderts vor Christus*, Francfort, 1938, pl.17,2

⁵¹⁵ LIMC, sv. Tychè - Fortuna

⁵¹⁶ L. Villard a mis en évidence que le motif iconographique le plus fréquent est celui qui met en scène Tyché avec un gouvernail et la corne d'abondance. Or ce type n'est attesté véritablement qu'au

Ainsi, il semble qu'à l'époque hellénistique, Tychè se charge progressivement des éléments relevant de la sphère du vivant des deux divinités majeures de l'au-delà ; elle capte les fonctions de dispensateur de richesses d'Hadès et d'incarnation de la destinée humaine dévolue aux Moires. Ces divinités se trouvent dès lors reléguées dans un rôle strictement infernal et négatif. Ce constat vaut également pour l'iconographie⁵¹⁷, où il apparaît clairement que les représentations de Tyché renvoient à l'idée de la Bonne Fortune, alors que la littérature savante conserve l'idée d'une divinité qui symbolise la précarité de la destinée humaine⁵¹⁸.

2 – PERMANENCES ET EVOLUTIONS DANS LA REPRESENTATION DU PASSAGE

L'image de la mort vécue comme un rapt se retrouve dans plusieurs inscriptions. Par exemple, dans l'inscription d'Erétrie, en l'honneur de Lysandros au IV^e siècle, déjà citée, Hadès et la Moire sont décrits comme des ravisseurs⁵¹⁹. Le terme le plus souvent employé est *harpazein*⁵²⁰. Il y a une forte convergence avec la littérature savante puisque dans plusieurs épigrammes, ce motif se retrouve décrit

courant du II^e siècle av. JC. C'est à partir de cette époque que se fixe définitivement l'idée d'une Tychée bienveillante pour les hommes. L.Villard, « Tychée », *LIMC*, 115-124

⁵¹⁷ L.Villard, « Tychée », *LIMC*, 115-124

⁵¹⁸ Plutarque, *De Fort. Rom.*, 4, 317f-318a

⁵¹⁹ Epigramme de Lysandros (Erétrie, IV^e siècle avant J.-C.), note 24

⁵²⁰ Epigramme de Quinta Furia (Délès, I^{er} avant J.-C.), *SEG*, XLVII, 1232; M.-T. Le Dinahet, *BCH* 121, 1997, p. 617-666 (traduction). Epigramme de Poplios (Daldis, I^{er} siècle après J.-C.), J. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine Reise in Lydien*, 1908, p.66, n°140 ; Vérilhac 183(traduction) ; *SGOst* 04/08/02. Epitaphe d'Eremonianos (Lydie, 223/4 après J.-C.), G.Petzl, *Epigraphica Anatolica: Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens*, 15, 1990, 52 n°5; *SEG*, XL, 1106. Epitaphe d'un médecin anonyme (Mégalopolis, v.100 avant J.-C.), G.J.M.J Te Riele, *Chiron* 14, 1984, p.238-243 ; *SEG* 34, 325 ; *Bulletin épigraphique* 1987, 617 ; *Bulletin épigraphique* 1988, 39 ; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 43. Epigramme d'Apollonios (Rome, II^e siècle après J.-C.), *CIG*, III, 6257; *IG*, XIV, 1851; *GVI* 975; *IGUR* 1272; Verhilac, 149 (traduction); Del Barrio, *EFG* 502. Epitaphe d'Anthos (Monts Albains, III^e siècle après J.-C.), *IG*, XIV, 1386 ; *GVI* 1038 ; Verilhac, 150 (traduction) ; Del Barrio, *EFG* 192. Epigramme d'Iourios (Rome, III^e-IV^e siècle après J.-C.), M.Armellini, *Cronichetta mensuale*, 1881, p.14 ; *IG*, XIV, 1663; *GVI* 658; *GG* 276; *IGUR* 1234; Del Barrio, *EFG* 221.

dans les mêmes termes⁵²¹. Néanmoins, l'inscription en l'honneur de Lysandros est un cas particulier car, la plupart du temps, les deux divinités n'agissent pas de concert. La Moire ravit principalement les hommes et Hadès enlève les femmes et les enfants. Heleios, Poplios, Aurélios Autokles, Alexandros, un père de famille originaire de Mykonos furent tous emportés par la Moire⁵²².

Cet enlèvement, quand il s'agit d'Hadès, peut prendre la forme d'une union matrimoniale⁵²³ :

Ce n'est pas le mariage, mais les fiançailles avec Hadès que connut Cléarista. Ce furent les mêmes torches qui versèrent leur lumière sur le lit et montrèrent à la morte le chemin des Enfers.

Le poème reprend le mythe de l'enlèvement de Perséphone en vue d'une union⁵²⁴, le rapt de la déesse étant parfois rappelé explicitement⁵²⁵ :

Pourquoi, Hadès qui coûte tant des larmes, as-tu séparé l'époux et la mariée, toi qui mets ton plaisir aux unions procurées par le rapt.

Ces deux épigrammes font de la mort un passage similaire au mariage c'est-à-dire l'entrée dans un nouvel espace social. C'est dans ce sens qu'il faut entendre cette répartition sexuée des défunts entre les deux divinités. L'enlèvement des jeunes enfants par Hadès relève du même procédé car l'intégration sociale du nouveau né à l'*oikos* est faite par le père⁵²⁶.

⁵²¹ *Anthologie Palatine*, VII, 13, 80, 182, 183, 186

⁵²² Epitaphe d'Hélios (Parion, II^e siècle avant J.-C.), note 501. Epigramme de Poplios (Daldis, I^{er} siècle après J.-C.), note 520. Epigramme d'Aurélios Autoklès (Amorgos, non daté), *Bull. Hell.* XIII, 1889, 183; *IG*, XII, 7, 117; *Bulletin épigraphique*, 1932.p.220; *GVI* 817. Epigramme d'Alexandros d'Alexandrie (Cyziqne, I^{er} avant ou I^{er} siècle après J.-C.), H.Lechat – G.Radet, *BCH*, 17, 1893, 532-533, n^o 34; *GVI* 1816; *Bulletin épigraphique* 1959.361; Pfuhl-Möbius 1499; *IKyzikos* 1.492; *SEG* 30.1411; Del Barrio, *EFG* 139; Barth-Stauber, *IMT* 1903; SGOst 08/01/33 Epigramme d'un père de famille (Mikonos, dernier tiers du II^e siècle après J.-C.), *GVI*, 802; M.-Th. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée, Exploration archéologique de Délos* 30, Paris 1974, 467 (traduction)

⁵²³ *Anthologie Palatine*, VII, 182

⁵²⁴ *Hymne à Déméter*, 15-35

⁵²⁵ *Anthologie Palatine*, VII, 186

⁵²⁶ Voir ci-dessus à propos des enfants non reconnus. Néanmoins certaines réserves doivent être posées sur ce point car dans trois inscriptions provenant d'Asie Mineure, c'est la Moire qui enlève les jeunes enfants. Epitaphe d'Hélios (Parion, II^e siècle avant J.-C.), note 501; Epigramme de Poplios (Daldis, I^{er} siècle après J.-C.), note 520; Epitaphe d'Eremonianos (Lydie, 223/4 après J.-C.), note 520.

Si le thème du rapt de la défunte revient à plusieurs reprises dans la poésie savante, seule la poésie populaire fait état du rapt des enfants et des hommes. Ce dernier est par ailleurs beaucoup plus rare. Seules deux épigrammes associent la Moire à la disparition d'un défunt mais l'idée d'enlèvement fait place à celle d'accompagnement⁵²⁷.

Le panthéon des figures infernales reste donc dominé par Hadès, dont la dimension négative ne se limite d'ailleurs pas à l'image du ravisseur. Il est également présenté comme une divinité « insatiable », représentation qui fait écho aux textes fondateurs⁵²⁸, mais n'en demeure pas moins très rare⁵²⁹. L'image dominante du dieu est celle de la « cruauté »⁵³⁰. Hadès est la divinité « haïssable » par excellence⁵³¹. Cette dimension repose sur la perception d'Hadès comme dieu violent. Au I^{er} siècle de notre ère, à Smyrne, il est ainsi qualifié de *barus*⁵³², terme généralement utilisé pour qualifier des armes ou des soldats⁵³³. L'épithète du médecin Mélanthios va jusqu'à qualifier le dieu d'« *ennemi pour les vivants* »⁵³⁴. A cette dimension

⁵²⁷ Epigramme d'Aurélios Autoklès (Amorgos, non daté). Dans l'épigramme d'Alexandros d'Alexandrie (Cyziqne, I^{er} avant ou I^{er} siècle après J.-C.), note 522, c'est le terme *ὑπεκπροφθηεῖν* qui est employé et dans celle d'Aurélios Autoklès c'est *κατήγαγον*.

⁵²⁸ Voir chapitre I

⁵²⁹ *Anthologie Palatine*, VII, 80 Hadès y est qualifié de *ravisseur de toutes choses*.

⁵³⁰ Epigramme de Callisto (Lemnos, II^e siècle après J.-C.), Kirchhoff, *Hermes*, I, 226; *IG*, XII, 8, 38; *GVI*, 1162; *SEG* 16.508; *GG* 316; Del Barrio, *EFG* 119. Le terme utilisé est *lugros*

⁵³¹ Epigramme d'Antiphon (Thasos, I^{er} siècle après J.-C.), A.Conze, *Reise auf den Inseln des thrakischen Meeres*, 1860, 18 *sqq.*; *IG*, XII, 8, 441; *GVI* 2038; J. Pouilloux, *Choix d'Inscriptions grecques*, 1960, n°50 (traduction); Del Barrio, *EFG* 201. Epitaphe d'Ammônia, morte en couches (Hérakléopolis Magna, Epoque hellénistique), J. Schwartz, *Annuaire du Service des Antiquités d'Egypte*, 50, 1950, 401, n°1; *Bulletin épigraphique*, 1952, 181; *Bulletin épigraphique*, 1955, 265; *GVI* 1873; *SEG* 15.861; *GG* 437; Bernand N°33; Del Barrio, *EFG* 225. Les termes *stugeros* et *stugnos* reviennent dans ces inscriptions.

⁵³² Epigramme d'Hérakleidès (Smyrne, I^{er} siècle après J.-C.), *GVI*, 771; Pfuhl-Möbius 329; *ISmyrna* 552; McCabe, *Smyrna* 243; Vérilhac, 138 (traduction); *SGOst*.5.1.40

⁵³³ Hérodote, 4, 150; Platon, *Theaetete*, 152a,

⁵³⁴ Epitaphe du médecin Mélanthios (Halicarnasse, I^{er} siècle après J.-C.), C.T.Newton, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, II, 2, 1863, p.706, n°64, planche 96; *GVI* 1921; *GG* 446; Del Barrio, *EFG* 510; *SGOst*.1.12.19; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 271.

fortement répulsive, la poésie savante préfère associer une image de tristesse : ainsi, Philippos le décrit comme le dieu « *qui coûte tant de larmes* »⁵³⁵. Antonios Thallos le qualifie de « funèbre » (*penthimos*) et Antipater de Sidon d' « amer » (*pikros*)⁵³⁶.

La confusion qui règne entre le dieu et son royaume depuis l'époque archaïque - tous deux désignés par le terme Hadès - demeure par les caractéristiques similaires des deux entités. Trois impressions dominent dans les descriptions de l'au-delà : il s'agit d'un lieu sombre, d'effroi et de tristesse. L'aspect sombre du royaume des morts renvoie à des schémas de perception déjà présents aux époques archaïque et classique ; le noir est un attribut d'Hadès sur les vases athéniens du V^e siècle avant J.-C. et plusieurs épithètes du dieu évoquent cette association.⁵³⁷ Mais dans la littérature, cette dimension concerne avant tout le dieu et rarement un lieu. Or, dans plusieurs inscriptions, cette situation est inversée : ainsi, depuis le VI^e siècle avant J.-C., l'idée d'être « détenue dans la noire demeure d'Hadès » le montre⁵³⁸ ; dans une épigramme anonyme, la couche de Perséphone est dite sombre « *kelaina* »⁵³⁹. Bien des textes, restant dans le même registre de perception, insistent sur le côté « sombre » du séjour des morts (*dnopheros, skieros, skotos* et *zdopheros*)⁵⁴⁰. L'idée sous-jacente est que les morts sont cachés et privés de lumière. Le renversement de la perception de l'au-delà par rapport aux textes homériques est complet ; dans l'*Odyssee*, le séjour des défunts est une prairie couverte d'Asphodèles, plante qui

⁵³⁵ *Anthologie Palatine*, VII, 186

⁵³⁶ *Anthologie Palatine*, VII, 188, 303

⁵³⁷ Voir chapitre I

⁵³⁸ Epigramme anonyme provenant d'Ambracie (Ambracie, 550 avant J.-C.), I. Andreou, *Archaiologikon Deltion* 41, 1986, A, 425-446 ; J. Bousquet, *BCH*, 16, 1992, 596-606, J. Andréou dans P. Cabanes, *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité II*, Actes du II^e Colloque International de Clermont-Ferrand, 25-27 Octobre 1990, p.100/101, A.P. Matthaiou, *Horos*, 8/9, 1990/1991, 271-277 et 303-310 ; *SEG*, XLI, 540A

⁵³⁹ *Anthologie Palatine*, VII, 352

⁵⁴⁰ *Anthologie Palatine*, VII, 17, 181, 466 ; Epigramme de la femme et de l'enfant de Cléophon (Imbros, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), *IG*, XII, 8, 92 ; *GVI* 1988 ; *GG* 459 ; Verilhac, 91 (traduction) ; Del Barrio, *EFG* 133

évoque l'idée de blancheur⁵⁴¹. Ce lieu sombre est également un lieu de tristesse, « *une antre de la désolation* »⁵⁴².

Des épigrammes tardives telles celle composée par Julien, préfet d'Égypte, au VI^e siècle après J.-C., utilise un euphémisme, « des morts sans sourire », pour donner la même impression de tristesse du séjour dans l'au-delà⁵⁴³, qui renvoie à un thème homérique. Quand Ulysse descend chez les morts, le poète insiste sur cette dimension à travers les paroles qu'il prête à Achille⁵⁴⁴ :

*Oh ! Ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse !
J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre
fermier, qui n'aurait pas grande chair, que régner sur ces morts, sur
tout ce peuple éteint.*

Le troisième aspect, celui-ci inédit, sur lequel insistent les inscriptions d'époque hellénistique et impériale, c'est le caractère terrible et repoussant de l'au-delà. Le qualificatif *stugeros* apparaît à plusieurs reprises pour désigner l'Hadès et l'Achéron⁵⁴⁵. Cet adjectif est intéressant car il induit un champ de perception complexe de l'au-delà. Les termes formés à partir de la racine *stux* induisent les notions d'horreur, de froid glacial mais également d'obscurité⁵⁴⁶. L'impression d'humidité, présente chez Homère et Hésiode, transparaît dans une inscription du II^e siècle avant J.-C.⁵⁴⁷ :

*Ah ! Il eût mieux valu que dès le jour de ta naissance, tout de
suite, loin de ta mère, Hadès te conduisît près des divinités de
l'humide royaume, Hermocratès.*

Cet ensemble de caractéristiques attribuées à l'au-delà s'inscrit dans un système de valeurs plus large, comparable au code sociologique du mythe d'Adonis.

⁵⁴¹ *Odyssée*, XI, 559

⁵⁴² Epigramme de Diotimos (Amorgos, II^e-I^{er} avant J.-C.), *IG*, XII, 7, 115 ; *GVI* 1155 ; *GG* 167 ; Vérilhac 95 (traduction)

⁵⁴³ *Anthologie Palatine*, VII, 58

⁵⁴⁴ *Odyssée*, XI, 488-491

⁵⁴⁵ *Anthologie Palatine*, VII, 568 ; Epigramme de Cnaeus Pompeius Benuste (Lesbos, non daté), *IG*, XII, 2, 384. Epigramme d'un jeune homme de 18 ans (Rhodes, II^e siècle après J.-C.), *GVI* 932 ; *GG* 118

⁵⁴⁶ P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. Styx

⁵⁴⁷ Epigramme d'Hermocratès (Cyziq, II^e siècle avant J.-C.), J.M. Mordtmann, *AM*, 6, 1881, p.128-129, n°13 ; *SEG*, IV, 710 ; *GVI*, 1683 ; Vérilhac, 173 (traduction)

Dans le code botanique grec s'opposent les plantes humides et froides (comme la laitue) aux plantes chaudes et sèches (comme les aromates). Le mythe d'Adonis est construit comme un parcours d'un bout à l'autre de ce système de valeurs où les aromates incarnent la séduction et la vitalité de l'amant alors que la laitue est synonyme d'impuissance et de mort. La perception de l'au-delà que suggère l'usage du terme *stugeros* s'inscrit dans le même système de valeurs : deux de ses caractéristiques sont le froid et l'humidité. La laitue se situe à l'opposé des aromates et a donc l'effet inverse : elle est répulsive tout comme l'au-delà qui en partage les caractéristiques. Enfin la dimension obscure du séjour infernal se retrouve également puisque Aphrodite cache Adonis dans une laitue pour le protéger. Elle le met à l'abri là où il ne peut pas être vu⁵⁴⁸.

Le repère fluvial reste déterminant dans cette représentation de l'au-delà, et le nom d'un fleuve suffit pour évoquer et désigner le royaume d'Hadès. La poésie savante utilise plutôt l'Achéron et les épitaphes populaires, le Léthé⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis : La mythologie des Aromates en Grèce Ancienne*, Paris, 1989, p128

⁵⁴⁹ Pour l'Achéron, *Anthologie Palatine*, VII, 12, 30, 181, 396, 420, 486, 568, 732 ; Epigramme de Sosikrateia (Laconie, II^e-III^e siècle après J.-C.), *IG*, V, 1, 1222; *SEG* 11.937; *GVI* 991; *SEG* 23.198. Epigramme de Gaios Mounatios (Naxos, I^{er} siècle avant J.-C.), *IG*, XII, 5, 62; *GVI* 1297. Epigramme de Zenobios (Aphrodisias, I^{er} siècle avant J.-C.), C.P. Jones, *Archäologische Anzeiger*, 1994, 455-461 ; *SEG* 44, 865 ; *SGOst* 02/09/33. Epigramme d'un jeune homme de 18 ans (Rhodes, II^e siècle après J.-C.), note 545. Epigramme anonyme de Césarée de Mauritanie (Césarée de Mauritanie, II^e-III^e siècle après J.-C.), G. Kaibel, *Hermes*, 19, 1884, p.324, *CIL*, VIII, 21445 ; *GVI* 977 ; *GG* 309 ; Verhilac, 171. Epigramme d'Asklepiodote (Aphrodisias, v. 480 après J.-C.), W.M. Calder, - J.M.R. Cormack. *Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian Borderland, Aphrodisias*. *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, 8, 487; L. Robert, *Hellenica*, XIII, 170-171 ; Ch. Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Period. A Study Based on Inscriptions from the Current Excavations at Aphrodisias in Caria*, *Journal of Roman Studies Monographs*, 6, London 1993, 88 n° 54; McCabe, *Aphrodisias*, n° 731 ; *SGOst* 02/09/06. Epigramme de Magnos (Thessalonique, II^e siècle après J.-C.), *IG*, X, 2, 1, 368. Epitaphe d'Hèdulè (Memphis, Haute époque hellénistique), P.M. Frasez – P. Maas, *JEA*, 41, 1955, 115-118; *GG* 194; Bernand N°32 ; Del Barrio, *EFG* 222. Epigramme de Kornoution (Rome, II^e-III^e siècle après J.-C.), *CIG*, III, 6248 ; *IG*, XIV, 1787; *GVI* 731; *IGUR*, 1255; Verilhac, 125. Epigramme de Popilia (Rome, non daté), *CIG* 6276; Kaibel, *Epigrammata*, 559; *IG*, XIV, 1957; *GVI* 647; *GG* 271; *IGUR* 1310; Del Barrio, *EFG* 511; *SEG* 46.2311

Sur la trentaine d'inscriptions qui mentionnent l'Achéron ou le Lèthè, le terme Hadès n'apparaît que rarement. Pour Anne-Marie Verilhac, ces désignations sont synonymes et relèvent avant tout d'un désir de trouver des expressions moins usées pour désigner l'au-delà⁵⁵⁰ ; cependant, ni la chronologie, ni la géographie n'invite à conclure à une simple recherche de synonymes. L'Achéron, en tant

Pour le Lèthè, *Anthologie Palatine*, VII, 346 ; épitaphe d'Heleios (Parion, II^e siècle après J.-C.), note 501. Epigramme de Maiandrie (Cyziq, fin de l'époque hellénistique), *GVI* 1585 ; Pfuhl-Möbius 940 ; *IKyzikos* 1.516 ; M.Cremer, *Hellenistisch-römische Grabstelen im nordwestlichen Kleinasien*. 1. Mysien, *AMS* 4, Bonn 1991, 131 KN n.18 ; Del Barrio, *EFG* 374 ; Barth-Stauber, *IMT* 1902 ; *SGOst* 08/01/45. Epitaphe d'un combattant (Mesambria, I^{er} siècle avant J.-C.), *IGBulg* P 344 ; *GG* 206. Epigramme d'Alexandros d'Alexandrie (Cyziq, I^{er} siècle avant ou I^{er} siècle après J.-C.), note 46. Epigramme de Julius Kallinikos (Sinope, I^{er}-II^e siècle), *GVI* 1713 ; *GG* 419 ; Pfuhl-Möbius 1183 ; Del Barrio, *EFG* 333 ; *ISinope* 169 ; *SGOst* 10/06/08. Epigramme de Tiberius Claudius Julianus et de son père Tiberius Claudius Agathopus (Smyrne, II^e siècle après J.-C.), *GVI* 1879 ; *ISmyrna* 551 ; McCabe, *Smyrna* 249 ; Del Barrio, *EFG* 422 ; *SGOst* 05/01/32. Epigramme de Kouspidios (Dion, II^e-III^e siècle après J.-C.), *GVI* 935 ; *BE* 1962.69 ; *BE* 1971.402 ; J.N. Kazaziq, *Hellenika* 40, 1989, 271-284 ; *SEG* 39, 583 ; Del Barrio, *EFG* 208. Epigramme de Pholophrôn (Thasos, II^e-III^e siècle après J.-C.), Bent, *Classical Review*, I, 1887, 211 ; Hicks, *JHS*, VIII, 1887, 429, 39 ; *IG*, XII, 8, 449 ; *GVI* 1050 ; *SEG* 25.919. Epigramme d'un jeune paysan (Teichioussa, époque impériale), *GVI* 1144 ; *SEG* 16.702 ; *SEG* 18.460 ; McCabe, *Teichioussa* 6-7 ; *SGOst* 01/18/05. Epigramme de Zôsimos (Amorgos, non daté), *IG*, XII, 7, 295. Epitaphe de Jason (Provenance inconnue, Basse époque hellénistique ou haute époque impériale), V. Schmidt, *Choix de monuments égyptiens*, II, 1910, 58-59 ; M. Morgensen, *La collection égyptienne*, 1930, p.350-351, n° A 783 ; *SEG* 8, 799 ; O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, 1948, 62-63, n°87 ; *GVI* 688 ; Bernand N°93 ; Verilhac, 25. Epitaphe d'Hérakleidès (Naukratis, Haute époque impériale), E.A. Gardner, *Naukratis I*, 1886, 63, n°11 ; *GVI* 1823 ; Bernand N°67 ; Del Barrio, *EFG* 211. Epigramme d'Ioulios Karakouttis (Rome, fin II^e – début III^e siècle après J.-C.), *CIG* 6243 ; Kaibel, *Epigrammata*, 607 ; *IG*, XIV, 1683 ; *GVI* 673 ; *IGUR* 1237 ; *SEG* 50.1061. Epigramme d'Attalidis (Rome, fin du III^e siècle après J.-C.), *CIG* 6212 ; Kaibel, *Epigrammata*, 722 ; *IG*, XIV, 1320 ; *GVI* 1443 ; *IGUR* 1167 ; Del Barrio, *EFG* 435 ; Epigramme de Dônata (Rome, Epoque impériale), O.Marucchi, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 2, 1925, p.28 ; F.Fornari, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 4, 1927, p.20 ; *GVI* 696 ; H. Raffeiner, *Sklaven und Freigelassene. Eine soziologische Studie auf der Grundlagedes griechischen Grabepigramms*, *Commentationes Aenipontanae* 23, Innsbruck 1977, 39-40 n.18 ; *IGUR* 1200 ; *SEG* 27.1284 ; C. Wessel, *Inscriptiones Graecae Christianae Veteres Occidentis*, Bari 1988, 378. Epigramme d'Aimileia Neilos (Rome, non daté), Lanciani, *NSA*, 1890, p.118 ; *GVI* 297 ; *Bulletin épigraphique* 1959.526 ; *SEG* 17.457 ; *IGUR* 1284

⁵⁵⁰ A-M Verilhac, *Paidés Aôroi*, p.263-265

qu'élément structurant de l'au-delà, n'est une réalité qu'à partir du V^e siècle avant J.-C. à Athènes, lorsque la préoccupation porte sur le passage entre le monde des vivants et des morts⁵⁵¹, et il ne devient synonyme de l'au-delà qu'à partir du IV^e siècle avant J.-C. dans la littérature, et dans les inscriptions⁵⁵². Les inscriptions mentionnant le Lèthè se concentrent principalement en Asie Mineure⁵⁵³, ou relèvent de défunts originaires de cette région, par exemple, Dônata et Attalidis à Rome⁵⁵⁴. On peut penser à des modes locaux d'autant que la toponymie en Asie mineure est fortement influencée par l'hydrographie⁵⁵⁵.

L'idée de jugement infernal, qui est apparue à la fin du V^e siècle av. J.-C. et qui s'est développé à l'époque hellénistique dans la littérature⁵⁵⁶, est quasiment absente des épigrammes. Rendre des comptes dans l'au-delà n'y apparaît pas comme une préoccupation. Des trois juges infernaux présents dans la littérature d'époque hellénistique, la représentation commune n'en garde qu'un seul, Minos⁵⁵⁷. Il apparaît comme la référence suprême en matière judiciaire dans la poésie savante⁵⁵⁸ :

*Je suis un naufragé, tu le vois; la mer m'a tué; mais me
dépouiller de mon dernier vêtement, elle en a eu honte. Mais un
homme, de ses mains audacieuses, m'en a dévêtu. De quel sacrilège il*

⁵⁵¹ Voir chapitre IV et chapitre précédent, dans lequel, nous avons eu l'occasion de relever l'usage des fleuves, notamment de l'Achéron, comme marqueur mémoriel de l'au-delà.

⁵⁵² Voir chapitre V et épitaphe d'un dévot d'Hécate (Panticapée, IV^e-III^e siècle avant J.-C.), GVI 529.

[...]L'Achéron recueille l'âme, alors que le tombeau recueille le corps

⁵⁵³ Voir la carte n° 1, en annexe, à la fin de chapitre

⁵⁵⁴ Epigramme de Dônata (Rome, Epoque impériale), note 549. Il en va de même pour l'épigramme de Kornoution (Rome, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 549 qui donne comme origine du défunt Sinope. Epigramme d'Attalidis (Rome, fin du III^e siècle après J.-C.), note 549. H. Solin, *Die Griechischen Personenamen in Rom*, Berlin, 2003

⁵⁵⁵ L. Lacroix, « Fleuves et Nymphes éponymes sur les monnaies grecques », *Revue Belge de Numismatique*, 99, 1953, p.1-25

⁵⁵⁶ Voir chapitre précédent

⁵⁵⁷ « ...Minos, qui fait tomber sur les défunts des jugements irrévocables... ». Epigramme de Philon (Samos, 150-50 avant J.-C.), GVI 1154 ; GG 166 ; Pfuhl-Möbius 1821 ; McCabe, *Samos*, 484; SEG 49.2446 ; IG XII, 6.740 ; A. Lajtar, A. Twardecki, *Catalogue des inscriptions grecques du Musée de Varsovie*, JJP Suppl. 2, Varsovia 2003, 14.

⁵⁵⁸ *Anthologie Palatine.*, VII, 268

s'est chargé, et pour quel bénéfice? Qu'il le mette, qu'il le porte chez Hadès, et que Minos le voie avec mes haillons!

Une seule une inscription associe Rhadamanthe à Minos⁵⁵⁹ :

Quand ton verdict, Rhadamanthe, sur une femme probe et vertueuse est établi, ou le tien Minos, elle est emmenée dans l'île des Bienheureux, ainsi en va-t-il de la fille d'Aristomachos; elle et sa sœur furent pieuses et honnêtes. Tyllissos, cité crétoise, t'a nourrie et cette terre t'enveloppera toi l'immortelle; c'est ton sort, Archidikè.

Les valeurs liées à la piété semblent être les seules prises en compte dans ces quelques cas de jugement, qu'il s'agisse du comportement pieux de la défunte ou du respect dû au cadavre. Cette dimension religieuse tranche avec les critères de jugement décrits dans la littérature, qui mettent en avant les vertus civiques⁵⁶⁰.

Plutôt que d'une croyance globale dans le triomphe des vertus religieuses, il s'agit, sans doute, d'une manifestation de ce que Louise Buit Zaidman qualifie de « piété de voisinage »⁵⁶¹. Montrer à l'entourage, à la communauté, le bon respect des valeurs morales en prenant à témoin le juge suprême qui est le juge infernal, c'est la garantie morale du bon fonctionnement de la communauté. Le respect des principes religieux (ne pas outrager un cadavre, le respect des dieux et des rites) est ainsi visible et opère comme un élément de cohésion communautaire.

3 - MANES ET DEMONS

À partir du II^e siècle après J.-C., une part significative des épitaphes de langue grecque débutent par une invocation aux « dieux infernaux » : soit « Dieux

⁵⁵⁹ Epigramme d'Archidikè (Demetrius, III^e/II^e siècle avant J.-C.), *GVI* 1693 ; *GG* 209 ; *Bulletin épigraphique*, 1974.307 ; J. Pircher, *Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen*, Commentationes Aenipontanae 26, Innsbruck 1979, n°17 ; K. Mickey, *Studies in the Greek Dialects and the language of Greek Verse Inscriptions*, Oxford 1981, n°36; SEG 29.1798; SEG 30.528; SEG 50.879

⁵⁶⁰ Voir chapitre précédent

⁵⁶¹ L. Bruit Zaidman, *Le Commerce des Dieux, eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, 2001, p. 54

souterrains » (*Th(eois) K(attachthoniois)*)⁵⁶², soit « Démons souterrains » (*D(aimosi) K(attachthoniois)*)⁵⁶³ ou encore « Dieux Démons souterrains » (*Th(eois) D(aimosi) K(attachthoniois)*)⁵⁶⁴. Elle tient la place de l'invocation aux Mânes (*Dis Manibus*) dans les inscriptions latines⁵⁶⁵. La référence aux mânes ou aux divinités souterraines peut dépasser la fonction de l'invocation liminaire, comme dans l'épithaphe des fils de Konon Ermaios, à la fin du I^{er} ou au début du II^e siècle après J.-C.⁵⁶⁶ :

Le feu a dévoré leurs chairs, leurs os ont disparus dans la terre nourricière, mais leur âme fut envoyée par la divinité sous terre parmi les démons qui hantent les routes que tous empruntent.

Ces formules, surtout lorsqu'elles se situent au début de l'épithaphe, sont fortement influencées par l'épigraphie latine, mais le cadre de pensée est néanmoins partiellement tributaire des concepts grecs comme l'a souligné Vincianne Pirenne-Delforge⁵⁶⁷. En effet, la nature du démon (bénéfique ou maléfique) est déterminée par le contexte ; l'épithaphe de Ioulios Karakouttis, de la fin du II^e ou du début du III^e siècle après J.-C., est éloquente puisqu'elle s'ouvre par l'invocation suivante : *daimosin eusebesin Gaiou*⁵⁶⁸. La variété et le caractère compliqué des formules grecques témoignent de cette complexité.

⁵⁶² Epigramme de Kornoution (Rome, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 549. Epigramme d'Herophilos (Rome, non daté), *IG*, XIV, 1642, *GVI* 974; H.W. Pleket, *Epigraphica. Vol. I. Texts on the social history of the greek world*, Leiden 1969. II, 50; *IGUR*, 1228; Verilhac, 79 (description et traduction) ; Del Barrio, *EFG* 172 ; Jaccotet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysisme. II. Documents*, Zurich 2003, 186. Epigramme de Myrôn (Rome, non daté), *CIG* 6236 ; Kaibel, *Epigrammata*, 708 ; *IG*, XIV, 1637; *GVI* 285; *IGUR* 1225

⁵⁶³ Epigramme anonyme (Rome, non daté), L. Borsari, *NSA*, 1898, p.331, n°182 ; *GVI* 301 ; *IGUR* 1347.

⁵⁶⁴ Epigramme de Kritias (Rome, non daté), Pasqui, *NSA*, 1910, p.489 ; Gatti, *BC*, 39, 1911, p.185 ; *CIL* 6.38723a; *GVI* 591 ; *GG* 297 ; *IGUR* 727 ; Verilhac, 29 (traduction) ; Del Barrio, *EFG* 191 ; B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris 2002, 142

⁵⁶⁵ J.-M. Lassère, *Manuel d'Épigraphie Romaine*, 2005, p.234-235. L'auteur souligne que la consécration aux Mânes apparaît à partir de la seconde moitié du I^{er} siècle.

⁵⁶⁶ Epigramme des fils de Konôn Ermaios (Rome, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), G. Patriarca, *BC*, 62, 1934, p.151-155 ; *GVI* 1885; *SEG* 14.619; *IGUR* 1204.

⁵⁶⁷ V. Pirenne-Delforge, « Eros en Grèce : ange ou démon ? », *Anges et Démons, Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 Novembre 1987*, *Homo Religiosus* 14, 1989, p.223-246

⁵⁶⁸ Voir note 549

Ces évocations aux démons souterrains sont presque inexistantes dans le reste de la documentation. Pour se conformer aux usages romains, les démons grecs sont convoqués au chevet des défunts⁵⁶⁹. Cela suppose néanmoins une proximité de ceux-ci avec le concept romain de Mânes.

A. Brelich a mis en évidence que le mort et son âme d'une part, les Mânes du défunt d'autre part sont saisis comme des réalités distinctes⁵⁷⁰. Pierre Grimal, dans un article consacré à la vision de l'au-delà dans l'œuvre de Properce, complète ce point de vue⁵⁷¹ et conçoit les Mânes comme des entités résilientes de l'être après la séparation du corps et de l'âme provoquée par la mort. Elles résident dans le tombeau et sont dans un état de vie larvaire grâce à la Terre protectrice et nourricière, qui leur permet notamment d'avoir conscience des événements extérieurs au tombeau. Il s'agit bien d'un état larvaire et non de fantômes comme le sont les *eidola* grecques, car on ne comprendrait pas, sinon, les épitaphes où deux époux aspirent au moment où leurs Mânes seront réunies dans la tombe⁵⁷². Ces entités peuvent intervenir dans le monde des vivants, comme le rappelle l'inscription de Thétis et de Charis qui menacent quiconque mettrait en doute l'existence des Mânes⁵⁷³.

Les Mânes sont des entités complexes à saisir et dont il n'existe pas d'équivalent dans le monde grec. La transposition dans le vocabulaire grec en est d'autant plus difficile. Le choix d'utiliser des formules telles *Th(eois)* *K(atachthoniois)* peut dès lors s'entendre par le choix de désigner ces entités par leur situation topographique (sous terre)⁵⁷⁴. Le terme *Theois* renvoie au terme latin *Dis*, « Dieux », bien que les Mânes soient perçues comme des démons (dans le sens grec du terme, c'est-à-dire comme puissance intermédiaire entre les hommes et les

⁵⁶⁹ La grande majorité de ces formules se retrouvent dans des inscriptions grecques d'Italie. Voir ci-dessous pour une répartition plus précise.

⁵⁷⁰ A. Brelich, « Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano », *Dissertationes Pannonicae*, I, 7, 1937, p.21-24

⁵⁷¹ P. Grimal, « Properce et l'Au-delà », *Hommages à R.Schilling*, Paris, 1983, p.127-135

⁵⁷² *CIL*, VI, 7579

⁵⁷³ *CIL*, VI, 27365

⁵⁷⁴ Epigramme de Kornoution (Rome, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 549. Epigramme d'Hérophilos (Rome, non daté), note 562. Epigramme de Myrôn (Rome, non daté), note 562

dieux⁵⁷⁵), et qu'elles soient en liaison avec les divinités infernales « sans que l'on sache bien précisément de quelle façon »⁵⁷⁶.

Dans la formulation grecque, une précision supplémentaire peut être apportée par *daimôn* qui prend souvent une dimension négative, dont témoignent les adjectifs qui lui sont associés et qui ne sont pas sans rappeler la Moire⁵⁷⁷. Ce rapprochement implicite est d'autant plus vraisemblable que le thème du rapt peut être repris à propos des « Dieux souterrains » comme de la Moire⁵⁷⁸. Le rôle des *daimônes* dans le passage vers l'au-delà avait déjà été mis en évidence dans la démonologie grecque⁵⁷⁹. Cette dimension semble adoptée par les Grecs, en particulier à Rome, d'autant plus qu'elle n'est pas sans rappeler le rôle des démons dans l'au-delà étrusque⁵⁸⁰. S'opère ainsi un mélange d'influences où des croyances grecques s'expriment dans un cadre familier pour les Romains. Ce phénomène dépasse largement le cadre romain puisqu'on le constate dans l'ensemble de l'Italie et dans une moindre mesure en Asie Mineure et en Thrace⁵⁸¹.

4 – ENTRE FATALISME ET ESPOIR : L'EXPRESSION DES SENTIMENTS

Trois sentiments émergent distinctement du vécu lié à la mort d'un proche : le fatalisme face à l'inévitable, l'abomination des morts prématurées et l'espoir de retrouver dans l'au-delà l'être disparu.

⁵⁷⁵ V. Pirenne-Delforge, « Eros en Grèce : ange ou démon ? », *Anges et Démons, Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 Novembre 1987*, Homo Religiosus 14, 1989, p.223-246

⁵⁷⁶ P.Grimal, *op.cit.*

⁵⁷⁷ *anigros* (IGUR, 1379), *aproidès* (IGUR, 1250), *baskanos* (IGUR, 1148), *duskolos* (IGUR, 1481), *kakos* (IGUR, 1166, 1305), *ponèros* (IGUR, 1231).

⁵⁷⁸ IGUR, 452, 626, 1175, 1216, 1272

⁵⁷⁹ M. Detienne, « La démonologie d'Empédocle », *REG*, LXXII, 1959, 1-17

⁵⁸⁰ J.-R. Jannot, *Devins, Dieux et Démons, Regards sur la Religion de l'Etrurie Antique*, Paris, 1998, p.79-81

⁵⁸¹ Pour l'ensemble de l'Italie, 497 inscriptions reprennent cette formule. Elle est utilisée 36 fois en Thrace et 38 fois en Asie Mineure. Ces dernières sont toutes postérieures à la conquête romaine. Les trois inscriptions retrouvées en Attique sont révélatrices de l'influence romaine sur ces défunts : deux d'entre elles sont bilingues (IG II² 13226 et SEG, 29.244). La troisième inscription mentionne des défunts nommés Aurelios et Antonia.

L'épigramme d'Arkhanax Kudias et de Metrodorios Sardianas met en lumière la résignation face au trépas⁵⁸² :

*Tout a été dit, tout a été pensé, le moment de prendre
l'immense route vers l'Hadès est arrivé.*

Le sentiment de résignation s'exprime dans la formule de départ et ne laisse présager aucune autre destinée possible que le séjour dans l'Hadès. Ce fatalisme trouve une autre expression dans une inscription lydienne du I^{er} siècle de notre ère⁵⁸³ :

*C'est une nécessité filée pour tous les mortels que d'accomplir
leur terme et s'en aller tous chez Hadès.*

Derrière ce destin accepté pointe la Moire, maîtresse du sort de chacun. De nombreuses inscriptions qui témoignent de cette résignation face à la mort la font intervenir. L'épigramme de Télésion, à la fin de l'époque hellénistique, associe la Moire et la fatalité comme responsables de sa descente dans l'Hadès⁵⁸⁴. Ce sentiment traverse les époques avec une remarquable constance puisqu'au IV^e siècle après J.-C., à Rome, l'épigramme d'Aurelius Antonius l'exprime de façon très directe⁵⁸⁵ :

Nul ne peut s'affranchir du fil des Moires.

Cette résignation n'est pas tant celle du défunt, qui ne peut qu'accepter son sort, que celle des survivants à qui on demande de mettre un terme à leurs pleurs⁵⁸⁶ :

⁵⁸² Epigramme d'Arkhanax Kudias et de Metrodôros Sardianas (Rhodes, II^e siècle avant J.-C.), *IG*, XII, 1, 149; *GVI* 933 ; Del Barrio, *EFG* 370.

⁵⁸³ Epigramme de Poplios (Daldis, I^{er} siècle après J.-C.), note 520

⁵⁸⁴ Epitaphe de Télésion (Egypte - Provenance inconnue, Basse époque hellénistique), E. Pridik, *Journal du Ministère de l'Instruction Publique*, Léningrad, 375, 1908, p.8-9, n°8 ; Bernand N°3.

⁵⁸⁵ Epigramme d'Aurelius Antonius (Rome, IV^e siècle après J.-C.), R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, I, Paris 1911, 212 ; *CIG* 6206 ; Kaibel, *Epigrammata*, 588 ; *IG*, XIV, 1449 ; M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, III, Italia-Latium, *EPRO* 50/3, Leiden 1977, 271 ; *IGUR* 1169 ; H.H.J Brouwer, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, *EPRO* 110, Leiden - New York - Copenhagen - Cologne 1989, 40-43 n.31; *SEG* 37.809; *SEG* 39.1069; A-F. Jaccotet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysisme. II. Documents*, Zurich 2003, 195 (traduction).

⁵⁸⁶ Epitaphe d'un anonyme mort à dix-neuf ans (provenance inconnue – II^e siècle après J.-C.), Th. Reinach, *REG*, 28, 1915, 55-57; M.N Tod, *JEA*, 27, 1941, 99-105; *GVI* 1198; *Bulletin épigraphique*, 1959.508a; Bernand N°75; Del Barrio, *EFG* 120

Abandonne ton chagrin, je t'en conjure, car la lumière que je voyais n'était qu'un prêt convenu.

Le jeune défunt qui s'exprime ainsi n'a que dix-neuf ans. Dans les deux autres cas où le mort demande à ses proches de cesser leurs larmes, il s'agit également des jeunes gens⁵⁸⁷. On peut, dès lors, vraisemblablement voir dans ces trois formulations une excuse que se donnent les parents pour sortir d'un deuil lié à une mort injuste : la mort d'un enfant. En effet, la mort prématurée est toujours vue par le prisme des parents mais elle est perçue différemment suivant le sexe du défunt⁵⁸⁸. Pour les femmes, c'est de mourir avant l'âge du mariage⁵⁸⁹:

A quoi bon peiner pour des enfants ou pourquoi les préférer à tout, si nous ne devons pas avoir Zeus pour juge, mais Hadès? Ainsi mon père a pris soin de moi durant deux fois dix ans, et je ne suis pas parvenue jusqu'au lit du mariage dans la chambre nuptiale, mon corps ne s'est pas glissé sous la courtine, et mes compagnes n'ont pas fait résonner, durant la nuit, les portes en bois de cèdre. C'en est fait de ma grâce virginale. Ah! Cette Moire, hélas! Qui a jeté sur moi son odieuse trame! A la mère qui m'a nourrie en vain du lait de ses seins, je n'ai pu manifester la reconnaissance qu'un enfant accorde à ses parents dans leur vieillesse. Ah! Si j'avais pu, à ma mort, laisser à mon père un enfant afin qu'il n'endure pas toujours la douleur incessante que lui cause mon souvenir! Pleurez Lysandrè, compagnes de mon âge, cette fille à laquelle Philonikè et Eudèmos ont donné en vain le jour.

⁵⁸⁷ Epigramme de Dôras (Thrace – I^{er}-II^e siècle après J.-C.), J.H. Mordtmann, *AEM*, 8, 1884, p. 220-221, n°50 ; *GVI*, 1969 ; *IPerinthos* 214; Vérilhac, 66 (traduction)

Calmez votre chagrin, car je vais dans l'Hadès. L'âge du défunt n'est pas mentionné mais à deux reprises l'expression « mon enfance » est employée.

Epigramme de Poplios (Lydie – I^{er} siècle après J.-C.), note 520.

Sur une tombe sourde ne venez plus pleurer en vain. Le défunt est âgé de douze ans.

⁵⁸⁸ Cette situation et ses représentations sont traitées exhaustivement dans la Thèse d'A.-M. Vérilhac, *Paidès Aôroi*, p.149-203

⁵⁸⁹ Epitaphe de Lysandrè (Kôm Ouchîm – basse époque hellénistique), G. Lefebvre, *Annuaire du Service des Antiquités d'Egypte*, 21, 1921, 165-168 ; *GVI* 1680 ; *GG* 163 ; Bernand N°83 ; Del Barrio, *EFG* 197.

Vous qui approchez de ma tombe, je vous en conjure instamment, pleurez ma jeunesse disparue prématurément avant le mariage.

La défunte n'a pu remplir son rôle de femme puisqu'elle ne s'est pas mariée et n'a pas eu d'enfant, c'est donc un destin inachevé. Mais elle n'a pas non plus joué son rôle filial en remplissant ses obligations alimentaires envers ses parents⁵⁹⁰.

Pour les jeunes hommes, le destin inachevé correspond à une mort avant la fin de l'éphébie ; tel est le sort d'Herakleides à Smyrne au I^{er} siècle après J.-C. ⁵⁹¹:

Cette poussière renferme Hérakleidès, le cruel Hadès l'a arraché à la troupe des garçons de son âge: depuis peu il avait atteint, parmi les nobles efforts du gymnase, la dignité sacrée de l'éphébie, quand il a perdu sa charmante jeunesse; et depuis peu il avait eu la joie de compter seize années quand à sa mère Smertonnara il a laissé d'affreux gémissements.

Cette définition de la mort prématurée avant que ne commence la vie sociale de l'individu (le mariage, l'éphébie) ramène à l'idée de la mort vécue comme anéantissement de l'existence sociale⁵⁹². Ces différentes épitaphes signalent un destin inachevé⁵⁹³ :

Je ne connaissais rien des faiblesses humaines, ni de la plus grande amertume de la vie.

Le reproche d'un destin inachevé est adressé à Hadès dans une épigramme du II^e siècle après J.-C., à Rome ⁵⁹⁴:

Je venais à peine de goûter à l'existence quand, tout enfant, j'ai été ravi par une divinité, et je ne sais si elle a causé du bien ou du

⁵⁹⁰ B. Legras, *Néotês : recherches sur les jeunes Grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques. III, Hautes études du monde gréco-romain, 26, Genève, 1999, p.65-78

⁵⁹¹ Epigramme d'Herakleides (Smyrne, I^{er} siècle après J.-C.), note 532. A.-M. Vérilhac (*op.cit.*, p.164-170) consacre un long développement sur l'éphébie comme limite pour la mort prématurée.

⁵⁹² Nous avons rencontré cette idée dans tous les chapitres mais plus particulièrement dans celui consacré à Athènes au V^e siècle av. J.C. (chapitre IV)

⁵⁹³ Epigramme de Kallistos (Rome – non daté), *CIG* 6316 et 6318 ; *IG*, XIV, 1728; *GVI* 745; Vérilhac, 53 ; *SEG* 30.1205

⁵⁹⁴ Epigramme d'Apollonios (Rome, II^e siècle après J.-C.), *CIG*, III, 6257; *IG*, XIV, 1851; *GVI* 975; *IGUR* 1272; Verhilac, 149 (traduction); Del Barrio, *EFG* 502.

mal; insatiable Hadès, pourquoi m'as-tu, dans ton hostilité, ravi tout petit? Pourquoi te hâter? Ne te sommes-nous pas tous dus?

Les morts prématurées, plus souvent que les autres encore, sont décrites comme un rapt⁵⁹⁵. Leur dimension scandaleuse se matérialise dans les reproches faits aux divinités: l'injustice, la cruauté et l'inflexibilité, l'insatiabilité et la jalousie⁵⁹⁶. Mais les reproches adressés aux divinités peuvent aussi prendre une expression plus affective⁵⁹⁷ :

Tu ne devrais pas, souverain Ploutôn, appeler de pauvres petits êtres au sombre séjour des morts; tu as arraché Asbolios au sein de sa mère.

Ces reproches sont surtout l'expression de la douleur face à un ordre des choses qui n'est pas l'ordre naturel, dans le cas ci-dessus, l'enfant arraché à sa mère.

Pourtant, les inscriptions funéraires ne sont pas seulement le cadre d'expression du fatalisme et de la douleur liée à la mort injuste, elles expriment parfois l'espoir de retrouvailles futures.

Les épigrammes savantes s'inscrivent dans une vision traditionnelle du trépas où la mort est synonyme de rupture des liens sociaux et par là même, des liens matrimoniaux. La séparation entre époux est rendue définitive par le passage dans

⁵⁹⁵ Epitaphe d'Héleios (Parion, II^e siècle après J.-C.), note 501. Epigramme de Poplios (Daldis, I^{er} siècle après J.-C.), note 520. Epigramme d'Eremonianos (Lydie, 223/4 après J.-C.), note 520. Epigramme d'Apollonios (Rome, II^e siècle après J.-C.), note 594. Epigramme d'Anthos (Monts Albains, III^e siècle après J.-C.), note 520.

⁵⁹⁶ Ces catégories ont été définies par A.-M. Verilhac. Pour l'injustice, voir par exemple, Verilhac, 156, 168 et *Anthologie Palatine*, VII, 602. Pour la cruauté et l'inflexibilité, épigramme d'un nouveau né (Arcadie, III^e siècle après J.-C.), *IG*, V, 2, 492 ; *GVI*, 793 ; épigramme de Gaius Verdusius (Rome, II^e-III^e siècle après J.-C.). Verilhac, 141. Pour l'insatiabilité, épigramme d'Apollonios (Rome, II^e siècle après J.-C.), Verilhac, 149; épigramme de Tiberius Claudius Anicetus (Rome, II^e-III^e siècle après J.-C.), Verilhac, 148; épitaphe d'Anthos (Monts Albains, III^e siècle après J.-C.), Verilhac, 150. Pour la jalousie, épigramme de Doras (Perinthe, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), Verilhac, 66; et *Anthologie Palatine*, VII, 387.

⁵⁹⁷ Epigramme d'Asbolios (Chypre – non datée), T.B. Mitford, *Skrifter utgivna a Svenska Institut i Rom. Opuscula Archaeologica*, 6, 1950, p.41-42, n°20, pl.22; *GVI* 1598; Verilhac, 155 (traduction); Del Barrio, *EFG* 485 ; Pfohl, *Griechische Inschriften*, 31 ; D. Roques, *Tombeaux grecs. Anthologie d'épigrammes*, 1995, n°158 ; *SGOst*.18.1.14

l'au-delà⁵⁹⁸. Dans quatre inscriptions hellénistiques, le même constat s'accompagne d'une proclamation d'amour conjugal⁵⁹⁹:

De ta patrie et de tes parents mon amour t'a séparée. Mais moi, la mort m'a privé de toi, infortunée, qui as laissé dans ma maison le deuil et la tristesse des larmes, ainsi que des enfants orphelins en bas-âge. Ammônia, pour Harmodios le reste de l'existence n'est plus que douleur. Pourquoi moi, sans toi, vois-je encore la lumière ?

Finis de te lamenter et de te frapper la poitrine, cesse de me pleurer, ô mon époux. Ne gémis pas sur une tombe qui demeure sourde. Ammônia ne peut plus, Harmodios, approcher de ta couche : je me suis enfoncée dans le cruel Hadès. Ma demeure est celle des morts, d'où l'on ne revient pas vers la lumière de l'aurore. Voilà. C'est vainement que tu restes prisonnier d'un deuil cruel ; résigne-toi jusqu'à la fin à ce qu'apporte le destin, don auquel nul parmi les hommes ne peut se soustraire. Mais devant tous s'ouvre le chemin que voilà.

Ici, le dialogue entre les deux époux se résume à une lamentation sur la fin de leur relation amoureuse. Mais deux inscriptions d'époque impériale offrent une autre perspective sur le devenir du couple par delà le trépas, en exprimant l'espoir de retrouver son conjoint dans l'au-delà⁶⁰⁰:

Jadis vivait l'auguste Pénélope, et naguère l'auguste Felicitas, qui, peut-être, ne lui est pas inférieure. Elle désirait mourir avant son époux, tu l'as entendue bien souvent, divinité, t'en prier. Entends donc

⁵⁹⁸ *Anthologie Palatine*, VII, 182, 183, 186

⁵⁹⁹ Epitaphe d'Ammonia (Hérakléopolis Magna, Epoque hellénistique), note 531. Voir aussi l'épitaphe de Nikô (Alexandrie, Haute époque hellénistique), *GVI* 866; *GG* 139; Bernand N°28; Del Barrio, *EFG* 367. Epitaphe d'Edulè (Memphis, Haute époque hellénistique), note 549. Epitaphe d'Aphrodisia (Apollinopolis Magna, Basse époque hellénistique), P. Jouguet, *BCH*, XX, 1896, 191-193 ; J.G Milne, *Greek Inscriptions*, 1905, n°9206 ; *SEG* 8, 771 ; *GVI* 1150 ; *GG* 164; Bernand N°35; J. Pircher, *Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen*,_Commentationes Aenipontanae 26, Innsbruck 1979, n°21 ; *SEG* 29.1798 ; Del Barrio, *EFG* 350.

⁶⁰⁰ Epitaphe de l'épouse du médecin Claudius Agathinus (Rome, II^e siècle après J.-C.), *IG* XIV 2064; *GVI* 1736; *GG* 359; *IGUR* 1349; Del Barrio, *EFG* 384; Samama 467 (traduction) voir l'épigramme de Pholophon (Thasos, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 549.

aussi ma prière, plus juste encore, ô Ploutôn : qu'à mon arrivée dans l'Hadès, je puisse trouver ma Felicitas chez toi.

Ce souhait prend la forme d'une prière adressée à Ploutôn. Pour justifier cette demande, la défunte est assimilée à l'épouse idéale, Pénélope. Le destinataire n'est pas Hadès mais Ploutôn qui a une dimension plus positive⁶⁰¹. Dans une inscription de Thasos, les retrouvailles s'inscrivent dans une logique de rétribution⁶⁰² :

Pholophrôn, fille de Philopronos.

Je fus autrefois parmi les vivants louée pour la sagesse de mon comportement par mon sage oncle maternel qui parlait de cette femme en bien et célébrée de façon disproportionnée par mes contemporains. A cause de cela, vous mes enfants qui versez des larmes et mon époux, me pleurez pour toujours car la Moire m'a emportée dans la force de l'âge vers le lieu de ruine assigné aux êtres vivants. Vous que j'aime, apaisez vous ! Vous me regrettez devant le tombeau que mon époux m'a fait construire et je forme le vœu que mes enfants aimés, durant leur vie, accompagnent sa vieillesse de façon joyeuse ; je recevrai ma récompense bien après quand tu viendras, ô Théodoros, dans ce lit commun, aussi longtemps qu'il sera nécessaire pour que le Léthé nous repose de nos fatigues à tous les deux.

Contrairement à la tradition, ces deux inscriptions offrent un exemple de lien social (en l'occurrence conjugal) qui ne disparaît pas avec la mort. Cette continuité peut être symbolisée par l'usage de sépultures familiales. Dans la poésie funéraire concernant des décès d'enfants, le thème de la « réunion dans la tombe » opère comme un leitmotiv⁶⁰³. Il est moins fréquent dans le cas des couples adultes mais le poète Apollonidas l'utilise à propos d'Héliodoros et de Diogénie⁶⁰⁴ :

⁶⁰¹ Voir chapitre IV. L'idée d'abondance (symbolisée par la corne) est associée au dieu Ploutôn. Bien que peu présent dans les évocations de l'au-delà, il offre toujours une figure moins dure que celle d'Hadès à laquelle est associée comme nous l'avons vu précédemment dans le chapitre l'idée d'inflexibilité.

⁶⁰² Epigramme de Pholophrôn (Thasos, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 549

⁶⁰³ L'expression est d'A.-M. Verilhac. *Paidés Aoroi*, p.256-259, et Verilhac n° 7, 8, 9, 115, 154, 175, 178, 179, 180

⁶⁰⁴ *Anthologie Palatine*, VII, 378. Ce thème de la réunion du couple dans le tombeau se retrouve également dans l'épithaphe de Proculus (Rome, III^e-IV^e siècle après J.-C.), *IG*, XIV, 2469; *GVI* 735; *GG* 400; *IGUR* 1316; Del Barrio, *EFG* 397; *SEG* 40.869 bis; B.Puech, *Orateurs et sophistes grecs*

Héliodoros est parti le premier, mais sa femme Diogénie a suivi, moins d'une heure après, le mari qu'elle aimait. Ils avaient vécu ensemble, et ils sont tous deux enterrés sous cette dalle, heureux d'avoir encore le même tombeau comme ils avaient eu la même chambre nuptiale.

L'expression des retrouvailles dans l'au-delà dépasse la situation concrète des retrouvailles dans le tombeau, et correspond à une manifestation plus marquée des sentiments aux II^e et III^e siècles de notre ère⁶⁰⁵.

5 – UN AU-DELA MULTIPLE

La distinction entre la destinée du corps et de l'âme était déjà posée chez Homère : seules les âmes des prétendants descendent dans l'Hadès alors que les corps sont enfermés dans la tombe⁶⁰⁶, séparation qui se matérialise, au V^e siècle avant J.-C., sur les vases attiques, par la représentation du défunt et de sa *psyché*⁶⁰⁷. Cette conception de la mort perdure dans certaines épitaphes à toutes les époques aussi bien dans la poésie populaire que dans la poésie savante⁶⁰⁸ :

L'Achéron recueille l'âme, alors que le tombeau recueille le corps.

Le dualisme est surtout explicité dans les cas d'apothéose⁶⁰⁹ :

Les os et la chair du charmant enfant c'est la terre qui les renferme, mais son âme est allée dans la demeure des bienheureux; si

dans les inscriptions d'époque impériale, Paris 2002, 224 (traduction); J.-C Decourt, *Inscriptions grecques de la Gaule (IGF)*, Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 38, Lyon 2004, 50 (description).

⁶⁰⁵ Constaté également par A.-M. Vérilhac, *Paidés Aoroi*, p.256-259

⁶⁰⁶ Voir chapitre I

⁶⁰⁷ Voir chapitre IV

⁶⁰⁸ Epitaphe d'un dévot d'Hécate (Panticapée, IV^e-III^e siècle avant J.-C.), voir note 552. Voir aussi, l'épigramme de Nicocrates (Mégare, IV^e-V^e siècle après J.-C.), Ph. Le Bas et P. Foucart, *Inscriptions grecques et latines*, Tome II, 67 ; E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum Exempla Epigraphica Potiora*, Leipzig 1923, 456, 54-57; *IG*, VII, 117; *GVI* 1903; Epigramme de Zosime (Thasos, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), Th.Reinach, *REG*, XVI, 1903, 180, 1; *IG*, XII, 8, 442; *GVI* 761; *Anthologie Palatine*, VII, 486

⁶⁰⁹ Epigramme de Theogeiton (Athènes, milieu du IV^e siècle avant J.-C.), *GVI*, 1757; Verhilac, 194 (traduction) ; *SEG* 46.2311

*tu veux savoir mon nom, je suis Théogeiton, fils de Tymochos,
d'origine thébaine, reposant dans l'illustre Athènes.*

Si le devenir de l'âme fait l'objet des développements les plus longs, quelques inscriptions évoquent assez précisément le corps du défunt⁶¹⁰ :

*Tertres et stèles, pleurez et annoncez à tous que je suis mort à
quatorze ans, frappé à la tête par une pierre; dans l'obscur clarté de
la nuit je repose, revêtu du manteau de la terre, moi Daphnaios; et
dites aussi que mes parents nourriciers m'ont élevé un monument; je
porte dans l'Hadès une mauvaise blessure.*

Dans cette conception, le corps du défunt demeure tel qu'il était au moment du trépas, ce qu'Anne-Marie Vérilhac résume par l'expression « la mort fixe le corps »⁶¹¹. Mais cette vision ne semble pas uniformément partagée, car des témoignages mentionnent que la croissance de l'enfant continue dans l'Hadès⁶¹² :

*Près de l'Achéron inconnu, grandira ton adolescence,
Cléodicos, sans espoir de retour.*

Cette espérance peut n'être qu'une présomption de vraisemblance⁶¹³ :

*A cinquante deux mois j'ai été enlevé par une divinité ; chez
les mortels j'aurais fleuri ; ne te déssole pas mon père, peut être
fleurerai-je chez les morts.*

De ces deux témoignages, nous pouvons seulement conclure que la conception, héritée d'Homère, d'un corps figé par la mort et immuable dans l'au-delà n'est pas uniformément partagée. Du moins dans le cas des morts prématurées, car seule la croissance jusqu'à l'âge adulte est envisagée ; aucune inscription ne témoigne du vieillissement d'un adulte dans l'Hadès. Il n'est pas à exclure que cette croissance post-mortem soit un écho du choc provoqué par la mort d'un être jeune. En effet, très peu de représentations mettent en scène des enfants dans l'au-delà. Les rares fois où cela se produit, on ne peut même pas envisager son isolement, si bien

⁶¹⁰ Epigramme de Daphnaios (Rhodes, III^e-II^e siècle avant J.-C.), Th. Reinach, *REG*, 9, 1896, p.424-425; A. Maiuri, *Annuario*, 2, 1916, p.151-152, n°28; *GVI* 1248; *GG* 171; *Bulletin épigraphique*, 1967.415; Vérilhac, 92 (traduction); Del Barrio, *EFG* 129

⁶¹¹ A.-M. Verilhac, *Paidés Aôroi*, page 273-275

⁶¹² *Anthologie Palatine*, VII, 482

⁶¹³ Verilhac, 189. L'image de la fleur associée à la jeunesse est récurrente quand il s'agit de morts prématurées (*ibidem*, p. 340-345)

qu'il se retrouve confié à Perséphone dans l'au-delà qui sera une nouvelle mère pour lui⁶¹⁴.

Nombre d'inscriptions décrivent un devenir heureux pour le défunt (héroïsation, divinisation, entrée dans les champs Elysées, ...). L'accès à ces espaces se fait après un jugement. Les figures traditionnelles de juge : Eaque de Rhadamanthe et surtout de Minos sont convoquées⁶¹⁵. Le jugement, contrairement à la tradition littéraire depuis Platon⁶¹⁶, ne prend pas la forme d'un procès classique mais d'une sélection parmi les défunts⁶¹⁷. Celle-ci ne prend toute sa mesure que dans un système de valeurs lié au jugement infernal. L'espérance d'une rétribution dans l'au-delà devient essentielle et rend compte du concept de jugement des morts, en lieu et place d'un procès classique comme dans la tradition littéraire.

Le terme *gêras* est employé à plusieurs reprises⁶¹⁸, ce qui souligne clairement que quelque chose est dû au défunt⁶¹⁹. Ce dû est lié à des mérites personnels précis,

⁶¹⁴ *Anthologie Palatine*, VII, 483. Cette idée de l'enfant qui n'est pas seul dans l'au-delà rejoint celle des retrouvailles familiales dans l'Hadès vues précédemment.

⁶¹⁵ Epigramme d'Archidikè (Demetrias, III^e-II^e siècle avant J.-C.), note 559. Epigramme de Philon (Samos, 150-50 avant J.-C.), note 557. Epitaphe du Magnète Sôsibos (Haute époque hellénistique), Th. Reinach, *REG*, 16, 1903, 182; *GVI* 699; Bernard N°3; *SEG* 35.1683; *SEG* 49.2504; *SEG* 50.879; A. Lajtar - A. Twardecki, *Catalogue des inscriptions grecques du Musée de Varsovie*, Suppl. 2, Varsovia 2003, n° 67. Epitaphe d'Hedulè (Memphis, Haute époque hellénistique), note 549.

⁶¹⁶ Voir chapitre V

⁶¹⁷ Le terme *kekrikas* est employé dans l'épigramme d'Archidikè (Demetrias, III^e-II^e siècle avant J.-C.), voir note 559. L'épigramme de Philon (Samos, 150-50 avant J.-C.), note 557, l'épigramme de Sogenès (Rhénée, début du I^{er} siècle après J.-C.), M.-Th. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée, Exploration archéologique de Délos 30*, Paris 1974, 481, l'épitaphe du médecin Gerys (Triikka, I^{er} siècle avant J.-C.), E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 71, et l'épigramme de Rufinus (Rome, III^e-IV^e siècle après J.-C.), *IGUR* 1321, utilisent des formules similaires *en thnatoisi kreinôn, en phthimenois krisis, en de krisei phthimenôn, krisin en phthimenoisin*.

⁶¹⁸ Epigramme de Mikkès (Cyziq, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), G.Perrot, *Revue Archéologique*, 31, 1876, 353-355, n°2; *GVI* 1764; *GG* 354; *IKyzikos* 1.524; Del Barrio, *EFG* 444; Barth-Stauber, *IMT* 1703; *SGOst* 08/01/50. Epigramme de Kekatodoros (Milet, II^e siècle après J.-C.), P. Hermann, *I.Milet*, 754; *SGOst* 01/20/27. Epitaphe d'un médecin anonyme (Thisbè, I^{er} siècle après J.-C.), *IG* VII 2249; *GVI* 1574; Cl. Vatin, *BCH* 90, 1966, p.241, n°2; *SEG* 23.276; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 50. Epitaphe de la mère de Mélas (Hassaia, Basse époque hellénistique), G.Lefebvre, *BCH*, 26, 1902, 439-442,

parfois explicitement rappelés : ainsi Asklépiodote est récompensé pour avoir « construit beaucoup de belles choses pour sa patrie » et Casios pour avoir obtenu « de nombreuses couronnes »⁶²⁰ ; la mort au combat constitue un autre mérite⁶²¹. Mais le plus souvent, le mérite du défunt n'est exprimé qu'en référence à sa valeur (*arètè*) ou à son caractère courageux (*esthlos*)⁶²². Ce système de valeurs se raccroche

n°1 ; *GVI* 1990 ; Bernand N°38 ; G. Pfohl, *Griechische Inschriften als Zeugnisse des Privatens und öffentlichen Lebens*, 1980[2], 15 ; Del Barrio, *EFG* 440.

⁶¹⁹ R.J. Garland, "Geras Thanatôn : An investigation into the claims of the homeric Dead", *Ancient Society*, 15-17, 1984-1986, p. 5-22. L'auteur met en évidence que geras désigne un lien étendu d'obligations ; soit concrètes liées à un service, un présent ou une récompense, soit abstraites liées à un droit sur un service, un présent ou une récompense. L'idée de rétribution post-mortem s'inscrit évidemment dans ce second cadre.

⁶²⁰ Epitaphe d'Asklépiodote (Aphrodisias, vers 480 après J.-C.), note 549 ; Epitaphe du parfumeur Casios (Saqqarah, Basse époque impériale), E. Egger, *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1863, 146-150 ; *GVI* 1887 ; Bernand N°27 ; Del Barrio, *EFG* 337.

⁶²¹ Epigramme de Briccon (Maroneia, 194 av. J.-C.), Y. Grandjean, *BCH*, 95, 1971, 283 ; F. Chamoux, "Pergame et les Galates", *REG* 101, 1988, p.499-500 (traduction) ; *SEG*, XXXVIII, 731 ; Epitaphe du scribe Ammônios (Alexandrie, Basse époque hellénistique), A.Traversa, « L'Iscrizione metrica per Felice », *Antidôron H.H. Paoli oblatum*, 1956, 288-322 ; C. Gallavotti, *Parola del Passato*, 12, 1957, 375-377 ; Bernand N°64

⁶²² Pour Aretè : Epigramme de Sogenes (Rhénée, début du I^{er} siècle après J.-C.), note 617 ; Epigramme d'Apturin (Macédoine, II^e-III^e siècle après J.-C.), *IG* 10(2).2.382 ; *GVI*, 1943 ; *SEG* 49.654 ; Epitaphe de Titanius (Sparte, II^e-III^e siècle après J.-C.), A.Kirchhoff, *Hermes* 4, 1870, p.425 ; *IG* V, 1, 730, *GVI* 1932 ; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 40 ; Epigramme de Nikô (Memphis, Haute époque hellénistique), note 133 ; Epitaphe d'un jeune juif (Leontopolis, 14 avant J.-C.), C.C.Edgar, *Annuaire du Service des Antiquités d'Égypte*, 22, 1922, 11-12, n°23 ; *CIJ* II 1512 ; *GVI* 1270 ; Bernand N°94 ; Vérilhac, 24 ; W. Horbury, D. Noy, *Jewish Inscriptions of Greek-Roman Egypt*, Cambridge 1992, 35 ; *SEG* 42.1501 ; Epitaphe de Sérapias (Alexandrie, II^e siècle après J.-C.), T.D. Neroutsos, *Revue Archéologique*, 1887, 1, 199-200, n°2 ; *GVI* 1556 ; Bernand N°52 ; Del Barrio, *EFG* 362 ; *Bulletin épigraphique*, 2001.530 ; *SEG* 50.1566.

Pour Esthlos : Epigramme de Callisto (Lemnos, II^e siècle après J.-C.), note 530 ; Epigramme de Poplios (Daldis, I^{er} siècle après J.-C.), note 520 ; Epigramme de Nikokrateus (Syros, II^e-III^e siècle après J.-C.), *CIG*, II, 2347o, K. Stephanos, *Athenaion*, III, 1874, p.657sq ; *IG*, XII, 5, 677 ; *GVI* 2030 ; Verilhac, 59 (traduction) ; Epigramme d'un combattant anonyme (Mesambria, I^{er} siècle avant J.-C.), note 75 ; Epigramme de Sôgenes (Rhénée, début du I^{er} siècle après J.-C.), note 617 ; Epitaphe du médecin Philon de Sicyone (Athènes, milieu du III^e siècle avant J.-C.), *IG* II-III^e 9052 ; *GVI* 1699 ; *GG* 215 ; A.Wilhelm, *ZPE* 29, 1978, p.66-68 ; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 12 ; Epigramme d'un médecin

au monde homérique, où les deux termes servent à distinguer ceux qui se détachent de la masse des mortels par leurs mérites⁶²³.

La principale récompense attribuée aux défunts vertueux est d'être préservé des outrages du temps⁶²⁴ :

*Le temps impétueux n'outrage pas son corps recouvert
d'ambrosie.*

La mention de l'aliment divin est rare, mais souligne la mise entre parenthèses du temps qui s'écoule⁶²⁵. Bien que, la plupart du temps, cette récompense est exprimée par une formule générale d'immortalité (*athanatos* ou *ou thanen*⁶²⁶), l'immortalité

anonyme (Thisbè, I^{er} siècle avant J.-C.), note 618 ; Epitaphe d'Hedulè (Memphis, Haute époque hellénistique), note 549 ; Epigramme de Dôris (Saqqarah, époque impériale), Raoul-Rochette, *Monuments inédits d'antiquité figurée*, I, 1833, p.115, n°4 ; *CIG* III 4703 ; *GVI* 1289 ; *GG* 322 ; Del Barrio, *EFG* 457 ; Bernand N°48

⁶²³ Ed. Levy, « Arète, Timè, Aidôs et Némésis : le modèle homérique », *Ktéma*, 20, 1995, p.177-211

⁶²⁴ Epigramme de Mikkès (Cyziq, I^{er}-II^e siècle après J.C.), note 531

⁶²⁵ Epitaphe de Collega (Antioche, IV^e siècle après J.-C.), J.R.S. Sterrett, *Papers of the American School of Archeology*, 2, 1884, p.180, n°182 ; W.M. Ramsay, *Classical Review*, 33, 1919, p.5-9, n°2 ; *GVI* 692 ; *MAMA* VIII, 404, C.P. Jones, *Phoenix* 36, 1982, p.269-271 ; *SEG* 32.1303 ; *SGOst*.16.61.4 ; *SEG* 49.1856 ; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 335. Cette épitaphe reprend l'image de l'ambrosie pour mettre en évidence l'immortalité du défunt.

⁶²⁶ Pour *athanatos*, épigramme d'Archidikè (Demetrias, III^e-II^e siècle avant J.-C.), note 559 ; épigramme de Diodotos (Hermonassa, v.50 avant J.-C.), T.V. Blavatskaja, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 1993, n°1435 ; T.V. Blavatskoï, *Istorija i Kultura Drevnego Mira. Rossijsko-Bolgarskij Sbornik statei i uchebnyk materialov chest*, 1996, p.2-16 ; *SEG*, 45, 987 ; Epitaphe d'Asclépiadès (Rome, v.180-250), *IG* XIV 1424 ; *GVI* 1283 ; *IGUR* 1163 ; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 481 ; Epitaphe de Domina, femme médecin (Neoclaudiopolis, II^e-III^e siècle après J.-C.), J.G.C. Anderson, F. Cumont, H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, *Studia Pontica* III, 1910, n°86 ; *GVI* 1486 ; H.W. Pleket, *Epigraphica. Vol. I. Texts on the social history of the greek world*, Leiden 1969, 26 ; *SGOst* 11/03/02 ; *SEG* 49.2511 ; E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 324.

Pour *ou thanen*, épigramme d'Asklepiodote (Aphrodisias, v.480 après J.-C.), note 549 ; épigramme du scribe Ammoniôs (Alexandrie, Basse époque hellénistique), note 621 ; Epigramme de Prôtè (Rome, non daté), *IG*, XIV, 1973 ; *GVI* 1830, *GG* 399 ; *IGUR* 1146 ; Del Barrio, *EFG* 467

concerne aussi le corps⁶²⁷. Le monde des Bienheureux, tel qu'il est décrit dans l'épigramme consacrée à Prôtè, est représenté comme un univers sensoriel où le corps est sollicité⁶²⁸ :

Ni le froid, ni la chaleur ne te perturbent, aucune maladie ne t'affecte, ni la faim, ni la soif ne te tiraillent.

L'immortalité peut également figer une caractéristique physique, telle la grâce, qui ne disparaît pas⁶²⁹. Cette idée du corps immuable et de la beauté préservée implique la hiérarchisation des corps⁶³⁰. Le corps est l'expression du statut de l'être et constitue ainsi la base d'une répartition des êtres qui s'échelonne du corps laid de l'esclave au corps parfait des dieux⁶³¹. Dès lors que la récompense du défunt est d'être à proximité du monde divin ou du monde héroïque et encore plus lorsqu'il intègre ces mondes comme récompense, l'idée d'immortalité du corps est sous-jacente⁶³².

⁶²⁷ Voir à ce sujet, l'épigramme d'Asklepiades (Rome, 180-250 après J.-C.), note 626 :

Tu as montré aux mortels que l'âme est immortelle.

⁶²⁸ Épigramme de Prôtè (Rome – non daté), note 626

⁶²⁹ Épitaphe de Diodotis (Hermonassa, vers 50 avant J.-C.), note 626

⁶³⁰ D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, 1995, p. 29-37

⁶³¹ « Penser et représenter le corps dans l'Antiquité », *Actes du colloque de Rennes, 1-4 Septembre 2004*, sous la direction de Fr. Prost et de J. Wilgaux, Rennes, 2006, p. 7-11

⁶³² Les inscriptions suivantes évoquent un destin infernal dans la proximité du divin (soit parmi les Bienheureux, soit dans l'Elysée). Épigramme d'un homme de 52 ans (Rhodes, début du II^e siècle avant J.-C.), M. Selivanov, *Topographie von Rhodos*, 1892, 142,2 ; *IG*, XII, 1, 141 ; épigramme de Théogiton (Athènes, milieu du IV^e avant J.-C.), note 609 ; épigramme de Diodotos (Hermonassa, vers 50 avant J.C.), note 165 ; épigramme d'Apturin (Macédoine, II^e-III^e siècle avant J.-C.), note 622 ; Épigramme d'Euthétos (Laodicée, III^e siècle après J.-C.), W.M. Calder, *Revue Philologique*, 46, 1922, p.119, n°2 ; W.M. Calder, *Classical Review*, 37, 1923, p.56 ; W.M. Calder, *MAMA*, I, 278 ; *SEG*, VI, 321 ; *GVI*, 1771 ; Verhilac, 193 (traduction), *SGOst*.14.6.10 ; épigramme de Titanios (Sparte, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 622 ; épitaphe de Collega (Antioche, IV^e siècle après J.-C.), note 625 ; épitaphe de la mère de Mélas (Hassaia, Basse époque hellénistique), note 618 ; épitaphe du parfumeur Casios (Saqqarah, Basse époque impériale), note 158

Les inscriptions suivantes correspondent à des cas d'héroïisations ou d'apothéoses. Épigramme anonyme (Ephèse, I^{er} siècle après J.-C.), *CIG*, II, 3019 ; *GVI* 970 ; Verilhac, 73 ; *Iephesos* 2101 ; *SEG* 30.711 ; *SEG* 37.903 ; McCabe, *Ephesos* 2099.05 ; *Iperinthos* 213 ; *SGOst*.3.2.72 ; B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris 2002, n°279 ; épigramme de Kekatodoros (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 618 ; Épigramme d'Hermaios (Milet, II^e siècle après J.-C.), *GVI* 1829 ; *GG* 343 ; Verilhac, 200 ; McCabe, *Miletos* 462 ; Del Barrio, *EFG* 447 ; *SEG*

La localisation de la rétribution dans l'au-delà oscille dès l'époque classique entre deux traditions. La première situe ce lieu dans l'Hadès, en associant la demeure des bienheureux au royaume infernal⁶³³ :

L'insensible Hadès t'a séparée de ton époux, ainsi que de ta mère et tristement tu t'en es allée vers l'Achéron, [...] tu habites avec les hommes pieux.

Ainsi, dans cette conception, le royaume infernal apparaît comme un espace unique mais compartimenté où coexistent les morts, qu'ils soient récompensés ou non. Cette tradition prend sa source dans la poésie dès l'époque archaïque et se développe surtout à Athènes au V^e siècle avant J.-C.⁶³⁴. Elle demeure vivace tout au long de l'époque hellénistique puisque la majeure partie des inscriptions appréhende ainsi la situation des récompenses⁶³⁵.

Une seconde conception envisage une partition de l'au-delà : d'une part, l'Hadès traditionnel, d'autre part un ou plusieurs espaces dédiés aux défunts récompensés. Cette distinction remonte à Homère et semble à nouveau en vogue à partir du I^{er} siècle avant J.-C. L'*Odyssée* mentionne l'existence de l'île des Bienheureux, située aux confins de l'Océan⁶³⁶, et quelques inscriptions reprennent ce motif insulaire ; par exemple, dans une inscription de Thisbè, le défunt est conduit

44.1698 ; P. Herrmann, *Inschriften von Milet*. Teil 2. Inschriften n. 407-1019, Berlin - New York 1998, 755 ; *SGOst* 01/20/29 ; *SEG* 48.1411 ; épigramme d'Asklepiades (Rome, v.180-250), note 165 ; épitaphe de Domina ((Néoclaudiopolis, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 165 ; épitaphe du scribe Ammoniôs (Alexandrie, Basse époque hellénistique), note 159 ; épitaphe d'un Lykopolitain mort à seize ans (Abydos, Haute époque impériale), F.Champollion, *Lettres*, 27 avril 1826 ; F. de Clarac, *Inscriptions Musée du Louvre*, 1839, n°481A ; W. Froehner, *Inscriptions grecques du Louvre*, 1865, n°161 ; *GVI* 1090 ; Bernand N°73 ; Vérilhac 197 ; Del Barrio, *EFG* 451 ; E. Bernand, *Inscriptions grecques d'Égypte et de la Nubie au Musée du Louvre*, Paris 1992, 93 ; épitaphe de Sentia (Rome, non daté), *IG*, XIV, 1743 ; *IGUR* 1327.

⁶³³ Epitaphe d'Hédulè (Memphis, Haute époque hellénistique), note 75

⁶³⁴ Voir chapitre III et IV

⁶³⁵ Épigramme de Gaios Mounatios (Naxos, I^{er} avant J.-C.), note 75 ; épigramme de Théogiton (Athènes, IV^e siècle avant J.-C.), note 145 ; épigramme de Xénoklès (Rhodes, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), W.R. Paton, *Classical Review*, 16, 1902, p.102 ; R. Herzog, *Rivista di Filologia*, 70, 1943 ; *GVI*, 946 ; Vérilhac, 84 ; épigramme de Diodotos (Hermonassa, 50 avant J.-C.), note 165 ; épigramme de Sogénès Rhénée, I^{er} après J.-C.), note 154.

⁶³⁶ *Odyssée*, IV, 561

par Hermès dans le *νήσσον μακάρων*⁶³⁷. Situer ces îles aux confins d'Océan comme le fit Homère revient à placer les défunts récompensés sur un même plan cosmique que les vivants, c'est-à-dire entre le monde des dieux et le monde des morts⁶³⁸.

A partir du I^{er} siècle de notre ère, l'idée d'élévation du défunt soit vers le séjour des dieux, soit vers le monde céleste prend de plus en plus d'importance. Une inscription de Lesbos précise que le défunt réside dans le ciel (*ouranos*), deux inscriptions de Rome évoquent l'Ether tandis qu'une autre de Mégare mentionne « les hauteurs éthérées »⁶³⁹. L'ascension du défunt atteint son apogée, dans une inscription de Milet, au II^e siècle après J.-C., où il franchit la porte de l'Olympe⁶⁴⁰, alors que le franchissement du seuil renvoie d'habitude à la vision traditionnelle de l'Hadès⁶⁴¹. En effet, le séjour des défunts est souvent qualifié de lieu « aux portes bien closes », ce qui montre son caractère définitif⁶⁴². C'est cette idée qui est ici reprise dans un jeu de miroir. L'accès à l'Olympe demeure toutefois exceptionnel et n'exclut pas la combinaison avec d'autres éléments célestes comme dans le cas des apothéoses astrales, où le défunt accède à « l'Olympe parmi les étoiles »⁶⁴³.

La récompense dans l'après-mort est plus souvent envisagée comme l'intégration à une nouvelle communauté plutôt que comme le passage dans un nouveau lieu. La composante sociale de la survie domine largement. Trois

⁶³⁷ Epitaphe d'un médecin anonyme (Thisbè – I^{er} siècle après J.-C.), note 618. Ce motif est également repris dans l'épigramme d'Archidikè (Demetrias, III^e-II^e siècle avant J.-C.), note 559, dans celui de Titanios (Sparte, II^e-III^e après J.-C.), note 622, dans celui de la mère de Melas (Hassaia, Basse époque hellénistique), note 618, ainsi que dans celui de Prôtè (Rome, non datée), note 626.

⁶³⁸ Voir chapitre I et A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare : l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, EHESS, Paris, 1986, p. 257-275

⁶³⁹ Epigramme de Zosime (Lesbos, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), Papageorgiu, *Nea Hèmera*, 23, VII, 1899; *IG*, XII, 10, 30. Epigramme de Dikaiosunè (Rome, non datée), Kaibel, *Rheinisches Museum*, 34, 1879, p.188; *CIL* 6.21664; *IG*, XIV, 1561; *GVI* 1017; *IGUR* 1191; Epigramme de Drosèrè (Rome, non datée), *IG*, XIV, 1560; *IGUR* 1199 ; épigramme de Nicocratès (Mégare, IV^e-V^e siècle après J.-C.), note 608.

⁶⁴⁰ Epigramme de Kekatodoros (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 618.

⁶⁴¹ Voir chapitre I et II

⁶⁴² Voir chapitre I et II

⁶⁴³ Epigramme d'Asklepiodote (Aphrodisias, v.480 après J.-C.), note 549. Les épitaphes d'Hermaios (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 632 et de Prôtè (Rome, non datée), note 626 sont les seuls autres témoignages sur l'Olympe.

communautés sont envisagées : celle des « hommes pieux », les héros et la communauté divine. La communauté des « hommes pieux » (*eusebès*) est celle qui accueille le plus de défunts. Ce séjour des pieux est désigné par les expressions « demeure des Pieux » (*domous eusebeôn*) ou « séjour des Pieux » (*chôros eusebeôn*)⁶⁴⁴ ; ce qui induit une idée d'espace délimité voire clos. L'emploi d'*oikèseis* peut évoquer l'idée de vivre ensemble et de s'identifier à un groupe⁶⁴⁵. L'intégration à cette communauté se fait le plus souvent sous la « conduite » (*stellein*) d'une divinité⁶⁴⁶. Il s'agit toujours de celles qui sont traditionnellement associées à l'au-delà : Hadès, Ploutôn, Perséphone, Hermès, la Moire et Minos donnent au défunt l'accès qu'à la communauté des hommes pieux⁶⁴⁷. Au contraire, le

⁶⁴⁴ *domous eusebeôn* : épigramme de Leonteus (Amorgos, I^{er} avant J.-C.), Kumanudes, *Athenaion*, II, 1873, 407; Weil, *Ath. Mitt.*, I, 1876, 329; *IG*, XII, 7, 447; *GG* 22; *GVI* 48; *SEG* 46.1179 ; épigramme de Gaios Mounatios (Naxos, I^{er} siècle avant J.-C.), note 549 ; épigramme de Sogénès (Rhénée, début du I^{er} siècle après J.-C.), note 617.

Chôros eusebeôn : Epigramme de Philomusos (Kymè, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), E. Atalay- E.Voutiras, *Archäologische Anzeiger*, 1979, 58-67; *SEG*, 29, 1218 ; *SG0st* 05/03/06 ; épigramme de Philon (Samos, 150-50 avant J.-C.), note 557 ; épigramme d'un homme de 52 ans (Cos, III^e-II^e siècle avant J.-C.), note 632 ; épigramme de Phileas (Salamine de Chypre, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), *GVI* 842 ; *GG* 154 ; J. Pouilloux, P. Roesch et J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre. XIII. Testimonia Salamina 2. Corpus épigraphique*, Paris 1987, n°192 ; *Bulletin épigraphique*, 1988.889 ; *SEG* 37.1394; épigramme de Diotimos (Amorgos, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), note 542; épigramme d'Euthetos (Laodicée, III^e siècle après J.-C.), note 632; épitaphe d'un médecin anonyme (Megalopolis, 100 avant J.-C.), E. Samama, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, 2003, 43; épigramme du médecin Gerys (Triikka, I^{er} siècle avant J.-C.), note 617.

⁶⁴⁵ Epigramme de Sogénès (Rhénée, début du I^{er} siècle après J.-C.), note 617

⁶⁴⁶ Epigramme de Phileas (Salamine de Chypre, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), note 644

⁶⁴⁷ Hadès : épitaphe d'un médecin anonyme (Megalopolis, v.100 avant J.-C.), note 644

Ploutôn : épigramme d'un homme de 52 ans (Rhodes, début du II^e siècle avant J.-C.), note 632 ; épigramme du médecin Gerys (Triikka, I^{er} siècle avant J.-C.), note 617.

Perséphone : épigramme de Phileas (Salamine de Chypre, II^e-I^{er} avant J.-C.), note 183 ; épigramme du médecin Gerys (Triikka, I^{er} siècle avant J.-C.), note 617

Hermès : épigramme de Diotimos (Amorgos, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), note 542 ; épigramme d'un père de famille (Mikonos, dernier tiers du II^e siècle après J.-C.), note 522.

La Moire : épigramme de Leonteus (Amorgos, I^{er} siècle avant J.-C.), note 644.

Minos : épigramme de Philon (Samos, 150-50 avant J.-C.), note 557; épitaphe de Sosibos (Haute époque hellénistique), note 615

choix des dieux qui accompagnent les apothéoses est beaucoup plus personnel : Zeus, Plouton Poséidon, Tritonis, Hermès « aux belles chevilles », les « Immortels » ou Mémoire peuvent accompagner les apothéoses⁶⁴⁸.

La présence de divinités traditionnellement associées à l'au-delà implique que la communauté des « hommes pieux » fait partie de cet espace alors que les défunts qui reçoivent l'apothéose échappent au monde des morts. Il y a donc deux niveaux de récompenses : un premier niveau ne permet pas d'échapper à l'au-delà, mais offre un meilleur sort au défunt ; le second niveau transpose le défunt dans le monde divin et lui permet ainsi d'échapper à son statut d'homme en intégrant une communauté, au sein du même foyer que les immortels⁶⁴⁹.

Les quelques cas d'héroïsation du défunt reposent également sur l'intégration au sein d'une communauté ; un défunt de Thisbè révèle son appartenance au *hèrôn génos*⁶⁵⁰ ; Callisto siège parmi les héros do,t elle est devenue la *synthronos*⁶⁵¹. Néanmoins, il est difficile de savoir si l'héroïsation est conçue ou non comme une récompense à l'intérieur de l'au-delà, si elle comparable à l'apothéose. Callisto demeure parmi les hommes pieux et les héros alors que le médecin de Thisbè séjourne dans l'île des bienheureux (*makarôn*)⁶⁵². Ce dernier terme (*makar*) apparaît fréquemment pour qualifier le défunt qui a une destinée heureuse⁶⁵³. Son utilisation

⁶⁴⁸ Epigramme de Zosime (Lesbos, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), note 639. Epigramme de Kekatodoros (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 618. Epigramme d'Hermaios (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 632. Epitaphe de Domina (Neoclaudiopolis, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 626. Epitaphe de Collega (Antioche, IV^e siècle après J.-C.), note 625.

⁶⁴⁹ Epigramme de Kekatodoros (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 618. L'emploi, à deux reprises, d'*homestios* met en lumière cette appartenance. Celle-ci se retrouve également dans l'épigramme en l'honneur de Zosime, note 639, où le défunt est parmi les dieux et leurs enfants.

⁶⁵⁰ Epitaphe d'un médecin anonyme (Thisbè, I^{er} siècle après J.-C.), note 618

⁶⁵¹ Epigramme de Callisto (Lemnos, II^e siècle après J.-C.), note 530. Dans une épigramme anonyme (Ephèse, I^{er} siècle après J.-C.), note 632, le défunt « habite la demeure sacrée des héros »

⁶⁵² Epigramme de Callisto (Lemnos, II^e siècle après J.-C.), note 530 ; épitaphe d'un médecin anonyme (Thisbè, I^{er} siècle après J.-C.), note 618

⁶⁵³ Epigramme d'Archidikè (Demetrias, III^e-II^e siècle avant J.-C.), note 559 ; épigramme de Xenoklès (Rhodes, II^e-I^{er} siècle avant J.-C.), note 635 ; épitaphe d'Asklepiadès (Rome, v.180-250), note 626 ; épitaphe de Titanios (Sparte, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 622, épitaphe de Collega (Antioche, IV^e siècle après J.-C.), note 625 ; épitaphe d'un Lykopolitain mort à seize ans (Abydos, Haute époque impériale), note 632 ; épitaphe de Serapias (Alexandrie, II^e siècle après J.-C.), note 622 ; épitaphe du

peut être assimilée à une apothéose pour plusieurs raisons. Aucune divinité infernale ne participe à ce processus. Le parfumeur Casios qui intègre l'association des bienheureux (*makarôn homeilon*), est présenté comme *isothéos*⁶⁵⁴. L'épithète d'un jeune homme de 19 ans décrit une ascension pour accéder au monde des bienheureux⁶⁵⁵. Enfin, depuis les textes homériques, *makar* est un qualificatif souvent utilisé pour les dieux⁶⁵⁶.

Une dernière distinction existe entre la catégorie des « hommes pieux » et celle des « bienheureux » et certaines inscriptions laissent entrevoir le bonheur attendu par le défunt du fait de son statut particulier. Ceux qui sont qualifiés de « pieux », le sont aussi à plusieurs reprises de « sacré » (*hieros*)⁶⁵⁷, le sacré contribuant « à circonscrire, dans le temps comme dans l'espace, une zone réservée où s'accomplit la médiation entre les dieux et les hommes, où les premiers manifestent leur présence, au besoin leur efficacité et dont les seconds ont à s'approcher avec respect »⁶⁵⁸. La vision du bonheur qui en découle correspond à un état où le défunt se retrouve dans une situation de constante communication avec les dieux sans avoir besoin de passer par la médiation d'un rite. Le « séjour des pieux » peut être ainsi qualifié de « pur » (*hagnon*)⁶⁵⁹. Le terme *hieros* revient à plusieurs

parfumeur Casios (Saqqarah, Basse époque impériale), note 620 ; épigramme de Prôtè (Rome, non daté), note 626.

⁶⁵⁴ Épithète du parfumeur Casios (Saqqarah, Basse époque impériale), note 626. La distinction entre l'*isothéos* et la divinité a été posée par M. Sartre, *Histoires grecques*, Paris, 2006, p.197-207. A partir de l'époque hellénistique, les cas de divinisation sont réservés aux membres des familles royales. Les autres mortels peuvent être des *isothéoi* mais non des *théoi*. Cette distinction est confirmée par l'épithète d'Ammoniôs (Alexandrie, Basse époque hellénistique), note 621; le scribe est invoqué « comme les dieux infernaux ».

⁶⁵⁵ Épithète d'un anonyme mort à dix-neuf ans (Égypte, II^e siècle après J.-C.), note 586. Cette ascension se retrouve dans des cas d'apothéose : épigramme de Zosime (Lesbos, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), note 178 et épigramme de Kekatodoros (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 618

⁶⁵⁶ *Iliade*, 1, 339 ; *Odyssée*, 10, 299

⁶⁵⁷ Épigramme de Leonteus (Amorgos, I^{er} avant J.-C.), note 644 ; épigramme anonyme (Ephèse, I^{er} siècle après J.-C.), note 632 ; épithète de la mère de Mélas (Hassaia, Basse époque hellénistique), note 618 ; épigramme d'Apollos (Naucratis, Basse époque hellénistique), P. Jouget, « Epithète d'un jeune grec », *Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie*, 35, 1942, 85-94 ; *GVI* 1002 ; Bernand N°11 ; Del Barrio, *EFG* 114.

⁶⁵⁸ A. Motte, « Le sacré chez Platon », *Revue des Etudes Grecques*, CII, 1989, p.9-27

⁶⁵⁹ Épigramme de Callisto (Lemnos, II^e siècle après J.-C.), note 530.

reprises dans la poésie homérique pour qualifier des gardiens ou des sentinelles, c'est-à-dire des personnes dont la vigilance est accrue⁶⁶⁰ ; ce qui semble être le cas de Mikkhès dans une épigramme de Cyzique⁶⁶¹ :

*Il s'assied semblable à un jeune homme parmi les pieuses
jeunes femmes, la ferme vigilance de cet homme est dans les
mémoires.*

Le bonheur attendu dans l'au-delà pour les hommes pieux est d'ordre religieux : c'est de se retrouver dans un état de pureté et de vigilance qui permet une communication en permanence avec le divin. Cet état n'est qu'une évolution du statut humain puisqu'il s'agit de rendre constant ce que l'être expérimente dans un acte cultuel.

Pour les défunts qui sont désignés comme bienheureux ou qui bénéficient d'une apo théose, la vision du bonheur dans l'au-delà se résume à être « comme un dieu » (*isothéos*)⁶⁶². Seule l'épigramme de Prôtè permet d'entrevoir leur nouvelle vie⁶⁶³ :

*Maintenant tu vis dans les Iles des Bienheureux, dans un grand
luxé. Là tu te réjouis, déambulant dans les Champs Elysées, parmi les
fleurs sacrées loin de tous maux. Ni le froid, ni la chaleur ne te
perturbent, aucune maladie ne t'affecte, ni la faim, ni la soif ne te
tirailent, et tu n'envies plus la vie des mortels, la tienne s'écoule dans
la pureté à l'abri de l'Olympe.*

Prôtè se trouve dans un état stable et immuable où les besoins humains et les sensations désagréables ont disparu. Les supplices infernaux transparaissent derrière cette vision, alors que, dans les anciennes représentations mythiques de l'au-delà, les

⁶⁶⁰ J.T.Hooker, *IEPOS in early Greek*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und kleinere Schriften 22, Innsbruck, 1980, p.21. Voir, par exemple, *Iliade*, X, 26 ; XXIV, 681. L'idée se retrouve également dans l'épigramme du médecin Gerys (Trikkà, I^{er} siècle avant J.-C.), note 617 : le défunt de son vivant était le gardien de la pureté du savoir.

⁶⁶¹ Epigramme de Mikkhès (Cyzique, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), note 618

⁶⁶² Epigramme de Zosime (Lesbos, I^{er}-II^{es} siècle après J.-C.), note 639 ; épigramme de Kekatodoros (Milet, II^e siècle après J.-C.), note 618 ; épigramme d'un Lykopolitain mort à seize ans (Abydos, Haute époque impériale), note 632

⁶⁶³ Epigramme de Prôtè (Rome, non daté), note 626

défunts sanctionnés comme Tantale ou Sisyphe, souffraient de maux faisant appel aux sensations physiques ; la vision du bonheur prend la forme d'une délivrance de ces sensations.

S'il existe bien une distinction entre la vision du bonheur pour les « pieux » et celle pour les « bienheureux », une caractéristique commune revient néanmoins à plusieurs reprises : la représentation topographique de l'au-delà comme une plaine ou une prairie, parfois appelée Elysée⁶⁶⁴. Cette prairie, est à la fois évocation du monde des morts, espace de communication privilégié avec le divin et thème récurrent des cosmographies mythiques⁶⁶⁵, car, depuis Homère, le thème de la prairie est lié aux conceptions de l'au-delà et la prairie d'Asphodèle est un élément constitutif de l'Hadès⁶⁶⁶. Néanmoins, la localisation de cette prairie varie suivant le statut et les mérites du défunt. Lorsque celui-ci est qualifié de « bienheureux » (*makar*), elle se situe dans des îles, alors que dans le cas des « hommes pieux », la localisation n'est jamais mentionnée⁶⁶⁷. Cette caractéristique souligne la différence entre les « pieux » et les « bienheureux ». Ces derniers sont dans un espace clos et éloigné, typique des mondes imaginaires⁶⁶⁸. Ainsi, l'Elysée n'est pas synonyme des îles des Bienheureux, car le lieu est également mentionné pour des « hommes pieux »⁶⁶⁹. Parmi les

⁶⁶⁴ Epigramme de Mikkès (Cyzique, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), note 618 ; épitaphe de Domina (Néoclaudiopolis, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 626 ; épitaphe de la mère de Mélas (Hassaia, Basse époque hellénistique), note 618 ; épitaphe d'Apollos (Naucratis, Basse époque hellénistique), note 657 ; épigramme d'un Lykopolitain mort à seize ans (Abydos, Haute époque impériale), note 632 ; épigramme de Prôtè (Rome, non daté), note 626 et également épitaphe de la mère de Mélas (Hassaia, Basse époque hellénistique), note 618 où le terme *eudendrou* sert à qualifier la plaine

⁶⁶⁵ A. Motte, *Prairies et Jardins de la Grèce Antique, de la Religion à la Philosophie*, Bruxelles, 1973, p. 233-279. A. Ballabriga, *Les fictions d'Homère : L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssee*, 1998, p.174-175

⁶⁶⁶ Voir chapitre I. *Odyssee*, XI, 538-539. A. Motte, *ibidem*, p. 233-279. G. Soury, « La vie de l'au-delà. Prairies et gouffres », *REA* 46, 1944, p. 169-178

⁶⁶⁷ Epigramme d'Archidikè (note 559) ; épitaphe d'un médecin anonyme (note 618) ; épitaphe de la mère de Mélas (note 618) ; épigramme de Protè (note 626)

⁶⁶⁸ M. Gelinne, « Les Champs Elysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare », *LEC* 56, 1988, p.225-240

⁶⁶⁹ M. Gelinne (*op. cit.*, p.236) considère que les deux expressions sont équivalentes. Or l'Elysée est mentionnée pour des hommes pieux dans les épigrammes de Mikkès (Cyziq, I^{er}-II^e siècle après J.-C.), note 618, et de Claudius Agathemeros (Rome, I^{er} siècle après J.-C.), *IG XIV 1750*; *GVI 431*; *IGUR 1247* et dans les épigrammes de Domina (Néoclaudiopolis, II^e-III^e siècle après J.-C.), note 626,

nombreuses hypothèses formulées pour justifier cette appellation⁶⁷⁰, le rapprochement étymologique entre Elysée (*hèlyision*) et « frappé par la foudre » (*enèlyision*) fut la première explication cohérente⁶⁷¹; elle repose sur l'idée que lorsque la foudre frappe un être, celui-ci est choisi par Zeus. Mais aucune inscription ne mentionne de foudroiement pour les êtres qui accèdent à l'Elysée et dans le mythe de rapt par Zeus le plus connu, celui de Ganymède, la foudre n'intervient pas. Une seconde explication repose sur la conception indo-européenne de la royauté⁶⁷²: la plaine de l'Elysée serait à la partie de l'au-delà réservée au roi et à quelques membres de sa famille, alors que le commun des mortels séjourne dans un lieu comparable à l'Hadès homérique, séparation qui apparaît nettement dans le rituel des funérailles royales hittites⁶⁷³. Dans les textes homériques, le seul qui ait accès à l'Elysée est un souverain: Ménélas⁶⁷⁴. A partir de l'époque archaïque, cet espace accueille également l'aristocratie, qui affirme ainsi son statut par un discours de classe qui s'étend à l'au-delà⁶⁷⁵. On peut dès lors envisager que les mentions de l'Elysée dans les inscriptions ne sont que le prolongement d'une évolution pluriséculaire: la poésie populaire s'empare d'un thème qui était l'apanage de la poésie savante et l'Elysée

d'un Lycopolitain mort à seize ans (Abydos, Haute époque impériale), note 632 et de Prôtè (Rome, non daté), note 626 pour des bienheureux.

⁶⁷⁰ E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité?*, Paris, 1952, p.63. V. Bérard, *Les phéniciens et l'Odyssée*, 2 vol., Paris, 1902-1903, II, p.76. J.O. Thomson, *History of Ancient Geography*, Cambridge, 1948, p.41. W. Burkert, "Elysion", *Glotta* 39, 1961, p.208-213. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 2 vol., Paris, 1983-1984, p.411.

⁶⁷¹ A.B. Cook, *Zeus. A study in Ancient Religion*, Cambridge-New York, 1965, II, 1, p.22-23. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, s.v. hèlyision*

⁶⁷² J. Puhvel, "Analecta Indoeuropaea. Delectus Operum Minorum Plerumque Anglice Aliquando Franco-gallice Editorum Annos 1952-1977 Compectens", *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, 35, Innsbruck, 1981, p.210-215. G. Jucquois et B. Devlamminck, *Compléments aux dictionnaires étymologiques du grec ancien*, t. I, Bibliothèque des cahiers de l'Institut linguistique de Louvain, 8, Louvain, 1977, s.v. *hèlyision*. E.C. Polome, "Der indogermanische Wortschatz auf dem Gebiete des Religion", *Studien zum indogermanischen Wortschatz, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, 52, Innsbruck, 1987, p.212

⁶⁷³ E. Masson, *Les douze dieux de l'immortalité*, coll. Vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

⁶⁷⁴ *Odyssée*, IV, 561-564

⁶⁷⁵ Voir chapitre III

serait une désignation globale du lieu de séjour des défunts qui échappent à l'Hadès traditionnel.

CONCLUSION

Il convient maintenant de mesurer le décalage entre le discours savant et le discours populaire sur l'au-delà. Le passage demeure la préoccupation principale, mais l'introduction de la Moire dans la poésie populaire constitue un écart avec la tradition. Les divinités psychopompes habituellement convoquées lui laissent la place et le duo Hermès – Charon, encore présent dans la poésie savante⁶⁷⁶, est remplacé par la Moire ou par Hadès. On peut considérer qu'il s'agit d'une simplification du passage vers l'au-delà. La conception savante repose sur un passage en deux temps : un trajet terrestre, puis un trajet lacustre⁶⁷⁷. Dans la poésie populaire, la préoccupation de l'environnement dans lequel s'effectue le passage disparaît. Elle est remplacée par une expression de douleur qui s'incarne sous deux aspects : la dimension négative des divinités psychopompes et le passage vers l'au-delà vécu comme un rapt.

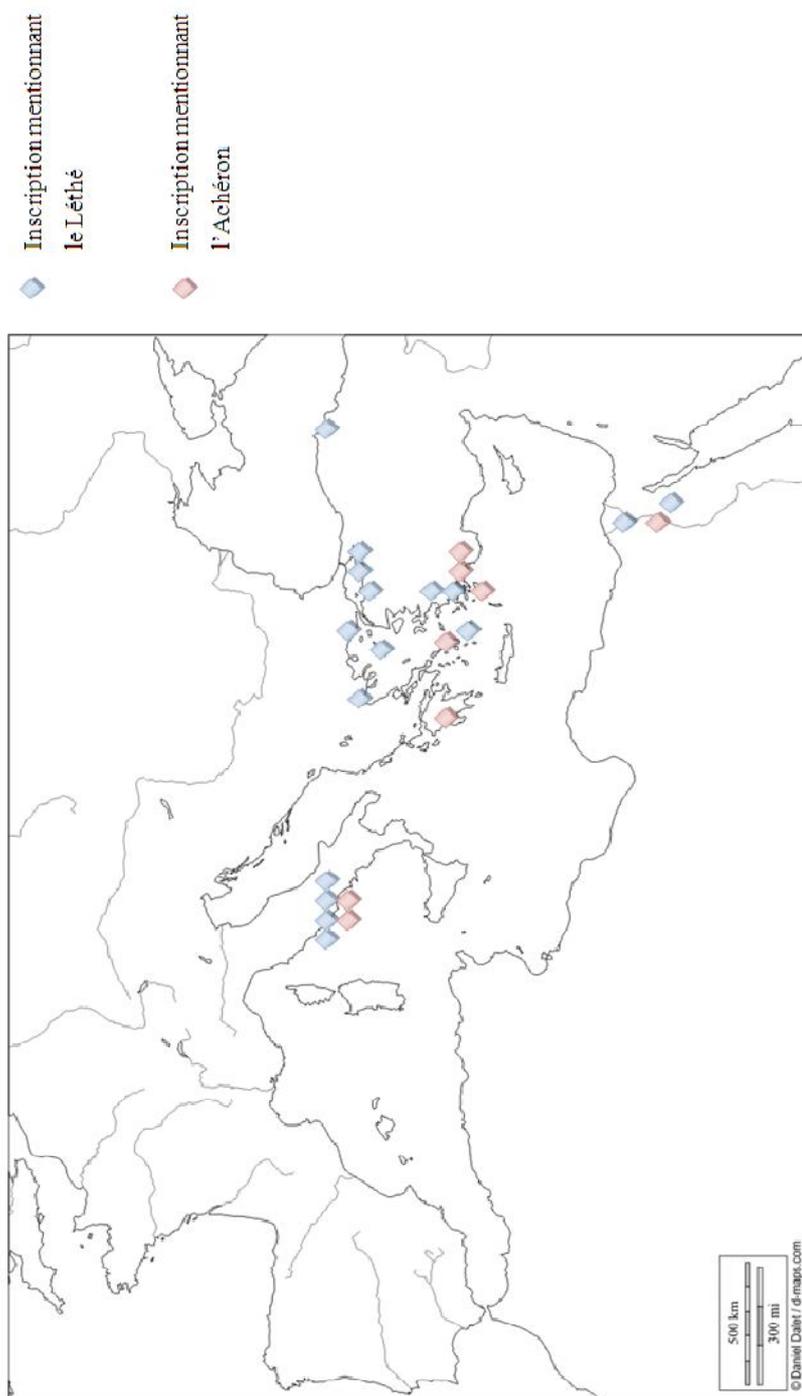
Le second aspect qui différencie la vision savante de la vision populaire réside dans l'éventuel accès du défunt à un espace heureux. Dans la littérature, cet accès est très rare et limité à des héros ou à quelques grands personnages⁶⁷⁸, tandis que les épitaphes envisagent possible cet avenir pour le mort. Cette possibilité s'explique par la dimension sentimentale des textes qui sont le regard de vivants sur des proches disparus. Réserver à ces derniers un destin heureux procure du réconfort mais témoigne également de la valeur du défunt et donc de sa famille au sein de la communauté.

⁶⁷⁶ *Anthologie Palatine*, VII, 63 ; 66 ; 67 ; 91 ; 365 ; 381 ; 464 ; 480

⁶⁷⁷ Voir chapitre IV

⁶⁷⁸ Pindare, *Olympiques*, II

Carte 1 : Répartition comparée d'inscriptions mentionnant un fleuve infernal



CHAPITRE VII :
REPRESENTATIONS DE L'AU-DELA DANS LES COMMUNAUTES
PARTICULIERES DE CROYANTS

Les inscriptions funéraires comme la documentation littéraire et artistique ont laissé peu de témoignages sur les sentiments religieux liés à l'au-delà au point de s'interroger sur l'existence d'un tel lien entre religion et perception de l'au-delà. L'héritage, fidèle aux poèmes homériques est surtout culturel. Il faut donc s'intéresser aux communautés religieuses qui partagent non seulement une croyance et mais encore une culture. Cette croyance, indépendante du polythéisme officiel, est fondée sur une révélation et souvent sur un livre. L'au-delà est alors intégré dans une réflexion religieuse plus globale : celle de communautés auxquelles on adhère par choix personnel comme les communautés orphiques, dionysiaques, isiaque, le judaïsme et le christianisme hellénisé.

1 - LES CONCEPTIONS DE L'AU-DELA DANS LES COMMUNAUTES ORPHIQUES

A partir du VI^e ou du V^e siècle avant J.-C., l'existence de communautés orphiques est attestée par l'émergence de l'idée de transmigration des âmes⁶⁷⁹, et par l'apparition à Olbia du terme *orphikoi* sur une plaquette en os⁶⁸⁰. C'est à cette même époque que la théogonie orphique, source d'inspiration du *papyrus de*

⁶⁷⁹ W. Burkert, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, Vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.83)

⁶⁸⁰ A.S. Rusjaeva, « Orphisme et culte de Dionysos à Olbia », *Vestnik Drevnej Istorii Moskva*, 1978, 1, p. 87-104. L.Zhmud' (« Orphism and graffiti from Olbia », *Hermes*, 120, 1992, p.159-168) considère que les documents datent du V^e siècle avant J.-C..

Derveni, aurait été rédigée⁶⁸¹. Cette communauté se définit ainsi par l'adhésion de l'initié à un message religieux et uniquement religieux⁶⁸². Les témoignages qui nous sont parvenus de cette communauté sont essentiellement funéraires : le *papyrus de Derveni* provient d'un bûcher et les lamelles d'or furent retrouvées dans diverses sépultures⁶⁸³. En complément de ces deux catégories de témoignages, qui pour l'essentiel sont antérieurs à l'ère chrétienne, les hymnes orphiques renseignent sur les croyances de cette communauté à une époque plus tardive⁶⁸⁴. Dans ce cadre religieux, la question de l'évolution du sentiment face à l'au-delà, forgé uniquement en termes de croyances, se pose.

Les lamelles d'or orphiques, trouvées dans les tombes, narrent le voyage du défunt dans l'au-delà opérant comme un aide-mémoire pour le mort, lui indiquant le bon chemin à suivre⁶⁸⁵ :

*[...] Tu iras dans la demeure bien construite d'Hadès : à droite il y a une source,
A côté d'elle se dresse un cyprès blanc ; c'est là que descendent les âmes des morts et qu'elles s'y rafraichissent.
De cette source tu ne t'approches surtout pas.
Mais plus loin, tu trouveras une eau froide qui coule
Du lac de Mnemosyne ; [...]
Ils te donneront à boire (l'eau) du lac de Mnemosyne.
Et toi, quand tu auras bu, tu parcourras la voie sacrée, [...].*

⁶⁸¹ F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, Vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.XI-XVI. Pour les débats autour de la reconstruction des théogonies orphiques, voir M.L. West, *The Orphic poems*, clarendon Press, Oxford, 1983, et la critique apportée par L. Brisson, « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni : notes critiques », *RHR*, 202, 1985, p.389-420

⁶⁸² M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, tel, 293, Gallimard, Paris, 1998, p.167

⁶⁸³ . L'édition de G. Pugliese Carratelli a été utilisée pour ce chapitre. Toutes les références des lamelles sont empruntées à l'auteur. G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, traduit de l'italien par A.-Ph. Segonds et C. Luna, Vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, 2003, 151 p.

⁶⁸⁴ Les hymnes Orphiques auraient été rédigées entre le III^e et le V^e siècle après J.-C. d'après A.-F. Morand, *Etudes sur les Hymnes Orphiques*, Religions in the Graeco-Roman world, 143, Brill, Leiden – Boston, 2001.

⁶⁸⁵ Hipponion, I A 1 traduction dans G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, p.35

Les lamelles d'or trouvées à Pétélia, Pharsale et Entella reprennent ce schéma narratif et ces éléments descriptifs⁶⁸⁶. D'autres lamelles moins détaillées n'en mentionnent que quelques uns⁶⁸⁷ :

*Donnez-moi donc à boire (l'eau) de la source qui coule
pérenne, à droite, là où (est) le cyprès.*

Un renversement de l'image de l'au-delà transparait nettement : le paysage décrit correspond à celui d'un jardin plutôt qu'à celui d'un lieu funeste. Depuis Homère, le paysage infernal a toujours comporté des éléments humides et végétaux mais décrits de telle façon à donner une dimension répulsive⁶⁸⁸.

La mention du cyprès renvoie à un univers olfactif agréable : Hérodote évoque le cas des femmes scythes qui utilisent le cyprès mélangé à d'autres bois, ce qui « *leur donne une odeur agréable* »⁶⁸⁹ ; la caverne de Calypso est entourée d' « *aunes, de peupliers et de cyprès odorants* »⁶⁹⁰. La couleur blanche de l'arbre a retenu l'attention. On a cherché à l'identifier à une espèce existante : le peuplier blanc⁶⁹¹, mais on y a vu aussi une référence symbolique à l'utilisation de la couleur blanche pour plusieurs prescriptions religieuses concernant les morts⁶⁹². En effet, une loi sacrée de Kéos, datant du V^e siècle avant J.-C., prescrit que les morts soient enveloppés dans trois manteaux blancs⁶⁹³. D'autres enfin, considèrent qu'il s'agit d'un jeu de contraste avec l'obscurité de l'Hadès⁶⁹⁴. Cette notion de contraste avec les ténèbres environnantes semble en effet des plus convaincantes car l'arbre est

⁶⁸⁶ Pétélia, I A 2 ; Pharsale, I A 3 ; Entella I A 4 traduction dans G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, p. 60-61, 68, 72

⁶⁸⁷ Eleutherna, I B 1 traduction dans G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, p.76. Voir également les autres lamelles trouvées à Eleutherna, I B 2, I B 3, I B 5, I B 6, traduction dans G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, p. 79, 81, 84, 86 et les lamelles trouvées à Mylopotamos, I B 4 traduction dans G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, p.83 et en Thésalie, I B 7 traduction dans G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, p.95

⁶⁸⁸ Voir chapitre I

⁶⁸⁹ Hérodote IV, 75

⁶⁹⁰ *Odyssée*, V, 64

⁶⁹¹ Carl Wilhelm Goettling, *Gesammelte Abhandlungen aus dem klassischen Altertum I*, Halle, 1851

⁶⁹² M. Gigante, "Per l'esegesi del testo orfico vibonese", *PP* 30, 1975, 223-225

⁶⁹³ F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, n°97A et *IG*, XII, 5, 593

⁶⁹⁴ A. Bernabé & Ana Isabel Jiménez San Cristobal, *Instructions for the Netherworld, The orphic Gold Tablets*, Religions in the Graeco-Roman World 162, Brill, 2008, p.28

présenté dans le texte des lamelles, comme un marqueur spatial : cela nécessite de le voir clairement. Cette construction de l'espace fait écho aux textes homériques où des éléments topographiques marquent le paysage : les âmes des prétendants doivent passer devant la pierre blanche lors de leur voyage vers l'au-delà⁶⁹⁵. Bien évidemment, le repère a changé par rapport aux textes homériques, cela peut éventuellement traduire des influences allogènes. Au cours du I^{er} millénaire, les représentations de cyprès, symbolisant un arbre sacré, se multiplient dans l'art assyrien⁶⁹⁶. Cet élément permet à Günther Zuntz d'identifier le cyprès orphique à l'arbre de vie proche-oriental⁶⁹⁷. Cela implique que le cyprès blanc serait associé à l'idée de survie dans l'au-delà. Or cela est contredit par les textes, puisqu'il se situe à côté de la source dont les initiés ne doivent pas s'approcher⁶⁹⁸. Le rapprochement avec le thème du jardin funéraire égyptien constitué d'arbres et de sources semble plus parlant d'autant plus qu'il recouvre des réalités grecques antérieures aux textes des lamelles d'or orphiques⁶⁹⁹. Les descriptions d'espaces liés à l'au-delà comportent, depuis les textes homériques, ces éléments paysagers utilisés pour décrire non pas des jardins mais plutôt des espaces bucoliques⁷⁰⁰.

Le lac de Mnémosyne est un autre élément récurrent de ces descriptions orphiques. L'initié doit boire de son « *eau froide* »⁷⁰¹. Il semble qu'il y ait là la rencontre de plusieurs traditions ou influences. Dans les textes attiques du V^e siècle, lorsque les auteurs mentionnent le lac infernal, il s'agit de l'Achéron.⁷⁰² Ce lac constitue une partie de ce que nous avons qualifié « d'espace entre deux mondes », car il est, de fait, hors de l'Hadès à proprement parler⁷⁰³. Dès les textes les plus anciens, l'Hadès est un lieu où coulent des fleuves - le Cocyte, le

⁶⁹⁵ Homère, XXIV, 11-14, pour les autres marqueurs spatiaux voir chapitre I

⁶⁹⁶ H. Danthine, *Le Palmier-dattier et les Arbres Sacrés dans l'Iconographie de l'Asie Occidentale Ancienne*, Paris, 1937, p.69

⁶⁹⁷ G. Zuntz, *Persephone : Three essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford, 1971, p.385 - 393

⁶⁹⁸ Hipponion, I A 1

⁶⁹⁹ J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, p.340-345.

⁷⁰⁰ Motte A., *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Académie de Belgique Mémoires de la Classe des Lettres, 2^e Série, LXI, 5, Bruxelles, 1973

⁷⁰¹ Hipponion, I A 1; Pétélia, I A 2; Pharsale, I A 3; Entella, I A 4

⁷⁰² Euripide, *Alceste*, 435-437. Aristophane, *Grenouilles*, 137

⁷⁰³ Chapitre IV

Pyriphlegethon et le Styx - et Hésiode utilise l'expression *hudôr psuchron* pour qualifier l'eau de ce dernier⁷⁰⁴. Le lac de Mnémosyne pourrait donc être considéré comme une variante orphique des éléments humides qui structurent l'au-delà depuis les textes primitifs où se conjuguent la froideur des eaux du Styx et le caractère lacustre de l'Achéron. La valeur de serment par l'eau du Styx confirme cette proximité, puisque l'eau du fleuve peut, en cas de parjure, provoquer la mort symbolique et temporaire d'un dieu⁷⁰⁵. Boire l'eau du Styx a valeur d'ordalie pour établir le parjure. L'eau de Mnémosyne opère de la même façon en distinguant l'initié du non-initié. L'initié est celui qui se caractérise par sa capacité à recevoir l'eau de la bonne source. Les autres défunts ont, eux aussi, accès à une source, mais celle-ci a un effet négatif puisque l'initié doit l'éviter ; Anne-France Morand l'identifie au *Léthè*, car la consommation de son eau entraîne la perte de souvenirs pour le défunt⁷⁰⁶. Dans l'*Hymne Orphique à Mnémosyne*⁷⁰⁷, l'auteur utilise l'expression *kakès lèthès*, et les inscriptions funéraires insistent largement sur la valeur négative du *Léthè*⁷⁰⁸. Cette opposition entre deux eaux infernales, celle du *Léthè* et celle de *Mnémosyne*, révèle l'importance attribuée à la mémoire, la distinction entre l'initié et le non-initié reposant sur la capacité à se souvenir. Le rôle d'aide mémoire des lamelles d'or pour le défunt prend alors tout son sens puisque celui-ci doit absolument se souvenir de la bonne source et du bon chemin tant qu'il n'a pas bu l'eau.

La précision concernant la fraîcheur de l'eau renvoie à un champ de perception complexe lié à l'eau. C'est un élément qui peut être bénéfique ou néfaste suivant ses caractéristiques⁷⁰⁹ :

Pour le reste, au sujet des eaux, je veux exposer en détail celles qui sont malsaines et celles qui sont très saines, les maux qui proviennent normalement de l'eau ainsi que les bienfaits ; car l'eau contribue pour une très grande part à la santé.

Parmi les plus néfastes, Hippocrate mentionne les eaux marécageuses⁷¹⁰ :

⁷⁰⁴ Hésiode, *Théogonie*, 785-786

⁷⁰⁵ Voir chapitre I

⁷⁰⁶ A.-F. Morand, *Etudes sur les Hymnes Orphiques*, Brill, 2001, pages 223-224

⁷⁰⁷ *Hymnes orphiques*, 77, 3-4

⁷⁰⁸ Voir chapitre précédent

⁷⁰⁹ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, VII, 1

Celles qui sont marécageuses, stagnante et lacustres (ἐλώδεα καὶ στάσιμα καὶ λιμναῖα) [...] elles sont nécessairement décolorées, mauvaises et propices à la bile. [...] elles sont très propices au phlegme et aux enrouements.

Devant cette description, il est difficile de ne pas penser aux eaux de l'Achéron telles qu'elles sont décrites depuis les textes les plus anciens⁷¹¹. Le fait de boire une telle eau ne peut entraîner que la maladie, cela conduit à considérer les défunts comme des malades. Cette idée s'accorde avec la perception qu'Hippocrate a des rapports de l'homme à l'eau. Pour Hippocrate, la nature physique de l'homme et à l'image de l'eau qu'il boit ; c'est à dire qu'elle se définit par les mêmes qualités élémentaires que l'eau⁷¹². Cet écho entre la nature de l'eau et celle du corps se manifeste également dans les ablutions : la propreté physique est souvent perçue comme le reflet de la pureté de l'âme⁷¹³. D'une façon plus générale, l'eau peut avoir trois vertus : elle peut être purificatrice, régénératrice ou vivifiante⁷¹⁴. Les mythes d'immersion reflètent ces qualités⁷¹⁵. La température de l'eau est à l'origine de ces qualités. Les eaux chaudes sont perçues de façon négative, car elles sont liées aux divinités souterraines⁷¹⁶. Même si cette perception tend à s'atténuer à partir de l'époque hellénistique avec le développement du thermalisme, elle n'en demeure pas moins vivace⁷¹⁷. Il apparaît

⁷¹⁰ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, VII, 2

⁷¹¹ Chapitres I, III, IV et V

⁷¹² J. Jouanna, « L'eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique des *Airs, Eaux, Lieux* », *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Actes du colloque, 25-27 novembre 1992*, Suppléments au Bulletin de Correspondance Hellénique, 28, 1994, p.36.

⁷¹³ R. Ginouvès, *Balaneutikè : recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, BEFAR 200, Paris, 1962, p.405.

⁷¹⁴ R. Ginouvès, *op.cit.*, p.405-430.

⁷¹⁵ Le plongeon d'Achille dans le Styx a une valeur vivifiante proche de l'invincibilité. Le mythe du déluge de Deucalion et Pyrrha offre un exemple de régénération et de purification par l'eau (Apollodore, *Bibliothèque*, I, 7, 2). D'après H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939, p.334-335, l'eau a également une dimension initiatrice : l'immersion est un voyage dans l'au-delà qui permet au héros de changer de statut (Cf. Achille) ou d'être légitimé (le plongeon de Thésée pour aller chercher l'anneau de Minos, Bacchylide, *dithyrambe* 17, 67-119).

⁷¹⁶ J.H. Croon, « Hot springs and healing gods », *Mnemosyne*, 20, 1967, p.243-246

⁷¹⁷ J.H. Croon, *op.cit.*, p.245-246

alors, par un jeu d'oppositions naturelles, que les eaux froides sont perçues favorablement : l'immersion d'Achille dans les eaux glacées du Styx le laissait déjà entrevoir⁷¹⁸. L'eau froide de la source de Mnémosyne serait l'écho d'un système de valeurs lié à l'eau. Sa consommation revivifie le défunt, le purifie et lui permet d'accéder à un séjour heureux.

Dans les textes orphiques, une partie de l'espace infernal, le séjour des bienheureux, est placé sous la tutelle de Perséphone⁷¹⁹ :

*Pour l'heure, je viens auprès de l'accueillante Perséphone :
Que dans sa bienveillance elle m'envoie au siège des purs.*

La déesse est la figure principale qui transparaît au travers de la documentation orphique. Certes, Hadès y est à plusieurs reprises nommé : les lamelles trouvées à Hipponion, Pételia et Pharsale mentionnent sa demeure et le dieu est qualifié de « souverain des morts » (*chthoniôn basileus*)⁷²⁰, mais, il est dans une situation analogue à celle des textes primitifs et archaïques ; c'est un souverain passif qui n'agit pas.

Des divinités secondaires sont également évoquées : les Erinyes et des *daimones* peuplent l'au-delà du papyrus de Derveni⁷²¹. Si le rôle des Erinyes n'est pas précisé, celui des *daimones* qui sont des « âmes vengeresses », est de barrer le chemin qui mène vers l'au-delà⁷²². La présence de ces divinités secondaires laisse transparaître l'idée d'une justice post-mortem, puisqu'elles sont liées à la notion de vengeance. Les sacrifices destinés à écarter les *daimones* sont accomplis « comme on s'acquittait d'une dette expiatoire »⁷²³. Le terme employé pour désigner cette dette est *poinë* qui renvoie à un crime de sang⁷²⁴. S'il n'est pas question de juges infernaux dans le papyrus de Derveni ou les lamelles d'or, il n'en demeure pas

⁷¹⁸ Stat., *Achill.* 1.269. La tradition du plongeon d'Achille dans les eaux du Styx est tardive mais elle s'inscrit dans un ensemble de légendes liées à la régénération comme l'a montré A. Moreau, « Initiation en Grèce antique », *DHA*, 18, 1, 1992, p.216-220

⁷¹⁹ Thuri II A 2 traduction dans G.Pugliese Carratelli, *op.cit.*, p.103

⁷²⁰ Hipponion, I A 1; Pételia, I A 2; Pharsale, I A 3

⁷²¹ Papyrus de Derveni, colonnes I et II pour les Erinyes et colonne VI pour les *daimones*

⁷²² M. Detienne, « La démonologie d'Empédocle », *REG*, LXXII, 1959, 1-17

⁷²³ Papyrus de Derveni, colonne VI, 1-4, 5

⁷²⁴ F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, Vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.38, n.5.

moins que l'idée d'expiation ses fautes dans l'au-delà y est présente. La notion de justice infernale est indéniable même si celle-ci se trouve sous une forme « primitive » : celle de la vengeance.

La figure principale qui émerge de cette documentation est Perséphone ; la déesse est pure (*hagnè*), bienveillante (*epèkôos*) et « souveraine du monde souterrain » (*chthoniôn basileia*)⁷²⁵. Elle préside également au devenir du défunt⁷²⁶:

Pour l'heure, je viens en suppliante auprès de la sainte Perséphone :

Que dans sa bienveillance elle m'envoie au siège des purs.

Perséphone assume ainsi une fonction qui était dévolue à Hadès dans la tradition classique. Elle est devenue la souveraine des enfers et Hadès n'apparaît que comme son compagnon. Ce rôle prééminent attribué à la déesse se retrouve à une époque antérieure chez Sappho, puis chez Pindare qui évoquent les « demeures de Perséphone » comme lieu de séjour des défunts⁷²⁷. Il semble donc que la tradition orphique fasse écho à des traditions antérieures où Perséphone est la souveraine des Enfers⁷²⁸.

Seules les lamelles de Thurioi mettent en scène Perséphone ce qui ne suffit pas à expliquer l'importance du culte de Perséphone en Sicile⁷²⁹, puisque d'autres lamelles provenant de Grande-Grèce restent muettes sur ce sujet et rien n'établit que le culte de Perséphone ait eu la même diffusion dans les deux régions⁷³⁰. Les fouilles et les études sur les sites de Sybaris et de Thurioi ne soulignent aucun particularisme local du culte de Perséphone⁷³¹. Les particularités géologiques des

⁷²⁵ Thurii, II A 1; II A 2;

⁷²⁶ Thurii, II A 1

⁷²⁷ Voir chapitre III

⁷²⁸ Voir chapitre III

⁷²⁹ G. Zuntz, *Perséphone : Three essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford, 1971, p. 277 - 393. Günther Zuntz a étudié les lamelles en les regroupant en fonction de leur lieu de découverte, mais son étude comparée ne s'étend jamais à l'ensemble du corpus.

⁷³⁰ Pételia ou Hipponion par exemple

⁷³¹ G. Foti et E. Paribeni, *Sibari*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Série 8, vol. 23, Rome, 1969. A. Stazio et St. Ceccoli, *Sibari e la Sibaritide*, Atti del Trentaduesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Tarente, 1993 dresse un panorama archéologique complet des recherches sur la région de Sibaris.

sites (plaine d'alluvionnement récent) expliquent également la rareté des inscriptions⁷³². Les seules mentions religieuses concernent Athéna⁷³³.

A une époque plus tardive, les *Hymnes orphiques* offrent une galerie divine beaucoup plus étendue. L'*Hymne* 18 est entièrement consacré à Ploutôn. Le dieu est d'abord présenté comme violent (*ombrimothumos*), épithète qui est par ailleurs dévolue à Arès. Mais, il est en même temps un dieu bienfaiteur, car il « *prodigue à la race humaine le don des fruits saisonniers* ». C'est surtout un dieu tout puissant (*pantokratôr*), dont le pouvoir s'exerce sur les êtres vivants car Hadès est celui « *qui détient la clé de toute la terre* ». Le qualificatif de « *Zeus Chthonien* » confirme cette toute puissance. Cette description qui s'inspire, en grande partie, des époques antérieures, se double de l'évocation du rapt de Perséphone et de l'idée que le dieu agit aussi bien dans le monde des vivants que dans l'au-delà⁷³⁴. Son mode d'action, c'est d'être le juge des actes humains, ce qui est une reprise du rôle attribué traditionnellement au dieu⁷³⁵. Enfin, le dieu participe aux cérémonies des initiés : il est celui « *qui prend plaisir aux mystères célébrés par les mystes* »⁷³⁶.

Cette représentation d'Hadès est une des plus complètes de la littérature grecque, même si elle se nourrit largement des traditions antérieures. Mais conformément au discours des lamelles d'or, le dieu s'efface derrière Perséphone.

M. Bugno, *Da Sibari a Thurii : La Fine di un Impero*, Centre J. Bérard, Naples, 1999 s'intéresse, à partir des sources littéraires, à la période qui s'étend du milieu du VI^e siècle jusqu'à la refondation athénienne.

⁷³² « Un important phénomène de subsidence a fait que cette plaine alluviale s'est affaissée. La plaine de Sybaris est ainsi à 4.5 m au-dessus du niveau de la mer, et les trois cités qui se sont succédées sur le site sont respectivement à 2 m au-dessous du niveau de la mer pour la colonie romaine de Copia fondée en 194 av. J.-C., à 2.15 m pour la colonie panhellénique de Thourioi fondée en 444 av. J.-C., et à 4 m pour la colonie achéenne du VIII^e siècle. Comme, en outre, la nappe phréatique culmine à 1 m au-dessous du niveau actuel du sol, les conditions de fouilles sont entièrement tributaires d'importantes installations de pompage ». L. Dubois, *Inscriptions Grecques Dialectales de Grande Grèce*, vol. II, Hautes Etudes du Monde Gréco-romain, 30, Genève, 2002, p.14

⁷³³ L. Dubois, *Inscriptions Grecques Dialectales de Grande Grèce*, vol. II, Hautes Etudes du Monde Gréco-romain, 30, Genève, 2002, 5, 7

⁷³⁴ *Hymne Orphique*, 18

⁷³⁵ Voir chapitre IV

⁷³⁶ *Hymnes Orphiques*, 18, 1 ; 65, 1 ; 18, 5 ; 18, 17 ; 18, 4 ; 18, 3 ; 18, 16 ; 18, 19

La déesse est avant tout la souveraine de l'au-delà⁷³⁷. Cette souveraineté se manifeste par le fait qu'elle a confié à Hermès « *le pouvoir et le privilège de mener au cœur des ténèbres les âmes immortelles des humains* »⁷³⁸ ; elle a donc vocation à distribuer les rôles dans l'au-delà. Elle est à la fois une déesse toute puissante (*pantokrateia*) à l'échelle du cosmos⁷³⁹, la « nourrice et la destructrice de toutes choses »⁷⁴⁰, ainsi que la déesse de la vengeance (*praxidikè*)⁷⁴¹. Le couple divin est aussi complémentaire dans le domaine judiciaire : Ploutôn juge, Perséphone applique les peines. Perséphone est définie également par ses relations avec les autres dieux ; elle est la fille de Zeus, l'épouse de Ploutôn, la mère des Euménides, d'Euboulos (Dionysos) et d'Adonis. Elle est de surcroît la mère de Mélinoé, fruit de l'union incestueuse avec Zeus. La déesse est ainsi inscrite dans une structure familiale complexe avec les autres divinités ce qui la distingue encore plus de la perception traditionnelle des divinités infernales qui sont habituellement présentées en marge du monde divin⁷⁴².

Les épicleses et les attributs de Perséphone suggèrent que l'au-delà, dont elle est la souveraine, est un lieu d'abondance. Elle procure les fruits du sol aux mortels⁷⁴³ ; elle est « cornue », ce qui était un attribut d'Hadès dans la peinture athénienne⁷⁴⁴. C'est dans cette fonction qu'elle peut apparaître comme la « seule divinité désirable pour les mortels »⁷⁴⁵.

Hermès est une autre figure traditionnelle de l'au-delà qui apparaît dans les *Hymnes Orphiques* dans son rôle traditionnel de psychopompe⁷⁴⁶. Il est dit fils d'Aphrodite et de Dionysos, qui réside dans les demeures de Perséphone⁷⁴⁷. La dernière divinité mentionnée est Mélinoé, fille de Zeus et de Perséphone, qualifiée de « souveraine du monde souterrain » (*katachthoniôn basileia*) comme sa

⁷³⁷ Rome I C 1 et *Hymnes Orphiques*, 29, 6

⁷³⁸ *Hymnes Orphiques*, 57, 11

⁷³⁹ *Hymnes Orphiques*, 29, 10

⁷⁴⁰ *Hymnes Orphiques*, 29, 16

⁷⁴¹ *Hymnes Orphiques*, 29, 5

⁷⁴² Voir chapitre IV

⁷⁴³ *Hymnes Orphiques*, 29, 17

⁷⁴⁴ Voir chapitre IV

⁷⁴⁵ *Hymnes Orphiques*, 29, 11

⁷⁴⁶ *Hymnes Orphiques*, 57

⁷⁴⁷ *Hymnes Orphiques*, 57, 3-7

mère⁷⁴⁸. Toutes les autres divinités infernales, à l'exception des Erynies, rentrent dans la filiation de Perséphone : Hermès est son petit fils, les Euménides et Mélinoé sont ses filles.

Dans les hymnes comme dans les lamelles orphiques, le monde des puissances infernales est dominé par Perséphone. Elle est la divinité infernale toute puissante, qui intervient aussi bien dans le monde des vivants que dans le monde des morts. Hadès (ou Ploutôn) est relégué à un second plan, et il demeure, conformément à la vision commune de l'au-delà aux époques archaïque et classique, une divinité peu active. L'au-delà, tel qu'il est décrit dans les *Hymnes Orphiques*, n'est plus le royaume d'Hadès, mais celui de Perséphone.

Dans l'esprit des communautés orphiques, le séjour infernal n'est pas seulement le lieu du don divin (l'eau fraîche⁷⁴⁹), mais un espace de délices à fortes connotations bucoliques⁷⁵⁰ :

*Réjouis-toi, réjouis-toi, toi qui procèdes à droite vers les
prés (leimônas) sacrés et les bois (alsea) de Perséphone.*

C'est une représentation paysagée qui était déjà présente chez Homère, puisque Circé mentionne les bois (*alsea*) de Perséphone dans la description qu'elle fait à Ulysse de l'au-delà⁷⁵¹. Dans les deux cas, ce bois est dans une situation marginale ; chez Homère, il marque l'entrée dans l'Hadès et dans les textes orphiques, il n'est réservé qu'aux seuls initiés.

André Motte a mis en évidence que ces prairies et ces jardins sont les composantes essentielles, parfois même uniques, de la représentation spatiale des lieux imaginaires, et plus particulièrement de l'au-delà⁷⁵². Il y voit comme principale raison la survivance d'un « vieux symbole chthonien qui, en certains milieux, est resté vivant comme tel »⁷⁵³. Dans le cadre plus spécifique des mystères d'Eleusis, il décèle, dans l'évocation de ces lieux, un symbole de procréation et de fertilité attaché à Déméter, justifiant ainsi l'idée de renaissance

⁷⁴⁸ *Hymnes Orphiques*, 71

⁷⁴⁹ Hipponion, IA1

⁷⁵⁰ Thuri, II B 2 et Phères, II C 2

⁷⁵¹ *Odyssée*, X, 509

⁷⁵² A. Motte, *Prairies et Jardins de la Grèce Antique*, Bruxelles, 1973, p.247 - 262

⁷⁵³ A. Motte, *ibidem*, p.249

dans l'au-delà pour les initiés⁷⁵⁴. Or, dans le champ spécifiquement orphique, cette croyance n'est exprimée que sur deux lamelles d'or, découvertes dans une même sépulture de Pélinna et datées du IV^e siècle avant J.-C.⁷⁵⁵. Il semble difficile dès lors de conclure que ces espaces bucoliques suggèrent systématiquement une symbolique de la renaissance.

Dans les lamelles découvertes à Thourioi et à Phères⁷⁵⁶, le terme utilisé pour désigner le séjour définitif des initiés est la prairie (*leimôn*). Il est naturel que le *leimôn* infernal évoque Perséphone puisque ce type de lieu dans le monde des vivants est très souvent lié à une déesse. André Motte a souligné que certaines divinités féminines sont attachées à ce type d'espace : Artémis, Héra, Aphrodite et Déméter ; Artémis est plus spécifiquement liée à des *leimônes* sauvages, Héra à des *leimônes* humides, Déméter à des *leimônes* cultivés et Aphrodite à des *leimônes* fleuris ou à des vergers⁷⁵⁷.

L'immortalité est assurée à l'initié (le mortel qui devient dieu) par sa proximité avec la déesse Perséphone⁷⁵⁸ :

Je me suis immergé dans le sein de la souveraine du monde souterrain, [...]

Tu seras dieu au lieu de mortel.

Cette immortalité s'acquiert non par la consommation d'ambrosie⁷⁵⁹, mais par l'obtention de la mémoire en consommant l'eau de Mnemosyné. Celle-ci produit, par ailleurs, une purification car les initiés, proches de la déesse sont dits

⁷⁵⁴ A. Motte, *Prairies et Jardins de la Grèce Antique*, Bruxelles, 1973, p.263-279

⁷⁵⁵ Pélinna, II B 3, II B 4

⁷⁵⁶ Thuri, II B 2 ; Phères, II C 2

⁷⁵⁷ A. Motte, *Prairies et Jardins de la Grèce Antique*, Bruxelles, 1973, p. 92-146

⁷⁵⁸ Thuri, II B 1

⁷⁵⁹ Voir chapitre précédent

« non souillés » (*euagès*)⁷⁶⁰. L'initié vit dans un cadre attractif, où une vie sociale l'attend puisque dans ce lieu on célèbre des rites et on y consomme du vin⁷⁶¹ :

*Tu as le vin en prix, ô bienheureux, et sous terre t'attendent
les rites sacrés que les autres bienheureux <célèbrent>.*

Le séjour en compagnie de la déesse est attirant car il permet de continuer de vivre dans l'au-delà comme un être social. L'attente de l'initié rejoint celle des défunts dont des épigrammes nous sont parvenues⁷⁶². L'idée de survie dans l'au-delà prend avant tout une forme sociale. La différence relève des conditions d'accès à cette survie : religieuses pour l'initié, sociales ou civiques dans les épigrammes.

2 – L'AU-DELA DES COMMUNAUTES DIONYSIAQUES

La proximité entre les communautés orphiques et dionysiaques a souvent été soulignée au point qu'il est parfois difficile, voire vain, de vouloir faire la distinction⁷⁶³. L'inscription funéraire de Cumes, et l'analyse qu'en a fait R. Turcan, ont poussé à ce rapprochement⁷⁶⁴. Cette inscription qui interdit au non bacchant d'être enterré en ce lieu, suppose l'existence d'une vision particulière de l'au-delà. Si Jean- Marie Pailler conclut, prudemment, que cette inscription ne permet pas de

⁷⁶⁰ Thuri II A1, 7 ; II A2, 7. Alberto Bernabé et Ana Isabel Jiménez San Cristobal (*op. cit.*, p.116-117) voient un simple transfert d'une épithète traditionnelle de la déesse à ceux qui vivent dans sa proximité. Peut être, faut-il simplement prendre le terme au sens premier de « dépourvu de souillure ». Robert Garland a montré le lien étroit entre la souillure et la mort (R. Garland, "The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind Greek funerary legislation", *BICS* 36, 1989, p. 1-15).

⁷⁶¹ Pélinna, II B 3

⁷⁶² Voir chapitre précédent

⁷⁶³ J.M. Pailler, « Dionysos entre la vue, le cri et l'écrit Y a-t-il un discours religieux dionysiaque ? » *Discours religieux dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Besançon, 27-28 janvier 1995, Lire les Polythéismes 4, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, volume 150, éd. M.-M. Mactoux et E. Geny, Paris, 1995, p.34-35.

⁷⁶⁴ A. Sogliano, *NSA*, 1905, p.377-380. R. Turcan, « Bacchoi ou bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, 1986, p.227-246

dégager la vision de l'au-delà des initiés de Cumes⁷⁶⁵, les travaux récents nous permettent de mieux la cerner⁷⁶⁶. Les inscriptions réunies par Anne-Françoise Jaccottet permettent d'appréhender la question de l'au-delà au sein des associations dionysiaques. Quelques épitaphes d'époque impériale évoquent le monde des morts. Dans ce cadre, il apparaît qu'une vision particulière de l'au-delà émerge de la documentation dionysiaque.

Contrairement aux orphiques, l'immortalité est acquise une fois pour toutes par l'initiation. Le défunt n'est jamais défini comme un être humain individualisé, mais comme un dévot de Dionysos⁷⁶⁷. Le passage dans l'au-delà n'entraîne pas de changement de statut : le mort fait partie des initiés, sans que se pose le choix d'un bon ou d'un mauvais chemin à suivre dans l'au-delà. Le défunt rejoint inmanquablement ses semblables⁷⁶⁸; dans une forme de ségrégation dans l'au-delà qui avait déjà été suggérée par Aristophane, qui localisait leur séjour *aux portes de Pluton*⁷⁶⁹. La perception de l'au-delà dionysiaque relève d'une mise en marge par rapport au reste des défunts. Cette marginalité n'est pas seulement géographique : elle peut être paysagère - comme dans le cas de Phabis qui séjourne dans l'Hadès auprès des vignes sacrées⁷⁷⁰ - ou le plus souvent comportementale, l'initié dansant dans l'au-delà⁷⁷¹. Le prix à payer pour cette marginalité dans l'au-delà, c'est une marginalité ici-bas qui se manifeste dans le souci de se faire enterrer à part⁷⁷². Le point commun entre ces mises en marge, c'est la proximité de Dionysos. Les danses ou la vigne renvoient au dieu. Une épitaphe de Nicomédie

⁷⁶⁵ J.M. Pailler, *Bacchus, figures et pouvoirs*, 1995, Paris, p.122-123

⁷⁶⁶ A.-Fr. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, Zurich, 2003

⁷⁶⁷ Jaccottet, 23 (Lagine, 171/172 après J.-C.) ; 73 (Bithynie, époque impériale)

⁷⁶⁸ Jaccottet, 29 (Aujourd'hui, *soit que les mystes marqués du symbole te réclament pour elles dans la prairie fleurie, uni à leur troupe comme Satyre, soit que les Naiades cistaphores te demandent de la même manière, afin que tu mènes des cortèges de fête, torches en tête*. Philippes, III^e siècle après J.-C.) ; 180 (*Dionysos Bakkhios m'a fait entrer dans (ses) thiasés pour danser, comme conductrice de la speira*. Rome, II^e siècle après J.-C.)

⁷⁶⁹ Aristophane, *Les Grenouilles*, 163-164

⁷⁷⁰ Jaccottet, 23 (Lagine, 171/172 après J.-C.)

⁷⁷¹ Jaccottet, 112 (Ayazvirah, 240/241 après J.-C.), 180 (Rome, II^e siècle après J.-C.)

⁷⁷² Tel est le sens de l'inscription de Cumes. R. Turcan, « Bacchoi ou bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, 1986, p.227-246

offre une illustration saisissante de cette recherche de la proximité : le défunt se fait enterrer à côté d'une effigie du dieu « *afin que même couché parmi les morts, je te voie* »⁷⁷³.

Cette recherche de la proximité divine est aussi évidente dans l'orphisme, mais se pose ici la question d'une attente sotériologique. Les documents dionysiaques posent un problème d'interprétation comme cet autel du III^e siècle après J.-C. dédié au salut des dédicants et de leurs proches ; la formule que l'on retrouve sur des amulettes, peut protéger du danger aussi bien ici-bas que dans l'au-delà⁷⁷⁴. De surcroît, aucune théologie ne semble soutenir cette attente. Surtout l'inquiétude ne porte pas sur le séjour infernal en lui-même, puisque les divers témoignages montrent que le futur défunt a de fortes chances de rejoindre dans l'au-delà les autres initiés. L'inquiétude et la demande de salut ne peuvent donc porter que sur le passage entre les deux mondes. La nekylia d'Ulysse, les images des vases attiques témoignaient déjà de cet entre-deux mondes angoissant, ce que continuent de faire les textes orphiques. C'est le lieu où errent les âmes des défunts qui n'ont pas reçu de sépulture (Elphénor, par exemple) ; c'est le domaine de la figure inquiétante de Charon ; c'est enfin le lieu où l'initié orphique peut se perdre en empruntant le mauvais chemin. Si les poèmes homériques et l'iconographie se sont bornés à mettre en lumière l'inquiétude liée à ce lieu, les cultes orphiques et dionysiaques tentent de conjurer cette angoisse. La fonction par excellence de

⁷⁷³ Jaccottet, 73

⁷⁷⁴ Jaccottet, 43-44. Selon S.G.Cole (S.G.Cole, « Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead », *Masks of Dionysus*, éd. Th. H. Carpenter et Chr. A. Faraone, Cornell University Press, 1993, page 293), ce salut n'est pas associé à l'au-delà. Il s'agit d'un désir de sauvegarde pour la vie terrestre. R. Kotansky (R. Kotansky, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, éd. Chr. A. Faraone et D. Obbink, Oxford, 1991, p.119-122) adopte une approche plus nuancée en soulignant que ce genre de formule se retrouve sur des amulettes aussi bien pour protéger d'un danger ici-bas que dans l'au-delà. De plus, on ne peut pas écarter un particularisme local car diverses inscriptions en l'honneur d'Apollon, d'Asclépios et de héros guérisseurs reprennent la même formulation (H.Schwabl, « Tradition und Neuerung in Antiken Götterkulten im thrakischen Gebiet », *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident*, R. Pillinger, Arbeitsgespräch vom 8-10 November 1983, Schriften der Balkan Kommission des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 16, Wien, 1986, p.13-20). A titre d'exemple, les inscriptions 1772 et 1859 (G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae*, III, Sofia, 1964) en l'honneur d'Apollon reprennent la même terminologie.

Dionysos est d'assurer que le passage dans l'au-delà se déroule favorablement⁷⁷⁵. Dans ce sens, l'épithète de Nicomédie peut être interprétée comme le souhait d'obtenir la protection du dieu pour le passage dans l'au-delà, celle-ci se matérialisant par la présence d'une image⁷⁷⁶.

3 – LES COMMUNAUTÉS ISIAQUES

Les cultes isiaques présentent, à la différence des cultes orphiques et dionysiaques, la singularité d'être bien documentés tant sur le plan littéraire que sur le plan épigraphique. Au sein du vaste recueil constitué par Laurent Bricault, quelques inscriptions funéraires décrivent l'au-delà tel qu'il pouvait être conçu par les dévots d'Isis. Elles proviennent en majorité d'Italie et sont postérieures au Ier siècle après J.-C.⁷⁷⁷.

Comme l'orphisme et le dyonysisme, la religion isiaque s'articule autour de l'initiation⁷⁷⁸. Le dévot qui s'abandonne entièrement à la déesse attend en retour ses bienfaits, principalement la santé du corps⁷⁷⁹. Mais lorsqu'il est question de l'au-delà, c'est Osiris qui est convoqué.

Les communautés isiaques accordent, comme les communautés orphiques, une dimension particulière à l'eau comme en témoigne l'épithète d'Aurélia Posodos⁷⁸⁰:

⁷⁷⁵ J.-M. Pailler, *Bacchus, figures et pouvoirs*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, p.103-104

⁷⁷⁶ Jaccottet, 73

⁷⁷⁷ L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, *RICIS*, 3 Vol., Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 31, De Boccard, Paris, 2005 (abrégé en *RICIS*). Les inscriptions retenues sont *RICIS* 308/1201, 403/0401, 501/0164, 501/0174, 501/0178 et 512/0101

⁷⁷⁸ Apulée, *Métamorphoses*, XI

⁷⁷⁹ M.Malaise, « La piété personnelle dans la religion isiaque », *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), éd. par Limet H.& Ries J., *Homo religiosus*, V, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1980, p.83-117

⁷⁸⁰ *RICIS* 501/0178 (traduction), *IG XIV* 1488 ; *IGUR II*, 432

Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίως)
Ἀὐρηλία Προσόδω
Διοσκουρίδης ἀνὴρ

Aux dieux souterrains. Pour Aurélia Prosodos, sa compagne très bonne et très douce, Dioskouridès, son époux, en souvenir. Repose en paix, ma Dame, et qu'Osiris te donne l'eau fraîche. Tombe élevée pour lui-même et les affranchis de ses affranchis.

L'eau n'est pas ici un moyen de distinguer entre l'initié et le non-initié, c'est la récompense accordée par Osiris dans l'au-delà, comme le montre une inscription de Césarée d'époque impériale⁷⁸¹ :

Reposez en paix mes chers enfants. Repose en paix, Priscus Nemonianus, âgé de 15 ans. Qu'Osiris te donne à boire l'eau glacée à toi et à ta sœur qui fut enlevée en même temps. Repose en paix, toi aussi, Isidora, âgée de sept ans. Qu'Osiris te donne à boire l'eau fraîche, à toi et à ton frère qui fut enlevé en même temps.

Le thème de l'eau fraîche dans le cadre des inscriptions funéraires isiaques suggère à première vue le même processus que dans la tradition orphique⁷⁸², mais le système de valeurs grec lié à l'eau s'associe ici avec des conceptions traditionnelles de l'au-delà égyptien⁷⁸³. Les textes des pyramides mentionnent des

τῆ <έ>αυτοῦ συνβίῳ
χρηστοτάτῃ καὶ γλυκυτά-
τῃ μνίας χάριν
εὐψύχει κυρία
καὶ δοῖ σοὶ ὁ Ὅσιρις
τὸ ψυχρὸν ὕδωρ
ἐπόησε ἑαυτῷ
καὶ ἀπελευθέρων
ἀπελευθέροις

⁷⁸¹ RICIS 403/401 ; C.M. Lehman & K. G. Holum, *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima*, The American School of Oriental Research, Boston, 2000, n° 158.

⁷⁸² Le thème de l'eau fraîche apparaît également dans les inscriptions suivantes : RICIS 501/0164, 501/0198-99. S'ajoutent à ces inscriptions, celles originaires d'Égypte vues dans le chapitre précédent

⁷⁸³ Si R.A. Wild, *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, Brill, 1981, p.125 s'est intéressé à cette question dans le cadre culturel de l'Égypte gréco-romaine, D. Delia, « The refreshing water of Osiris », *JARCE*, 29, 1992, p.181-190, l'a élargie à l'ensemble de la civilisation égyptienne. Elle a pu ainsi mettre en lumière l'ancienneté du thème et sa réelle portée symbolique, réfutant les hypothèses anciennes d'A. Parrot. A. Parrot, « Le *Refrigerium* dans l'au-delà », *RHR*, 113, 1936, p.149-187; *RHR*, 114, 1936, p.158-196 ; *RHR*, 115, 1937, p.58-89 fut le premier à s'intéresser à cette question du don de l'eau dans l'au-delà. Il tire, de son étude qui couvre l'ensemble des religions de l'antiquité méditerranéenne, la conclusion que ce thème n'a pas forcément une origine égyptienne car il se retrouve chez plusieurs peuples. W. Deona (« Croyances funéraires : la soif des

libations d'eau froide faites à Osiris pour le revivifier⁷⁸⁴. Dans la théologie isiaque, la consommation de l'eau n'est plus simplement un acte de reconnaissance de l'initié c'est un don divin, synonyme de vie. L'équivalence entre Osiris et l'eau du Nil comme source de vie est clairement posée par Plutarque⁷⁸⁵, et confirmée par les rituels d'Abydos où l'eau du Nil est considérée comme source d'immortalité⁷⁸⁶.

Ce thème déborde le cadre isiaque puisqu'il se retrouve dans d'autres inscriptions dont les dédicataires n'appartiennent pas à ce groupe religieux⁷⁸⁷. C'est un témoignage supplémentaire, s'il en était besoin, de la persistance des anciennes croyances égyptiennes sous la domination macédonienne et romaine⁷⁸⁸. Cette persistance est d'autant plus aisée qu'elle s'accorde avec les conceptions grecques sur l'eau et la mort⁷⁸⁹.

La référence au don de l'eau par Osiris n'est pas, néanmoins, systématique dans les communautés isiaques⁷⁹⁰ :

*Je n'ai pas parcouru, moi, Ménikétès, le sombre chemin qui
mène vers l'Achéron, au contraire j'ai couru aux portes des
bienheureux*

morts – le mort musicien », *RHR*, 119, 1939, p.53-77) voit des raisons biologiques à ce thème très largement répandu dans les sociétés anciennes : la soif des morts s'expliquerait parce que le défunt la ressent habituellement au moment de mourir.

⁷⁸⁴Textes des Pyramides, 32, 22 cité dans R.O. Faulkner, *A concise dictionary of middle egyptian*, Oxford, 1962 110. Textes des Pyramides, 33, 24-25 cité dans S.A.B. Mercer, *The Pyramid Texts in translation and commentary*, New York, 1952,, 2 n.117

⁷⁸⁵ *Isis et Osiris*, 364A-366D

⁷⁸⁶ A.R.David, *A guide to religious ritual at Abydos*, Warminster, 1981, p.58-68.

⁷⁸⁷ D.Delia, *op.cit.* a établi le catalogue de ces inscriptions dans son article. 17 inscriptions font apparaître ce thème 6 proviennent d'Alexandrie et 7 de Rome

⁷⁸⁸ J.-Cl. Goyon, « Isis, Horus, Lieux saints d'Égypte du Sud au temps des Lagides et des Empereurs romains », in *Les Cultes locaux dans les Mondes grec et romain*, Actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001, Paris, 2004, p.275-285 ; M. Drew-Bear, « Cultes locaux et Toponymes en Moyenne Égypte à l'époque gréco-romaine » in *Les Cultes Locaux dans les mondes grec et romain*, Actes du colloque de Lyon 7-8 juin 2001, Lyon, 2004, p.287-293 ; D. Frankfurter, *Religion in Egypt, Assimilation and Resistance*, 1998

⁷⁸⁹ Voir précédemment

⁷⁹⁰ *RICIS* 308/1201

L’au-delà est décrit dans des termes qui s’inspirent de la tradition grecque : la mention du sombre Achéron qui s’oppose au séjour des bienheureux. Ces derniers sont désignés par le terme « bienheureux », ce qui fait de Ménikétès un membre de la communauté des immortels⁷⁹¹. Mais ce respect de la tradition grecque n’est qu’apparent : les verbes « marcher » et « courir » qui caractérisent les déplacements du défunt, suggèrent que celui-ci évolue sur un plan horizontal, sans descendre vers les bords l’Achéron, ni monter vers le séjour des bienheureux. La vision cosmogonique est bouleversée, puisque les êtres n’évoluent plus dans des plans superposés les uns aux autres. L’épithaphe de Markos Ortorios Eleuthéros confirme cette conception⁷⁹² :

Tu es parti vers la maison immortelle, pour y vivre éternellement, très doux enfant, Markos Ortorios Eleuthéros, qui vécut 10 ans 3 mois et 3 jours.

L’au-delà n’est donc plus envisagé comme un ailleurs cosmographique mais simplement comme un autre lieu de résidence.

4 – LES COMMUNAUTES JUIVES

Les contacts entre le judaïsme et l’hellénisme à partir de la période hellénistique furent nombreux. Des témoignages tant épigraphiques que littéraires nous sont parvenus sur les représentations de l’au-delà des communautés juives en milieu grec. Les inscriptions funéraires trouvées à Léontopolis, en Egypte, permettent de saisir la perception de l’au-delà d’une communauté soumise à différentes influences. En premier lieu, l’influence contextuelle, ces hommes et ces femmes évoluent dans un environnement polythéiste dans lequel, ils maintiennent une tradition monothéiste qui s’appuie sur les récits bibliques. Enfin, c’est la double influence littéraire des récits de voyage dans l’au-delà et des récits apocalyptiques qui se diffusent à partir du III^e siècle avant J.-C. et dont le

⁷⁹¹ Voir chapitre précédent

⁷⁹² *RICIS* 501/0164, 1-3

1. [ἦλθε]ς, τέκνον γλυκύτατον, ἀθάνατον
2. [εἰς δῶ]μα, ἀείζων, Μάρκε Ὀρτόριε Ἐλεούθερε,
3. [ἐτῶν] δέκα, μηνῶν τριῶν, ἡμερῶν τριῶν.

prototype est le *Livre de Daniel*⁷⁹³. La dimension identitaire de la religion juive à partir de l'époque maccabéenne conduit les communautés à porter l'accent sur les pratiques⁷⁹⁴. L'au-delà qui se situe plus sur le plan de la théologie que des pratiques échappe à ce phénomène ; les modèles grecs y sont réutilisés et adaptés.

En l'an 14 avant JC, à quelques jours d'intervalle, deux membres de la communauté juive de Léontopolis, en Egypte, décèdent. Tout d'abord, une femme de 20 ans, nommée Arsinoé, s'en va pour *la funèbre région des sanglots*, qualifiée également de *demeures d'Hadès*. Puis meurt un enfant de cinq ans dont le *corps repose au pays des bienheureux*⁷⁹⁵. Trois autres inscriptions juives, provenant de la même région, évoquent le polythéisme grec à travers Hadès et la Moire : une jeune fille de 20 ans *ravie par Hadès* ; Jèsous qui est *allé dans l'Hadès* ; *la Moire a conduite Arsinoé à la fin de sa vie*⁷⁹⁶. Les éléments du polythéisme grec sont très présents dans ces inscriptions ; seules l'onomastique et la localisation permettent d'identifier avec certitude ces inscriptions comme juives. Faut-il pour autant les considérer comme le témoignage d'un judaïsme schismatique⁷⁹⁷ ? Cette hypothèse de Momigliano se fondait sur l'origine particulière de la communauté juive de Léontopolis, qui résulte de l'émigration vers 170 avant J.-C. d'une faction du parti sacerdotal hostile au nouveau grand prêtre⁷⁹⁸ ; cela aboutit à la construction d'un

⁷⁹³ Cl. Kappler et alii, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, , éd. du Cerf, Paris, 1987, p.185-199

⁷⁹⁴ M.F Baslez, *Bible et Histoire : Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Fayard, Paris, 1998, p.96-99

⁷⁹⁵ Pour Arsinoé, voir W. Horbury - D. Noy, D., *Jewish Inscriptions of Greek-Roman Egypt*, 1992, 38; E. Breccia, "Medea Norsa, Inscrizione sepolcrale metrica", *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1931, 243-246 ; A. Momigliano, « Un documento della spiritualità dei Giudei Leontopolitani », *Aegyptus*, 12, 1932, 171-172 ; GVI 1861; GG 429 ; Bernand N°43 ; SEG 42.1501; SEG 50.1607. Pour l'enfant de 5 ans, voir W.Horbury, D. Noy, *Jewish Inscriptions of Greek-Roman Egypt*, Cambridge 1992, 35 ; C.C.Edgar, *Annuaire du Service des Antiquités d'Egypte*, 22, 1922, 11-12, n°23 ; GVI 1270 ; Bernand N°94 ; Vêrilhac, 24 ; SEG 42.1501

⁷⁹⁶ W. Horbury, D. Noy, *Jewish Inscriptions of Greek-Roman Egypt*, Cambridge 1992,31 ; C.C. Edgar, « Tomb stones from Tell el-Yahoudiyeh », *Annuaire du Service des Antiquités d'Egypte*, 19, 1920, 223-224, n°19 ; *BE*, 1938, 546 ; *SEG* 8, 484 ; GVI 1238 ; Bernand N°84; *SEG* 42.1501. Bernand, N°15 ; N°42

⁷⁹⁷ A. Momigliano, « Un documento della Spiritualità dei Giudei Leontopolitani », *Aegyptus* 12 (1932), p.171-172

⁷⁹⁸ J. Melèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Egypte de Ramses II à Hadrien*, Paris, 1991, p. 104-105

temple propre. Cette communauté juive, qui affirmait son indépendance vis-à-vis de Jérusalem, n'en a pour autant jamais été considérée comme déviante par les autorités du Temple⁷⁹⁹. Mais c'était un judaïsme parfaitement intégré à la société grecque du royaume lagide⁸⁰⁰, d'autant que cette communauté semble avoir été assez mal perçue par la population égyptienne locale⁸⁰¹.

La parfaite intégration de cette communauté justifie la description de l'au-delà en termes uniquement grecs (tant sur le plan linguistique que sur le plan de la conception de l'au-delà). Il n'y a aucune volonté d'affirmer un sentiment communautaire par une vision particulière de l'au-delà⁸⁰². La proximité de ce nouveau temple est un signe identitaire suffisamment fort pour ne pas avoir besoin de laisser un ultime témoignage de son appartenance à la religion juive⁸⁰³. D'ailleurs, les éléments descriptifs de l'au-delà qui sont utilisés dans ces épitaphes ne sont pas contradictoires avec la conception biblique du Shéol puisque le terme Hadès apparaît dans la Septante et n'implique aucune dimension religieuse⁸⁰⁴. Il s'agit essentiellement d'une transposition de termes facilitée par le fait que le Shéol, tel qu'il est décrit dans la Bible, ressemble à l'Hadès⁸⁰⁵. Cette ressemblance entre les deux séjours infernaux est soulignée dans la traduction grecque du Livre des Proverbes⁸⁰⁶ :

Et lui, il ne sait pas que les Fils de la terre auprès d'elle (la femme insensée) se perdent ; sur la passerelle de l'Hadès il fait sa

E.S. Gruen, *Diaspora, Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard university Press, Cambridge, 2002, p.249-250

⁷⁹⁹ Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, XIII, 70-71. Voir G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Society of Biblical Literature 10, Scholars Press, Atlanta, 1996.

⁸⁰⁰ J. Melèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, Paris, 1991, p. 110-111

D. Noy, « The jewish communities of Leontopolis and Venosa », *Studies in Early Jewish*

Epigraphy, édité par J.W. van Henten et P.W. van der Horst, Brill, Leiden, 1994, p.162-182

(p.171): « The clearest conclusion to be drawn from the Leontopolis epitaphs is that, at least in their practices of commemorating the dead, the people of the city were Ptolemaic or Roman Egyptians first and Jews second ».

⁸⁰¹ G. Bohak, « CPJ III, 520 : The Egyptian Reaction to Onias Temple », *JSJ*, 26, 1, 1995, p.32-41

⁸⁰² G. Bohak, « CPJ III, 520 : The Egyptian Reaction to Onias Temple », *JSJ*, 26, 1, 1995, p.32-41

⁸⁰³ Voir sur ce point l'article de D.Noy cité plus haut.

⁸⁰⁴ L. Robert, « Epitaphes d'Eumeneia de Phrygie » *Hellenica*, XI-XII, 425

⁸⁰⁵ Ez., XXVI, 17-20

⁸⁰⁶ Pr. LXX, 9, 18-18D

rencontre. Eh bien, éloigne-toi, ne t'attarde pas en ce lieu et ne porte pas vers elle ton regard : car ainsi tu devrais traverser une eau étrangère et franchir un fleuve étranger ; de l'eau étrangère abstiens-toi, de la source étrangère ne bois pas, afin que tu vives longtemps et que soient augmentées pour toi les années de vie.

Ce passage, qui est considéré comme un ajout du traducteur de ce texte pour la version grecque⁸⁰⁷, témoigne d'une grande maîtrise de la culture grecque. Le terme passerelle (*péteuron*) est attesté chez les poètes alexandrins pour désigner une planche qui permet de monter sur un bateau⁸⁰⁸ ; mais il apparaît également avec le sens d' « envolée »⁸⁰⁹. L'allusion à la barque de Charon apparaît immédiate d'autant qu'elle est suivie par la mention de la traversée du fleuve. Le double sens de *péteuron* couvre l'ensemble de l'espace dans lequel évolue le nocher : sur les vases, non seulement, il est représenté sur sa barque mais également en compagnie de personnages ailés qui évoluent autour de lui. Ce thème de la traversée, depuis les textes homériques, est une des étapes habituelles de tout voyage dans l'au-delà⁸¹⁰. L'interdiction de boire *l'eau de la source étrangère* rappelle la perception grecque de l'au-delà où la consommation de l'eau du Léthé est synonyme de mort⁸¹¹. Enfin, l'idée que les hommes meurent pour avoir rencontré une femme n'est pas sans rappeler l'image de la Moire⁸¹².

Le terme *allotrios* ne renvoie pas forcément à une conception étrangère (c'est à dire grecque) de l'au-delà. Il en souligne, peut-être, le caractère hostile : car c'est dans ce sens qu'il est employé dans la littérature juive d'Alexandrie⁸¹³.

⁸⁰⁷ D-M d'Hamonville, *Les Proverbes*, collection La Bible d'Alexandrie, Paris 2000, p. 48-52

⁸⁰⁸ D-M d'Hamonville, *op.cit.*, p.215-216 n 9, 18. Le terme sert également à désigner un perchoir à poules, un écriteau, un balancier pour les danseurs de corde ou les tréteaux où les lutteurs se tiennent debout.

⁸⁰⁹ Pr.LXX, 7, 11 ; 9, 12A

⁸¹⁰ Voir les représentations iconographiques dans le chapitre IV

⁸¹¹ Voir les conceptions liées à l'eau dans les communautés orphiques et isiaques dans ce chapitre.

⁸¹² Voir chapitre précédent. Ce thème de la femme-passerelle vers la mort se retrouvera chez Cyrille d'Alexandrie à propos d'une prostituée (com. *Osée* I, 3 ; PG 71,33, B-C)

⁸¹³ Une occurrence de cet emploi se retrouve en 2 Mc 14, 26. Pour une étude plus générale du terme dans le texte biblique, voir P.Mottard, « L'étranger de la Bible hébraïque à la Septante », *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, sous la direction de J.Riaud, éd. du Cerf, Paris, 2007, p.147-154. La grande fréquence d'emploi d'*allotrios* recouvre souvent une dimension négative.

Une des principales caractéristiques de la littérature juive de langue grecque à l'époque hellénistique est le développement d'un possible au-delà différencié⁸¹⁴. Cette pensée caractérise les textes apocalyptiques qui, pour la plupart, prennent la forme de récits de voyage dans un autre monde⁸¹⁵. Ainsi Hénoch visite-t-il successivement l'Enfer des astres, l'Enfer des anges, les séjours des esprits attendant le Jugement⁸¹⁶. Baruch quant à lui se rend dans les sept cieux afin d'accéder aux mystères de Dieu⁸¹⁷. Dans le premier livre d'*Hénoch*, le personnage principal est « élevé et emporté vers le ciel »⁸¹⁸. Dans le *Testament de Lévi*, sept cieux sont successivement gravis⁸¹⁹. Le prototype de ces visions se

⁸¹⁴ John J. Collins, "The Afterlife in Apocalyptic Literature", *Judaism in late antiquity*, 4 . Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaisms of antiquity, ed. by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner, Leiden, Brill, 2000, p.119-140. Cette problématique du développement d'une foi dans la vie éternelle à l'époque du Second Temple est reprise par R. Bauckham (« Life, death, and the afterlife in Second Temple judaism », *The Jewish world around the New Testament*, collected essays. 1 -- Richard Bauckham , Tübingen , 2008 , p. 245-256)

⁸¹⁵ Martha Himmelfarb qualifie ces voyages de « tours of hell » (M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphie, 1983). Elle démontre, dans cet ouvrage, la très forte influence de I *Hénoch* sur les autres récits apocalyptiques. Dans un article de 1990, Richard Bauckham reprend le point de vue de Martha Himmelfarb mais ne souscrit pas à sa conclusion sur l'absence d'influences grecques dans les récits apocalyptiques (R. Bauckham, « Early jewish visions of Hell », *The Journal of Theological Studies*, 41, 1990, p.355 – 385). Ce point de vue fait écho à certaines conclusions d'Albert Dietrich qui posait l'existence d'influences orphiques pour l'apocalypse de Pierre (A. Dietrich, *Nekyia : Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus apokalypse*, Stuttgart, 1913).

⁸¹⁶ I *Hénoch*, XXI-XXXVI. Le texte d'Hénoch utilisé ici est celui de l'édition de la Pléiade. L'ouvrage de Matthew Black et d'Albert-Marie Denis a été utilisé pour le texte grec (M.Black et A.-M. Denis, *Apocalypsis Henochi graece* -- ed. M. Black ; Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca : una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis -- collegit et ordinavit Albert-Marie Denis. Leiden, Brill, 1970)

⁸¹⁷ III *Baruch*

⁸¹⁸ I *Hénoch*, XIV, 8

⁸¹⁹ *Testament de Lévi*, II, 7-12

trouverait dans le livre d'*Ezechiel*⁸²⁰, mais il importe en termes d'acculturation, de comparer ces voyages apocalyptiques dans l'au-delà avec les modèles grecs⁸²¹.

La perception spatiale du voyage dans l'au-delà se modifie. Celui-ci prend désormais la forme d'une ascension. En effet, si Martha Himmelfarb voit dans l'original hébraïque du livre d'Ezéchiel le prototype de ces ascensions, il faut toutefois noter que celle-ci n'est que sous-entendue puisque Ezéchiel fut déposé sur une haute montagne par Dieu et que les verbes de déplacement utilisés ne suggèrent aucune idée d'ascension⁸²². Au contraire, tous les voyages dans l'au-delà du judaïsme hellénisé, que Martha Himmelfarb qualifie de « tours of Hell »⁸²³, sont structurés par des déplacements verticaux qui ne sont pas sans rappeler la conception grecque du monde⁸²⁴. Dans la tradition grecque commune, le héros descend dans l'Hadès, puis remonte parmi les vivants ; le changement de statut entre la vie et la mort se matérialise par le passage entre des espaces différents, hiérarchisés verticalement, même si celui-ci n'est que temporaire. Cette verticalité induit une évolution de la pensée juive dans la perception de la structuration cosmique. Ainsi, le récit de la Genèse décrivait un espace plan⁸²⁵ ;

Iahvé Elohim le renvoya donc du jardin d'Eden pour qu'il cultivât le sol d'où il avait été pris. Il chassa l'homme et l'installa à l'orient du jardin d'Eden.

Le lieu de félicité et le lieu de labour de l'Homme s'organisent sur un même plan, l'élément déterminant dans la structuration de l'espace étant le positionnement par rapport à la course du soleil. L'apparition de la verticalité dans la littérature apocalyptique de langue grecque et les récits de vision au II^e siècle avant notre ère révèlent l'influence du mode de pensée grecque. Les auteurs utilisent les cadres mentaux hérités de la littérature homérique⁸²⁶. Cette conception

⁸²⁰ Ez., XL, 2. M.Himmelfarb, *Ascent to heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford, 1993, p.11-13

⁸²¹ Pour le modèle homérique, voir chapitre I. Pour le modèle orphique, voir ce chapitre.

⁸²² ἤγαγέν (Ez., XL, 1; 24), εἰσήγαγέν (Ez. XL, 3; 35; 44; 48), ἔθηκέν (Ez., XXXVII, 1)

⁸²³ M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphie, 1983

⁸²⁴ Voir chapitre I

⁸²⁵ Gen., III, 23-24

⁸²⁶ Voir chapitre I et plus généralement, A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare : l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Recherches d'histoire et de sciences sociales, 20, Éd. de l'École des

transparaît particulièrement dans quelques écrits de Philon d'Alexandrie qui hiérarchisent verticalement les modes de vie⁸²⁷ :

Il existe trois sortes de vie : l'une tournée vers Dieu, l'autre vers le monde du devenir, la troisième entre les deux, mélange les deux premières. La vie tournée vers Dieu ne descend pas vers nous, elle ne vient pas dans les nécessités corporelles ; la vie tournée vers le monde du devenir ne monte absolument pas vers le haut et ne cherche même pas à monter ; mais en s'enfonçant dans les creux de l'Hadès, elle se réjouit de cette vie qui n'est pas une vie.

Néanmoins, cette nouvelle structuration n'efface pas l'ancienne car quand Hénoch visite les sept cieux, il découvre en même temps l'Enfer et le Paradis qui sont situés dans un même plan⁸²⁸. La conception de l'espace héritée de la Genèse se fonde ainsi dans un cadre plus général d'origine grecque.

La question d'influences étrangères dans l'évolution des conceptions du devenir de l'homme post-mortem est plus délicate à trancher. On débat de l'alternative entre influences grecques et égyptiennes⁸²⁹, mais, le problème peut être en partie contourné par le fait que le sort du défunt, tel qu'il était conçu à Athènes au V^e siècle avant J.-C. repose en partie sur des éléments d'origine égyptienne⁸³⁰. Il s'agit alors de savoir si l'influence égyptienne est directe ou passe par le filtre de la culture grecque. Cette question est accentuée par le fait que le *Testament d'Abraham* présente des traits égyptiens manifestes et utilise une mise en scène qui n'est pas sans rappeler le jugement des morts par Osiris⁸³¹ : sous la conduite de l'archange Michel, Abraham pénètre dans le lieu du jugement des âmes ; au milieu de celui-ci se trouve un homme siégeant sur un trône ; à ses côtés,

hautes études en sciences sociales, Paris, 1986 ; A. Ballabriga, *Les fictions d'Homère : L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, P.U.F., Paris 1998 ; F. Hartog, *Mémoires d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Nrf essais, Gallimard, Paris, 1996

⁸²⁷ Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, 45

⁸²⁸ *II hénoch*, VIII-X

⁸²⁹ J.J. Collins, *op.cit.*, p.137. José Costa, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Collection de la Revue des études juives, 33, Paris, 2004 arrive à la même conclusion dans son étude consacrée à la littérature rabbinique et souligne notamment la forte influence de l'anthropologie grecque sur la vision rabbinique de l'au-delà et de la résurrection

⁸³⁰ Voir chapitre IV

⁸³¹ *Testament d'Abraham*, XII, 4 – XIII, 14

deux anges enregistrent par écrit les décisions ; devant lui, se dresse une table sur laquelle repose un livre contenant les fautes des âmes, avec, en avant de la table, deux autres anges, le premier porte une balance et le second brandit le feu. Le déroulement du jugement reprend le cadre traditionnel des représentations funéraires de l'ancienne Egypte⁸³². Toutefois, ce n'est pas la divinité qui juge, mais un homme⁸³³ :

C'est le fils du premier formé, nommé Abel, qu'a tué Caïn le malfaisant. Il siège ici pour juger toute la création, et met en accusation justes et pécheurs ; car Dieu a dit : « Moi, je ne juge pas le monde ; mais chaque homme est jugé par un homme ».

Le récit du jugement dans le *Testament d'Abraham* diffère des autres récits par le moment où le jugement doit avoir lieu. Celui-ci est unique dans *I Hénoch* alors qu'il est permanent dans le *Testament d'Abraham*⁸³⁴:

Ce jour-là, Mon Elu s'assiéra sur le trône de gloire, et il triera leurs actions.

Cette idée du jugement dernier se retrouve également dans *II Hénoch* et dans *IV Esdras* où le trône qui doit paraître le jour du jugement est appelé le « trône du jugement »⁸³⁵. Si le cadre temporel diffère, des motifs présents ponctuellement rappellent néanmoins l'influence égyptienne dans ces textes. La balance du jugement et la présence du scribe dans *I Hénoch* en sont des exemples⁸³⁶. La recension de l'ensemble des éléments d'origines grecque, égyptienne, ou biblique dans la littérature apocalyptique est impossible à faire tant ils sont nombreux. On en arrive à la conclusion que ces textes révèlent un syncrétisme important et qu'il n'est pas possible de déterminer la prééminence d'une tradition sur une autre⁸³⁷.

⁸³² J. Assmann, *Mort et Au-delà dans l'Egypte Ancienne*, collection Champollion, éditions du Rocher, Monaco, 2003

⁸³³ *Testament d'Abraham*, XIII, 2-3

⁸³⁴ *I Hénoch*, XLV, 3

⁸³⁵ *II Hénoch*, L, 3 ; *IV Esdras*, VII, 33

⁸³⁶ *I Hénoch*, XLI, 1 et *I Hénoch*, XV, 1

⁸³⁷ J.J. Collins, *op.cit.*. G.W.E. Nickelsburg, "Judgement, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha", *Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaisms of antiquity, Judaism in late antiquity. 4*, ed. by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner, Handbook of oriental studies, 49, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.141-162

Néanmoins, l'usage de la langue grecque a influencé le cadre conceptuel d'élaboration et la meilleure illustration de ce phénomène réside dans la forme du récit. Le voyage dans l'au-delà n'est pas sans rappeler la tradition héroïque grecque et plus particulièrement la *nekuia* d'Ulysse. L'époque archaïque a montré un vif intérêt pour ce thème de la victoire sur la mort, considérée comme l'acte constitutif du statut héroïque⁸³⁸ ; or ce passage rituel se retrouve dans les récits apocalyptiques puisque le personnage principal change de statut grâce à la découverte de l'au-delà. Levi, présenté comme un berger, devient l'officiant du Seigneur⁸³⁹. Abraham passe du statut de Juste à celui d'Ami de Dieu⁸⁴⁰. Hénoch et Esdras deviennent les Scribes de Vérité ou de Connaissance⁸⁴¹. Néanmoins, l'analogie ne peut pas être poussée trop loin, car le héros biblique effectue plusieurs voyages visionnaires dans l'au-delà alors que la *nekuia* grecque est unique. Dans la littérature juive, il s'agit, en effet, d'acquérir une connaissance inaccessible dans le temps des hommes, alors que, pour les Grecs, il s'agit simplement d'accéder à un lieu inaccessible. Encore faut-il nuancer entre les différentes *nekuia*, car si les katabases d'Héraclès et de Thésée se caractérisent par l'*hubris*, celle d'Ulysse est placée sous le signe de la nécromancie, c'est-à-dire d'une recherche de la connaissance⁸⁴². C'est donc vers cette *nekuia* qu'il faut sans doute rechercher les influences qui ont pesé sur le modèle juif de la vision de l'au-delà. Il est, en effet, difficilement concevable que des lettrés juifs, écrivant en grec, n'aient pas lu Homère au cours de leur éducation.

Le second exemple de l'influence du cadre grec se retrouve dans la vision des âmes dans l'au-delà et de leur devenir. Au terme de son étude consacrée au jugement et à l'existence post-mortem dans la littérature apocryphe, George W.E Nickelsburg conclut que les croyances juives sur le jugement post-mortem ont été transposées en langue grecque en reprenant le concept de l'immortalité des

⁸³⁸ Voir chapitre III

⁸³⁹ *Testament de Levi*, II, 1-3 ; II, 10

⁸⁴⁰ *Testament d'Abraham*, I, 1 ; XX, 14

⁸⁴¹ *I Hénoch*, XII, 4 ; *II Hénoch*, XVII, 8 ; *IV Esdras*, XIV, 50

⁸⁴² Voir chapitre V sur le devenir des katabases héroïques à l'époque hellénistique et romaine. L. Calvo Martinez, "The *katabasis* of the hero", *Héros et héroïnes*, Kernos, suppl. 10, 2000, p.67-78

âmes⁸⁴³. Flavius Josèphe explicite clairement le rapprochement, dans le cas des Esséniens et des Pharisiens, relevant que leur conception de l'âme est proche de celle des Grecs⁸⁴⁴ :

D'accord avec l'opinion des fils de la Grèce, ils déclarent que le séjour réservé aux âmes des bons est au-delà de l'Océan et que c'est un endroit qui n'a pas à souffrir de pluies, de neige ou de fortes chaleurs, mais qu'un doux zéphyr venu de l'Océan le rafraîchit toujours de son souffle ; tandis qu'ils assignent aux âmes viles un réduit obscur et hivernal plein de châtiments sans relâche.

La description des lieux rappelle fortement les descriptions de l'au-delà grec, mais le destin des âmes dans le Shéol (ou l'Hadès) diffère. Dans les traditions grecques, seul le Tartare est un lieu de tourments⁸⁴⁵ ; l'Hadès n'est qu'un lieu de désolation ; qui plus est, les châtiments dans l'au-delà grec ont trait aux sensations : il s'agit de tourments qui concernent le corps et non l'âme. Au contraire, dans la littérature juive hellénisée, si le cadre descriptif est grec, la perception de l'existence post-mortem demeure conforme à la tradition de la Bible hébraïque, c'est-à-dire fondée sur une théologie de la rétribution et du châtiment⁸⁴⁶. Les descriptions de l'enfer et du paradis qui font le plus appel au cadre grec se trouvent dans le deuxième livre d'Hénoch⁸⁴⁷. Le paradis apparaît comme un jardin des délices qui s'organise autour de deux arbres - l'arbre de vie et un olivier - et de

⁸⁴³ G.W.E. Nickelsburg, "Judgement, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha", *Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaisms of antiquity, Judaism in late antiquity. 4*, ed. by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner, Handbook of oriental studies, 49, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.160-161

⁸⁴⁴ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 155 ; 163. Cela étant nous savons tous que Flavius Josèphe veut présenter le judaïsme aux gréco-romains et qu'il fera artificiellement des emprunts aux romains. Sur ce passage en particulier, E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Etudes bibliques, nouvelle série, n° 21, Paris, 1993, p.703-709 conclut à une très forte influence des conceptions pythagoriciennes dans ce texte. Voir également, sur ce thème C. D. Elledge, *Life after death in early judaism : the evidence of Josephus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament . 2. Reihe, 208, Tübingen, 2006

⁸⁴⁵ Hésiode, *Théogonie*, 716-730

⁸⁴⁶ Par exemple, l'idée que la victime obtient comme récompense dans l'au-delà de voir souffrir son bourreau ne trouve pas d'échos dans la littérature grecque. Is.66, 24 et I *Henoch*, 62, 12

⁸⁴⁷ II *Henoch*, VIII-X

quatre fleuves, éléments structurants qui rappellent le séjour des initiés orphiques⁸⁴⁸. L'enfer se présente sous l'aspect d'un espace répulsif où se mêlent les sensations d'humidité, d'obscurité et de froideur, où l'espace est structuré par un fleuve de feu, ce qui est un décalque de la description homérique⁸⁴⁹. Pour certains, ces ressemblances seraient le témoignage d'un héritage commun, peut-être d'origine mésopotamienne⁸⁵⁰, de même que la croyance en l'immortalité de l'âme résulterait d'une évolution parallèle du judaïsme et de l'hellénisme⁸⁵¹.

Richard Baukham s'est inscrit en faux contre la vision de Martha Himmelfarb qui ne voyait aucune influence grecque dans les récits apocalyptiques ou les visions de l'au-delà⁸⁵². Il souligne, en effet, que deux éléments sont indiscutablement d'origine grecque : la punition immédiate après la mort et la nature des châtiments. Si nous souscrivons en grande partie à cette conclusion, il semble que le problème ne se pose pas seulement en termes d'influences mais également en termes de milieu de production.

Il paraît par ailleurs bien difficile de distinguer un concept d'âme spécifique à l'une ou l'autre culture. Flavius Josèphe, dans le texte cité précédemment, utilise le terme *psychè* pour désigner l'âme, ce qui est, également, le terme le plus souvent employé pour traduire l'hébreu *Nepheš* dans la Septante⁸⁵³. La proximité des deux conceptions de l'âme se retrouve dans l'iconographie comme en témoignent les fresques de Doura Europos, avec une nette antériorité du modèle grec. Dans ce cycle de peintures du début du III^e siècle de notre ère, la scène de réanimation ou de résurrection des morts, dans le cycle

⁸⁴⁸ Voir précédemment. La présence de gardes à l'entrée du paradis est particulièrement significative.

⁸⁴⁹ Voir chapitre I

⁸⁵⁰ J. Barr, *Eden et la quête de l'immortalité*, Lire la Bible, 107, Paris, 1995, p.57-58

Sur ce thème voir également les travaux d'Otto Kaiser. O. Kaiser, « Die Zukunft der Toten nach den Zeugnissen der alttestamentlich-frühjüdischen Religion », *Der Mensch unter dem Schicksal*, Berlin, 1985, P;182-195

⁸⁵¹ J. Barr, *op. cit.*, p.67-98

⁸⁵² Richard Baukham, « Early jewish visions of Hell », *The Journal of Theological Studies*, 41, 1990, p.355 – 385. Martha Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphie, 1983

⁸⁵³ N.P. Bratsiotis, « *Nepheš – psychè*, ein Beitrag zur Erforschung der sprache und der Theologie der Septuaginta », *Supplements to Vetus Testamentum*, XV, Genève, 1966, p. 58-89

d'Ezechiel, matérialise le principe vital sous forme de figures féminines ailées et met en lumière une influence grecque manifeste. En effet, la mort est donc vécue comme une séparation du corps et de l'âme, ce qui renvoie non seulement à l'univers platonicien mais surtout à l'iconographie des lécythes attiques où le corps du défunt est également représenté en compagnie de *psychai*⁸⁵⁴. Dans le tableau de Doura, l'aspect anonyme des trois *psychai* au-dessus des corps inertes tranche avec le quatrième personnage ailé, qui ne semble pas appartenir au même registre et se distingue des autres par son vêtement et par sa position. Si l'on considère qu'il s'agit d'une *Psychè*, son particularisme semble difficile à expliquer⁸⁵⁵, mais le texte biblique mentionne pourtant ce personnage⁸⁵⁶ :

*Il me dit alors : Prophétise à l'adresse de l'Esprit,
prophétise, fils d'homme ! Tu diras à l'adresse de l'Esprit : Vient
des quatre vents, Esprit ! Souffle sur tous ces morts et qu'ils vivent !*

C'est cet esprit (*pneuma*) qui est sans doute représenté sur la scène. L'attitude du prophète témoigne de son rôle d'intermédiaire entre Dieu et l'Esprit. Sa main gauche est levée proche de celle de Dieu alors que sa main droite est dirigée vers l'Esprit. Cet Esprit qui est l'agent de la résurrection apporte aux corps la vie dont ils sont dépourvus⁸⁵⁷. Dans le monothéisme, l'esprit est Dieu, ce mécanisme renvoie à la perception grecque de l'action divine⁸⁵⁸, où des figures ailées représentent l'émanation de la puissance divine.

La vision d'Ezéchiel, telle qu'elle est dépeinte sur les fresques de la synagogue de Doura Europos, s'inscrit dans les traditions grecques de représentation de l'au-delà tant sur le plan de la perception de la mort que sur celui de l'action divine. Le texte biblique laisse transparaître nettement moins d'influences grecques. Certes, le sort des défunts dépend d'un jugement, mais celui-ci est collectif et concerne les nations et non les individus. Par exemple, les

⁸⁵⁴ Voir chapitre IV

⁸⁵⁵ R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archéology in the Diaspora*, Handbook of Oriental Studies, I – The Near and Middle East, Leiden ; Boston ; Köln, 1998, p.195-197. P. Prigent, *Le Judaïsme et l'image*, Tübingen, 1990, p.261-263

⁸⁵⁶ Ez., 37, 9

⁸⁵⁷ Ez., 37, 9

⁸⁵⁸ Voir chapitre IV.

Egyptiens sont condamnés collectivement à descendre dans le Shéol⁸⁵⁹, alors que l'ensemble de la maison d'Israël doit être ressuscité⁸⁶⁰. Cette idée de résurrection collective est d'influence perse⁸⁶¹ qui laisse, dès le II^e siècle avant notre ère, la place à la résurrection individuelle⁸⁶². Cette évolution, J.J. Collins l'attribue à une influence grecque⁸⁶³,

5 – REPRESENTATIONS DE COMMUNAUTES CHRETIENNES

Comme dans les communautés juives, les visions chrétiennes de l'au-delà se trouvent principalement dans des écrits émanant de communautés très particulières⁸⁶⁴. Les écrits apocryphes chrétiens et plus particulièrement les visions et les apocalypses qui, dans le prolongement de la tradition juive, apportent les principaux témoignages sur les conceptions de l'au-delà. Ces textes furent rédigés pour la plupart entre le milieu du II^e siècle et le IV^e siècle. Ils sont l'expression de l'attente de la parousie dans certaines communautés chrétiennes. Cette attente peut être plus ou moins impatiente, compte tenu des événements vécus ou subis. Le lien a été montré entre la persécution Néron et l'*Apocalypse de Jean*⁸⁶⁵ ; l'*Apocalypse de Pierre* est contemporaine de la révolte de Bar Kokhba et insiste sur la nécessaire défiance à l'égard du faux prophète, signe de la fin des temps. Si le lien n'est évidemment pas systématique entre persécutions et récits apocalyptiques, la

⁸⁵⁹ Ez., 32, 17

⁸⁶⁰ Ez, 37, 11-12; Isaïe, 26, 19

⁸⁶¹ J.J. Collins, "The Afterlife in Apocalyptic Literature", *Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaisms of antiquity, Judaism in late antiquity. 4*, ed. by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner, Handbook of oriental studies, 49, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.119-140

⁸⁶² Daniel, 12, 1-3

⁸⁶³ J.J. Collins, *op.cit.*, p.137

⁸⁶⁴ Pour la période antérieure au IV^e siècle, celle qui nous intéresse, on ne peut pas définir les écrits apocryphes comme les textes n'appartenant pas au canon de l'Eglise. Il s'agit d'une littérature souvent composée par des inconnus et qui témoigne de la diversité des traditions circulant dans le premier christianisme. F. Bovon et P. Geoltain, *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1997, p. XVII-LX

⁸⁶⁵ M.- F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007, p. 175-179

culture du martyr ne peut se départir d'une attente de récompenses dans l'au-delà⁸⁶⁶.

La structuration de l'espace céleste reprend le schéma juif d'une construction étagée. L'Apocalypse de Paul commence par l'élévation de l'apôtre jusqu'au troisième ciel⁸⁶⁷. L'espace décrit par l'ascension d'Isaïe se compose de sept cieux⁸⁶⁸. Mais à l'exception de quelques textes, la plupart des auteurs ne se focalisent pas sur ces espaces. A la différence des récits juifs, une grande attention est portée sur les lieux de châtements, dont la localisation traduit une forte influence grecque ; tous se situent sous terre alors que dans les récits apocalyptiques ou visionnaires juifs, ils font partie des espaces célestes⁸⁶⁹. L'insistance des apocalypses chrétiennes sur cette localisation souterraine se matérialise par la descente de marches dans l'*Apocalypse d'Esdras*, pour atteindre le lieu des châtements⁸⁷⁰ :

Je descendis quatre-vingts marches et ils me firent descendre cinq cents marches.

Le même procédé narratif se retrouve dans la *Vision d'Esdras*, où le nombre de marches est de 6 700⁸⁷¹ et dans les *Questions de Barthélémy* à propos de la descente du Christ dans l'Hadès⁸⁷².

La toponymie des récits chrétiens traduit également une large influence grecque. Dans l'*Apocalypse de Pierre*, le baptême des élus se déroule « au lac qu'on appelle Achérousie, dans les Champs-Élysées »⁸⁷³. Dans l'*Apocalypse de Paul*, l'accès à la Cité du Christ se fait après avoir traversé, en barque, le lac Achérouzien⁸⁷⁴. Dans la *Vision d'Esdras*, le terme « Tartare » est utilisé pour

⁸⁶⁶ M.- F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007, 197-198

⁸⁶⁷ *Apocalypse de Paul*, 3

⁸⁶⁸ *Ascension d'Isaïe*, 7, 13 – 9, 26

⁸⁶⁹ Le lieu des châtements se situe dans le deuxième ciel dans le *Testament de Lévi*, III, 2. L'enfer se situe au troisième ciel dans *II Hénoch*, X

⁸⁷⁰ *Apocalypse d'Esdras*, 4, 8

⁸⁷¹ *Vision d'Esdras*, 2

⁸⁷² *Questions de Barthélémy*, 1, 12-13

⁸⁷³ *Apocalypse de Pierre*, 14, 1

⁸⁷⁴ *Apocalypse de Paul*, 23a

désigner l'enfer, les défunts y accèdent en franchissant une porte de feu⁸⁷⁵. Celle-ci rappelle certaines caractéristiques des visions grecques de l'au-delà où l'Hadès est un lieu aux portes closes⁸⁷⁶, auquel on accède après avoir franchi un fleuve de feu, le Périphlégéon⁸⁷⁷. Ce fleuve de feu apparaît dans l'*Apocalypse de Paul* comme le premier élément du monde souterrain⁸⁷⁸. L'influence toponymique grecque n'induit pas, pour autant, une reprise de la géographie infernale héritée d'Homère. Bien au contraire, les éléments symboliques attachés à chaque espace se singularisent nettement. Alors que l'Hadès est perçu comme un lieu sombre et humide, les textes chrétiens font du feu le principal élément infernal. L'*Apocalypse de Pierre* évoque en ces termes le séjour infernal⁸⁷⁹ :

Les coupables, les pécheurs et les hypocrites se tiendront au milieu de l'abîme des ténèbres sans fin. Leur punition sera le feu.

Paradoxalement, ce feu n'apporte pas la lumière mais uniquement le châtement. La forme extrême de ce châtement est la seconde mort après le Jugement dernier quand les condamnés sont relégués dans un étang de feu⁸⁸⁰.

Cette association du feu et des ténèbres ne se comprend que dans un jeu d'oppositions. La lumière divine est souvent décrite comme une source jaillissante, conception héritée du judaïsme qui se retrouve clairement formalisée dans l'*Apocalypse apocryphe de Jean*⁸⁸¹. La parabole de l'homme riche et de Lazare illustre ce jeu de contrastes⁸⁸² :

⁸⁷⁵ *Vision d'Esdras*, 2-3

⁸⁷⁶ *Iliade*, VIII, 366 ; IX, 312. Ce thème des portes de l'Hadès se retrouvent également dans les *Questions de Barthélémy*, 1, 11

⁸⁷⁷ Voir chapitre I

⁸⁷⁸ *Apocalypse de Paul*, 31c. Dans la *Vision d'Esdras*, le fleuve de feu coule au milieu des Enfers (36a).

⁸⁷⁹ *Apocalypse de Pierre*, 6, 5. Ce thème du feu se retrouve dans toutes les visions infernales chrétiennes. Une des plus saisissantes est l'apparition de Béliar dans les *Questions de Barthélémy*. La créature est entravé par des chaînes de feu (4, 12).

⁸⁸⁰ *Apocalypse de Jean*, XX, 14-15

⁸⁸¹ G. Mantovani, « Eau magique et eau de lumière dans deux textes gnostiques », *Gnosticisme et monde hellénistique, Les objectifs du colloque de Louvain-la-Neuve*, 11-14 mars 1980, Louvain, 1980, p.142-143. *III Hénoc*, 48, 18 ; 49, 1. Philon, *De Fuga*, 177-178 ; *De Sommis*, 241-242 ; *Apocalypse apocryphe de Jean*, 31, 22-25

⁸⁸² Lc, 16, 23-24

Et dans l'Hadès, parmi les tourments, il a levé les yeux et a vu de loin Abraham avec Lazare dans son sein. Il a vociféré : Père Abraham, aie pitié de moi ! Envoie Lazare tremper le bout de son doigt dans l'eau pour me rafraîchir la langue, car je suis rongé dans cette flamme !

Par ailleurs, l'eau est très présente dans toutes les descriptions célestes. Dans l'*Apocalypse de Paul*, la Terre de Promesse est structurée par des fleuves et par le lac Achérouzien⁸⁸³. Dans l'*Apocalypse de Pierre*, seul le lac est mentionné comme le lieu de baptême des élus⁸⁸⁴. Cette valeur positive attachée à l'eau se retrouve dans l'*Apocalypse de Jean* lorsque l'auteur décrit la Jérusalem céleste⁸⁸⁵ :

Je donnerai, à qui à soif, l'eau de la source de vie.

[...] Il m'a montré un fleuve de vie, une eau resplendissante comme du cristal. Elle sortait du trône de Dieu et de l'agneau.

Cette valeur positive de l'eau fait largement écho aux conceptions isiaques où Osiris accorde aux défunts l'eau fraîche symbole de survie. Elle s'accorde également avec les conceptions orphiques où la consommation de l'eau après la mort est un moyen d'identifier l'initié qui a accès au séjour des bienheureux. Mérite-t-elle un traitement comparable ?

André Parrot l'a abordée sous cet angle dans son étude du *refrigerium* chrétien⁸⁸⁶. Le terme sert à désigner le banquet funéraire des survivants. La terminologie latine s'explique par l'emprunt à la tradition romaine de cette cérémonie par les premiers chrétiens⁸⁸⁷. Le don d'eau fraîche dans l'au-delà serait un motif d'inspiration osirienne repris par les chrétiens et qui s'inscrit dans un vieux fonds eschatologique commun aux sociétés méditerranéennes⁸⁸⁸. Cela explique la présence de l'eau fraîche dans la documentation orphique. Nous avons

⁸⁸³ *Apocalypse de Paul*, 21c – 23b

⁸⁸⁴ *Apocalypse de Pierre*, 14, 1

⁸⁸⁵ *Apocalypse de Jean*, 21, 6 ; 22, 1 Hermas se réfère à Jean (3,5) sur cette thématique de l'eau : « ils descendent donc dans l'eau morts et ils en ressortent vivants » (Hermas, *Le Pasteur*, 94,4).

⁸⁸⁶ A. Parrot, « Le *Refrigerium* dans l'au-delà », *RHR*, 113, 1936, p. 149-187 ; *RHR*, 114, 1936, 158-196 ; *RHR*, 115, 1937, p.53-89

⁸⁸⁷ A. Parrot., « Le *Refrigerium* dans l'au-delà », *RHR*, 115, 1937, p.53-56

⁸⁸⁸ A.Parrot, « Le *Refrigerium* dans l'au-delà », *RHR*115, p.83-88

vu également que les influences égyptiennes ont pu jouer un rôle dans cette représentation de l'au-delà, mais qu'elles s'inscrivent dans un cadre grec favorable à la réception de celle-ci. Le bain ou la consommation d'eau glissent, à partir de l'époque hellénistique, du domaine magique au domaine thérapeutique⁸⁸⁹. Dans cette interprétation, l'eau se voit parée de trois vertus : elle est vivifiante, purificatrice et régénératrice⁸⁹⁰. Ses qualités sont plus ou moins accentuées selon le dieu auquel elle est associée : l'eau froide des sanctuaires d'Asclépios est réputée pour ses vertus curatives, alors que l'eau provenant des sanctuaires d'Apollon permet de prophétiser⁸⁹¹.

Une autre dimension grecque de l'eau, qui n'est pas prise en compte par André Parrot, c'est sa dimension ordalique. L'eau froide du Styx est utilisée comme gage de la validité des serments divins⁸⁹². La consommation de la bonne eau par l'initié orphique, à son arrivée dans l'au-delà, permet de l'identifier comme ayant droit au séjour des bienheureux⁸⁹³. La présence de l'eau dans les textes visionnaires et apocalyptiques chrétiens peut s'inscrire dans cette pensée typiquement grecque. Les textes juifs ignorent pour la plupart ce thème de l'eau fraîche dans l'au-delà⁸⁹⁴.

Une fascination marquée pour les châtements infernaux distinguent les visions chrétiennes des visions juives. Le tableau dressé dans l'*Apocalypse de*

⁸⁸⁹ R. Ginouvès, *Balaneutikè : recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, BEFAR 200, Paris, 1962, p.358

⁸⁹⁰ R. Ginouvès, *ibidem*, p.426

⁸⁹¹ S. Guettel Cole, « the uses of water in Greek sanctuaries », *Early Greek cult Practise: Fifth international Symposium at the Swedish institute at Athens, 26-29juin 1986*, Skrifter utgivna av svenska institutet i Athen, 4°, XXXVIII, Stockholm, 1988, p.161-165. L'association d'Asclépios est de l'eau froide est mentionnée par Pausanias (1, 21, 4 ; 3.21.2 ; 3.24.2)

⁸⁹² Hésiode, *Théogonie*, 383-403

⁸⁹³ Voir ce chapitre

⁸⁹⁴ Seul *I Henoch* 22, 1, 2, 9 mentionne la présence d'une source dans l'au-delà. Si la description du séjour des esprits dans ce texte s'inscrit pleinement dans la tradition juive, la présence d'une source dans la caverne destinée aux justes est inédite dans la littérature juive. Cette présence peut s'expliquer par une influence orphique (*I Henoch*, édition de la Pléiade, p.496, n.xxii) ou isiaque. Cette dernière semble plus probable étant donné l'absence de témoignages orphiques pour cette région.

Pierre est édifiant. Les blasphémateurs sont pendus par la langue. Ceux qui ont renié la justice sont brûlés dans une grande fosse. Les assassins et leurs complices sont jetés dans un feu plein de serpents venimeux. Ceux qui ont persécuté et trahi les justes sont fouettés et des vers dévorent leurs entrailles. Les faux témoins ont les lèvres coupées et le feu dévore leur bouche et leurs entrailles. Les femmes qui ont perdu leur virginité avant le mariage sont démembrées, déformées et tordues. Les esclaves qui n'obéissent pas à leurs maîtres se mâchent éternellement la langue⁸⁹⁵.

Les châtiments présentés dans les *Apocalypses de Paul*, d'*Esdras* ou dans la *Vision d'Esdras* diffèrent quelque peu mais occupent toujours la majeure partie du récit⁸⁹⁶. Cette insistance sur les punitions infernales relève d'une théologie de la rétribution clairement explicitée par l'apologiste Athénagore à Athènes au II^e siècle après J.-C. Dans le traité *Sur la résurrection des morts*, l'auteur insiste sur la nécessaire dimension corporelle des châtiments infernaux, car la justice doit s'appliquer à l'homme tout entier qui se compose de deux entités : le corps et l'âme. Cette dernière ne peut être tenue seule responsable des mauvais agissements qui relèvent pour une part de besoins corporels⁸⁹⁷. Cette idée de la responsabilité du corps remonte à Paul⁸⁹⁸ :

Car nous devons tous être à découvert devant le tribunal du Christ pour que chacun soit payé des œuvres de son corps selon ce qu'il aura fait de bien ou de mal.

L'idée de châtiments infernaux destinés à punir les corps, peut s'inspirer d'Homère, qui, lors de la *nekuia* d'Ulysse, décrit les supplices de Tityos, de Tantale et de Sisyphe⁸⁹⁹. Les peines sont tout aussi cruelles que dans l'enfer chrétien mais diffèrent par le nombre des personnes concernées⁹⁰⁰. Dans la

⁸⁹⁵ *Apocalypse de Pierre*, 7, 1 - 12, 7. La liste des châtiments présentée n'est pas exhaustive.

⁸⁹⁶ *Apocalypse de Paul*, 31c-40c ; *Apocalypse d'Esdras*, 4, 9-20 ; *Vision d'Esdras*, 2-59

⁸⁹⁷ Athénagore, *Sur la résurrection des morts*, Sources chrétiennes, 379, Ed. du Cerf, 1992, XVIII, 4-5,

⁸⁹⁸ 2 Co. 5, 10

⁸⁹⁹ Od., XI, 576-600

⁹⁰⁰ Dans l'*Apocalypse de Paul* (39c), le supplice de Tantale est repris : *Je regardai et en vis d'autres, qui étaient suspendus au-dessus d'un canal d'eau : leurs langues étaient très sèches, beaucoup de fruits étaient placés devant eux, mais ils ne pouvaient en prendre.*

tradition grecque, issue d'Homère, seuls quelques personnages connus sont punis et leur sort a valeur d'exemple, alors que dans les textes chrétiens ces châtiments s'inscrivent dans une vision universelle de la fin des temps⁹⁰¹.

Un second élément renforce l'idée de l'origine grecque des châtiments chrétiens : c'est le motif de l'éternel recommencement du supplice. Qu'il s'agisse des Danaïdes, de Tantale ou de Sisyphe, l'insistance sur le caractère permanent et répétitif de la faute est très marquée. Les textes chrétiens reprennent ce schéma à plusieurs reprises⁹⁰² :

On les mettra au bord du ravin, et ils s'y précipiteront. Ils feront ainsi sans arrêt et seront punis pour toujours.

Le comportement des défunts dans l'au-delà relève, par contre, de la tradition juive. A plusieurs reprises, les justes contemplant le sort des pêcheurs ou sont les acteurs de leur châtimement :

L'ange Ezrael fera venir les âmes de ceux qui ont été tués, et ils verront la punition de ceux qui les ont tués⁹⁰³.

Les femmes seront englouties jusqu'au cou et seront punies d'une grande peine. Ce sont justement celles qui avortent et détruisent l'œuvre que le seigneur avait formée. En face d'elles, il y a une autre place, où seront assis leurs enfants, eux qu'elles ont empêchés de vivre. Ils crieront vers le Seigneur. Une foudre viendra des enfants, une vrille dans les yeux de celles qui ont causé leur ruine par cette fornication⁹⁰⁴.

Ce thème se trouve déjà dans l'Ancien Testament et dans la littérature juive hellénistique⁹⁰⁵. Richard Bauckham y voit la manifestation d'un besoin de vengeance exprimé dans les textes et du souci de voir s'appliquer la justice

⁹⁰¹ Pour Athénagore (*op. cit.*, XXIV-XXV) la finalité de l'homme est la contemplation éternelle de Dieu. Ceux qui ne peuvent y accéder sont châtiés.

⁹⁰² *Apocalypse de Pierre*, 10, 3. Dans l'Apocalypse de Paul, le caractère répétitif des châtiments est souligné par une formule récurrente : *Voilà pourquoi, sans trêve, elles purgent les peines qui leur sont propres.*

⁹⁰³ *Apocalypse de Pierre*, 7, 10-11. Cette idée de présence de la victime pour assister aux châtiments du coupable se retrouve également dans la *Vision d'Esdras* (51-53) et dans Lc, 26, 23-24 à propos de Lazare.

⁹⁰⁴ *Apocalypse de Pierre*, 8, 2-5

⁹⁰⁵ Is., 66,24 ; *I Hénoch*, 62,12

divine⁹⁰⁶, interprétation qui se fonde sur des suppositions concernant la psychologie de ces communautés, pour lesquelles nous ne connaissons pratiquement rien. Au contraire, l'idée d'une justice divine semble mieux correspondre à la situation car elle s'inscrit dans le cadre d'une théologie de la rétribution. Dans l'au-delà, le juste est récompensé en voyant, ou en faisant souffrir son bourreau⁹⁰⁷ :

Et ils serviront de spectacle aux justes et à ses élus qui se réjouiront de voir la colère du Seigneur des Esprits s'appesantir sur eux.

La justice dans l'au-delà crée un schéma inverse au vécu des défunts : la victime devient le bourreau et le bourreau devient la victime. Ce renversement de situation est à mettre en rapport avec la théologie de la rétribution puisqu'il apparaît comme une récompense.

Cette théologie de la rétribution se matérialise par deux éléments sensoriels : le spectacle et les odeurs. Les défunts évoluent dans un univers olfactif binaire : les lieux de châtement étant associés à la puanteur alors que les espaces réservés aux élus le sont à des parfums. Une « puanteur épouvantable » s'échappe du puits des damnés, et les cupides sont plongés dans un chaudron de souffre⁹⁰⁸. L'opposition avec la description du paradis est saisissante⁹⁰⁹ :

Il était plein d'arômes parfumés, et son odeur venait jusqu'à nous

De plus, chaque supplice est présenté sous la forme d'un tableau isolé, où sont successivement dépeints les lieux, puis les êtres. Cette construction en tableaux se retrouve également dans les descriptions du Paradis. Dans l'*Apocalypse de Paul*, l'auteur se borne à mentionner la présence d'un fleuve de lait et de miel, puis décrit un espace morcelé par juxtaposition de lieux successifs : le lac Achérousien, la cité du Christ, les quatre fleuves, les arbres qui s'humilient, le Nord de la cité, l'Est de la cité, le centre de la cité et l'autel à côté duquel se

⁹⁰⁶ R. Bauckham, "The conflict of justice and Mercy: Attitudes to the damned in apocalyptic literature", *Apocrypha*, 1, 1990, 184-185

⁹⁰⁷ *I Hénoch*, 62,12

⁹⁰⁸ *Apocalypse de Paul*, 41a ; *Vision d'Esdras*, 23 ; *Apocalypse de Pierre*, 8, 1

⁹⁰⁹ *Apocalypse de Pierre*, 16, 2-3

tient David⁹¹⁰. De ces images, il en émerge quelques-unes que nous avons déjà rencontrées dans les traditions grecques. L'impossibilité pour certains défunts affamés de se saisir de fruits ou le sort réservé à certains condamnés tourmentés par des oiseaux carnivores rappellent les châtiments de Tantale ou de Prométhée⁹¹¹ ; l'image du jardin céleste trouve des échos dans les visions orphiques et dans les conceptions grecques de l'île des bienheureux⁹¹². Mais l'analogie ne peut être poussée plus loin car la Bible offre également un modèle du jardin céleste : le jardin d'Eden.

Les auteurs des visions et des apocalypses privilégient la dimension sensorielle en s'appuyant sur des parfums et des images pour rendre les descriptions plus saisissantes⁹¹³. Cette dimension sensorielle pose la question de la nature des défunts dans l'au-delà. Les châtiments, qui sont tous porteurs d'une souffrance physique, laissent supposer que le corps du défunt séjourne dans l'au-delà⁹¹⁴. Cette affirmation s'inscrit dans le cadre d'un débat sur la résurrection dont la littérature apocryphe nous donne un aperçu. Dans la *Troisième épître aux Corinthiens*, il est fait mention d'hérétiques, Simon et de Cléobios qui nient la résurrection de la chair⁹¹⁵. La vision chrétienne se singularise nettement sur ce point avec la vision traditionnelle grecque, telle qu'elle transparait sur les vases attiques où l'âme et le corps se séparent lors du décès pour prendre des chemins différents⁹¹⁶. Cependant, l'influence grecque se traduit également par de nombreuses références indirectes, par une présence discrète de la culture grecque : par exemple, la mention d'une barque sur le lac Achérouzien, ou celle d'un chien noir à l'entrée des Enfers⁹¹⁷. Les éléments symboliques comme l'eau ou la

⁹¹⁰ *Apocalypse de Paul*, 22a-29c

⁹¹¹ *Apocalypse de Paul* 39c ; *Apocalypse de Pierre*, 11, 4-7

⁹¹² *Apocalypse de Pierre*, 16, 2 ; *Odes de Salomon*, 11. Pour les éléments orphiques, voir le début du chapitre.

⁹¹³ Cl-Cl. Kappler et R. Kappler souligne à ce propos que l'Apocalypse de Paul influence l'imagerie au moins jusqu'aux œuvres de Jérôme Bosch. (Cl-Cl. Kappler et R. Kappler, « Apocalypse de Paul », in Fr. Bovon et P. Geoltrain, *Ecrits Apocryphes chrétiens*, I, La Pleiade, 1997, p.781)

⁹¹⁴ Athénagore, *op. cit.*, XVIII, 4-5, voir précédemment.

⁹¹⁵ *Actes de Paul*, X, 2, 12

⁹¹⁶ Voir chapitre IV

⁹¹⁷ *Apocalypse de Paul*, 22d-23a ; *Vision d'Esdras*, 3

répartition spatiale des composantes de l'au-delà - un enfer souterrain et un paradis céleste - sont également des témoignages de cette inscription dans un cadre conceptuel grec. La présence d'Hérode siégeant sur un trône de feu et jugeant les défunts reprend l'image des souverains infernaux (Minos, Eaque, Rhadamanthe) qui gardent leur autorité dans l'au-delà⁹¹⁸.

Néanmoins la plus manifeste de ces influences reste l'immédiateté du jugement post-mortem. Tandis que les récits juifs n'envisagent le jugement qu'au jour du jugement dernier, les récits chrétiens le situent juste après le décès. Cela s'accompagne d'un possible assouplissement de la sentence, comme l'octroi d'un jour de suspension des tourments après l'intercession de Paul⁹¹⁹. Émerge, ainsi, l'impression d'une simple transposition des visions grecques et juives du jugement infernal. Les récits chrétiens conçoivent deux jugements : le premier d'inspiration grecque qui se situe juste après le décès, le second, d'inspiration juive a lieu lors de la Parousie. Si l'*Apocalypse de Pierre*, l'*Apocalypse de Jean* et le *Traité sur la Résurrection* n'envisagent que le jugement eschatologique, l'*Apocalypse de Paul* et la *Vision d'Esdras* décrivent les châtiments qui surviennent après le décès tout en évoquant le Jugement dernier⁹²⁰. Le contexte de production est un élément qui permet d'expliquer cette différence : tous les deux ont été produits dans un cadre grec ou fortement hellénisé, puisque l'*Apocalypse de Paul* a été vraisemblablement rédigée à Alexandrie à la fin du II^e siècle ou au début du III^e siècle⁹²¹, et que la *Vision d'Esdras* est le texte qui offre les références les plus précises à la

⁹¹⁸ *Vision d'Esdras*, 37, *Apocalypse d'Esdras*, 4, 9-11. Voir chapitre V

⁹¹⁹ *Apocalypse de Paul*, 44d

⁹²⁰ Cet élément n'a pas été pris en compte dans les discussions autour de la datation du *Traité sur la Résurrection*. B. Pouderon qui défend l'attribution du traité à Athénagore le date logiquement du II^e siècle alors que H.E. Lona, N. Zeegers et E. Gallicet sont partisans d'une datation plus tardive et donc de la non attribution à Athénagore. B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie, Etudes sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « études », 4, Paris, 1997, p.71-144. H.E. Lona, « Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift « De resurrectione mortuorum » und die altchristliche Auferstehungsapologetik », *Salesianum*, 52, 1990, p.525-578. N. Zeegers, « la paternité athénagorienne du *De Resurrectione* », *RHE* 87, 1992, p.333-374. E.Gallicet, « Atenagora o pseudo-Atenagora », *RFIC* 104, 1976, p.420-421

⁹²¹ Cl-Cl. Kappler et R. Kappler, *Apocalypse de Paul*, in Fr. Bovon et P.Geoltrain, *Écrits Apocryphes chrétiens, I*, La Pleiade, 1997, p.780

mythologie grecque, même si son contexte de production n'est pas précisément identifié⁹²².

La question des influences juives ou grecques sur les récits de visions et d'apocalypses chrétiens dépasse largement le cadre de la simple identification d'éléments précis. Les ressemblances ou les rapprochements entre les deux cultures sont fréquents, ce qui suggère la réelle inculturation des textes chrétiens. Qu'il s'agisse des thématiques liées à l'eau, du jugement post-mortem, des châtiments ou de la géographie infernale, les textes chrétiens « hellénisent » la tradition juive, processus qui est plus ou moins prononcé suivant les époques et les milieux de production. Ainsi, les conceptions de l'au-delà n'apparaissent pas comme un sujet de controverses.

CONCLUSION

Les visions de l'au-delà au sein des communautés religieuses particulières reflètent bien évidemment des caractéristiques spécifiques, culturelles ou théologiques. Mais elles sont également le cadre de rencontres et d'influences, car loin de s'opposer, elles présentent souvent des éléments communs. Les seules différences fondamentales tiennent au fait que leur vision de l'au-delà s'inscrit dans des perceptions différentes du temps. L'attente de l'initié grec se confond avec un désir de retrouver ces semblables dans l'au-delà, de maintenir les relations sociales telles qu'elles existaient dans le monde des vivants et donc de reproduire le vécu. Au contraire, les espérances juive et chrétienne sont indissociables de l'idée de la fin du temps humain et de la venue d'un monde meilleur dans une vision linéaire du devenir de l'humanité. Outre cette différence fondamentale, les éléments structurants (notamment les éléments du paysage) forment des invariants : le fleuve, l'arbre, un lieu dédié au jugement, quand il existe, une bipolarisation de l'au-delà se retrouvent dans chaque croyance. Ces invariants qui traversent ces communautés se fondent non pas sur des croyances mais sur des

⁹²² Il s'agit du seul texte à mentionner la présence d'une porte à l'entrée des Enfers (3). Celle-ci est défendue par un chien noir (3) qui n'est pas sans rappeler Cerbère.

éléments culturels communs. Ce qui tend à confirmer l'idée que les conceptions de l'au-delà relèvent de conceptions culturelles autant, sinon plus, que de conceptions religieuses⁹²³.

⁹²³ Cette idée s'inscrit dans le sens de la démarche proposée par Claude Kappler en introduction de l'ouvrage collectif *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, éd. du Cerf, Paris, 1987, p.16 ; 38-42

CONCLUSION GENERALE

La principale caractéristique des représentations de l'au-delà dans le monde grec est la stabilité ; les conceptions homériques en ont marqué en profondeur le panorama. La permanence des représentations correspond à celle du lexique⁹²⁴ : l'humidité et l'obscurité sont les principales caractéristiques d'un lieu dominé par la figure d'Hadès.

Depuis les textes homériques jusqu'au IV^e siècle après J.-C., la préoccupation centrale est le passage vers l'au-delà. Homère n'envisage le monde infernal que par le biais de deux *nekuia* de nature très différente puisque l'une concerne un héros et la seconde de simples mortels. Cette focalisation sur le passage s'observe encore dans la poésie archaïque où une large place est faite à la *nekuia* héracléenne. A partir du V^e siècle avant J.-C., à Athènes, émerge la figure de Charon qui est associé à Hermès pour conduire désormais les défunts dans l'au-delà. La littérature d'époque hellénistique et romaine est marquée par le retour des figures héroïques alors que les inscriptions de la même époque consacrent la figure de la Moire. Les courants sectaires et religieux ne sont pas indifférents, eux non plus, à cette question du passage ; les communautés orphiques créent de véritables itinéraires à usage des défunts pour accéder à l'au-delà et les textes juifs et chrétiens utilisent systématiquement des récits de voyages dans l'autre monde.

⁹²⁴ Dans des inscriptions chrétiennes du V^e siècle après J.-C., le terme Hadès apparaît encore. Voir par exemple, G. Kiourtzian, *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades*, 2000, n°16

Une véritable culture du passage transparait. Elle fait écho aux « remontées des Enfers » (*anodoi*) tout en introduisant une conception linéaire du temps⁹²⁵. Contrairement aux remontées étudiées par Claude Bérard, qui sont le prélude à une nouvelle ère, le passage dans l'au-delà est définitif. On constate une représentation linéaire du temps, ce qui a permis et explique l'adoption par le judaïsme et le christianisme d'éléments de l'au-delà grec. Fondamentalement l'approche temporelle est la même.

Le temps est perçu de façon linéaire à l'échelle humaine. La descente dans l'au-delà est le terme logique du séjour terrestre. Ce n'est pas une fin en soi, mais l'entrée dans un nouvel état qui se prolonge éternellement. Le fatalisme qui transparait dans les vers des poètes archaïques et dans les inscriptions témoigne de cette perception du temps. Le retour vers le monde des vivants ne relève que du mythe et reste d'ailleurs l'apanage du héros : Héraclès, Thésée, Ulysse et Orphée sont revenus de l'Hadès. L'espoir est donc impossible : on ne revient pas du monde des morts. Ce fatalisme résulte également de la conception de la mort, qui n'est pas tant la disparition organique de l'être que la disparition de son moi social. Elle est perçue comme une rupture définitive du lien social. Mais ce modèle n'est pas exclusif, d'autres conceptions du temps émergent ponctuellement. L'idée de jugement des morts telle que l'explique Platon, relève d'une vision du temps ramifiée : le comportement durant la vie décide du sort dans l'au-delà.

Cette représentation du temps est celle du temps humain ; elle ne correspond pas à la représentation religieuse du temps, ritualiste et scandée par les fêtes qui reviennent à intervalles réguliers⁹²⁶. Ces deux visions ne s'excluent pas ; elles soulignent la différence de destinée entre ce qui est humain et ce qui est divin. Entre ces deux représentations du temps, existe le temps du mythe, qui est par définition linéaire, car le mythe ne se répète pas. André Motte a, néanmoins, démontré qu'il peut prendre une dimension circulaire dans son usage, puisque les hymnes liturgiques qui accompagnent les célébrations sont l'occasion de « redire », ou de faire revivre le mythe⁹²⁷. Sans reprendre l'opposition entre temps

⁹²⁵ Cl. Bérard, *Anodoi : essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel, 1974.

⁹²⁶ A. Motte, « Temps de la fête et temps du mythe dans la religion grecque », *Le Temps et la destinée humaine*, Homo Religiosus II, 6, 2007, p.89-107

⁹²⁷ A. Motte, « Temps de la fête et temps du mythe dans la religion grecque », *Le Temps et la destinée humaine*, Homo Religiosus II, 6, 2007, p.99

sacré et temps profane, posée par Mircea Eliade⁹²⁸, la distinction entre le temps humain et temps divin semble pouvoir être appliquée avec pertinence à l'au-delà⁹²⁹. Le temps divin, c'est celui de l'éternité : les dieux ne meurent pas. Le temps humain, c'est celui du dépérissement. Entre les deux, se situe le temps mythique, celui des héros capables de revenir de l'au-delà. En réfléchissant sur la mort, l'être humain prend conscience qu'il n'est ni un dieu, ni un héros, prise de conscience qui n'est pas contradictoire avec les cas de destins heureux dans l'au-delà. Les apothéoses et les héroïisations ne sont que des refus exprimés par les vivants de la fatalité. Ce fatalisme est vraisemblablement la seule réponse que l'on puisse apporter à l'interrogation de Ian Morris⁹³⁰.

Cette représentation linéaire du temps qu'exprime le passage du défunt dans l'au-delà se caractérise par un changement d'espace. Ulysse doit aller au bout du monde et franchir l'Océan pour accéder à l'Hadès. Ce monde est défini par l'élément humide et l'espace y est structuré autour du fleuve. Chez Homère, le Styx, le Périphlégéon et l'Achéron concourent tous trois à définir l'espace infernal, mais rapidement l'Achéron prend une place prépondérante. La représentation de ce dernier élément évolue en marais à l'époque classique sur lequel vogue Charon. L'Achéron devient dès lors un espace de transition entre le monde des morts et celui des vivants. Enfin, à partir de l'époque hellénistique, le Léthè devient le repère infernal par excellence. La place de l'élément humide dans l'au-delà est prépondérante et fait écho au système de valeur mis en lumière par Marcel Détiéne⁹³¹ : l'humide est du côté de la mort. C'est plus généralement l'ensemble de l'espace infernal qui s'inscrit dans ce système de valeur où le monde des morts se retrouve en situation opposée au monde des dieux, séparé de celui-ci par le monde des vivants. Dans cette structure mentale, les morts sont placés à l'exact opposé des dieux.

⁹²⁸ M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965

⁹²⁹ V. Pirenne-Delforge, « L'histoire des religions et les représentations du temps. En guise de préambule », *Représentations du temps dans les religions*, Genève, 2003, p.15

⁹³⁰ I. Morris, "Attitudes toward death in archaic Greece", *Classical Antiquity* 8, 1989, p. 313. La question essentielle que pose Ian Morris est de savoir s'il existe une attitude signifiante à l'égard de la mort en Grèce ancienne. Voir introduction p.6-7

⁹³¹ M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis, La Mythologie des Aromates en Grèce Ancienne*, Bibliothèque des histoires, Gallimard, Paris, 1989

La permanence de cette représentation spatiale tient à des critères d'élaboration stéréotypés. Les auteurs de descriptions de l'au-delà se situent toujours dans une situation extérieure à cet espace et ils l'élaborent par rapport à leur milieu : le monde des vivants. Le processus d'élaboration est donc totalement abstrait et ne repose sur aucune réalité concrète (à moins d'être le reflet du monde des vivants) : l'auteur décrit un espace dont il ne fait pas partie tout en utilisant les codes de son monde, avec les mêmes contraintes qui pèsent sur l'élaboration du lieu scénique au théâtre⁹³². Les codes utilisés pour décrire l'au-delà sont donc des codes sociaux ; le dernier geste de nature sociale accompli par le mort est de payer avant de monter dans la barque.

Le judaïsme et le christianisme introduisent une rupture dans ce schéma puisque le narrateur n'est plus extérieur à l'espace décrit : il l'a visité. Le code de description n'est plus d'ordre social : il est religieux. C'est là une des grandes césures qui émerge au cours de cette étude : qu'il s'agisse des sectes grecques, du judaïsme ou du christianisme, l'au-delà fait partie des croyances religieuses. L'initié orphique accède à un au-delà heureux, par les rites qu'il a accomplis sinon par ses propres vertus. On peut souligner plusieurs oppositions : alors que la vision traditionnelle héritée d'Homère n'avait jamais fait de l'au-delà un sujet de croyances, tout au plus un sujet mythique et que les descriptions infernales restaient très vagues et ouvertes à l'imaginaire, les descriptions orphiques, juives ou chrétiennes qui sont beaucoup plus précises.

Dans la tradition grecque, c'est la figure d'Hadès qui exprime le mieux cette absence de dimension religieuse attachée à l'au-delà. Depuis les textes primitifs jusqu'aux inscriptions les plus tardives, le dieu reste le personnage central de cet espace. Pourtant, c'est un dieu en position marginale dans la communauté divine : aucun mythe, hormis l'enlèvement de Perséphone, ne se rattache spécifiquement à lui et il demeure dans un niveau cosmologique inférieur à celui du monde vivant⁹³³.

⁹³² A. Bonnafé, « Le lieu scénique, carte du territoire de la pièce. Le mode d'emploi athénien dans les tragédies », *L'espace et ses représentations*, TMO 32, Lyon, 2000, p.73-81

⁹³³ Ch.R. Long, *The twelve gods of Greece and Rome*, 1987. Cette marginalité a été soulignée en termes de pratiques cultuelles : « on n'attend rien de lui. On ne lui témoigne aucune vénération » par W.F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, 1981, p.163

La religion n'est pas la source des conceptions traditionnelles de l'au-delà en Grèce ancienne mais elle n'est pas pour autant indifférente à la mort. Des rites, comme les Anthestéries mettent en contact les vivants et les morts. Les funérailles sont également l'occasion de rites purificateurs. Il faut attendre les textes juifs et chrétiens pour voir une réelle influence religieuse sur les visions de l'au-delà. Celle-ci n'est pas pour autant immédiate ; les premières apocalypses juives et chrétiennes ne distinguent pas les défunts en fonction du respect de normes religieuses mais en fonction de l'adhésion à la religion. Le phénomène fut analogue dans les communautés orphiques : le défunt qui est récompensé dans l'au-delà est l'initié.

Si le poids religieux n'est pas primordial dans la vision traditionnelle de l'au-delà, reste à évaluer le poids de la société car le discours sur l'au-delà quelle que soit sa forme est formulé par les vivants pour les vivants. La mise en avant de la *nekuia* héroïque dans les œuvres archaïques, la communauté de destin des défunts dans la céramique attique, la description des juges infernaux chez Platon en utilisant un vocabulaire judiciaire athénien laissent entrevoir l'influence de la société. D'une part, les œuvres mettant en scène des éléments infernaux sont le fruit de commandes et le monde des morts, dont personne n'a l'expérience, est décrit par analogie avec le monde des vivants. L'au-delà n'est en effet jamais créé ou imaginé, il est décrit et construit en reprenant des éléments connus. Il faudra attendre les apocalypses juives et chrétiennes pour voir l'imagination prendre place dans l'au-delà en créant des châtiments et un bestiaire fantastique.

L'imprégnation sociale sur l'au-delà se mesure par le décalage qui existe entre la littérature savante et les épigrammes funéraires. Dans le milieu de l'élite lettrée, les destins heureux dans l'autre monde sont beaucoup plus fréquents et aucun châtiment n'est mentionné. C'est un discours de proximité qui est tenu par l'entourage du défunt à destination des autres vivants. C'est l'*oikos* qui se met en scène pour la communauté civique, laissant, ainsi, libre cours au fatalisme ou plus rarement à l'espoir.

Le fatalisme laisse peu de place aux doutes et aux questionnements par rapport au monde des morts, si bien que l'au-delà du commun des mortels ne semble pas particulièrement anxiogène. Cette attitude tient au fait que dans une société où le temps est conçu de façon linéaire, le séjour chez les morts n'est en rien conditionné par les actions faites dans le monde des vivants. Là encore,

l'orphisme, le judaïsme et le christianisme introduisent une rupture par rapport à cette conception traditionnelle de l'au-delà. Les actes de la vie ont un écho dans l'au-delà comme en témoigne le développement d'une théologie de la rétribution, qui est concomitante d'une vision plus anxiogène de l'au-delà : les récits apocalyptiques se veulent édifiants sur les châtiments qui attendent les défunts dans l'au-delà et qui prennent, par ailleurs, une place beaucoup plus grande que la rétribution des mérites dans ces textes.

BIBLIOGRAPHIE

1 - SOURCES

SOURCES LITTÉRAIRES

Aelius Aristide, *Panathenaic oration and In defence of oratory*, traduction C.A. Behr, The Loeb classical library, 458, Harvard University press, Londres, 1973.

Aétius, *Opinions*, traduit par Jean-Paul Dumont, *Les Présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, 345, Gallimard, Paris, 1988.

Alcée dans *Alcée, Sappho*, traduction Th. Reinach et A. Puech, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1937.

Anacréon, *Lyra Graeca*, volume II, traduction J.M. Edmonds, The Loeb classical library, Harvard University press, Londres, 1924.

Anacréon, *fragments et imitations*, traduction G. Lambin, Collection Interférences, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2002.

Anthologie Palatine, Livre VII, tomes IV et V, traduction P. Waltz Paris, 2^e éd., Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1960, 1941.

Apocalypsis Henochi graece, Pseudepigrapha veteris testamenti graece, 3, Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca : una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis, édition et traduction M. Black et A.-M. Denis, Brill, Leiden, 1970.

Apollodore, *Epitomè*, J.G. Frazer, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 122, traduction Londres, 1921.

Apollodore, *The Library*, traduction J.G. Frazer, The Loeb Classical Library, 121, Harvard University Press, Londres, 1921.

Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, traduction E. Delage, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1974-1981, Vol. 1, 1974, Vol. 2, 1980, Vol. 3, 1981.

Apulée, *Métamorphoses*, Livre XI, traduction P. Valette, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1945.

Aristophane, *Grenouilles*, Collection des Universités de France, traduction H. Van Daele, Les Belles Lettres, Paris, 1928.

Aristote, *Constitution d'Athènes*, traduction par G. Mathieu et B. Haussoulier, revue par Cl. Mossé, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

Aristote, *Seconds analytiques*, traduction P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2005.

Arrien, *Anabase*, traduction P.A. Brunt, The Loeb classical library Cambridge, 236 et 269, Harvard University Press, Londres, 1976-1983.

Athénagore, *Sur la résurrection des morts*, Sources chrétiennes, 379, traduction B. Pouderon, Editions du Cerf, Paris, 1992.

Ausone, *Oeuvres complètes*, traduction H. G. Evelyn-White, The Loeb classical library, 96 et 115, Harvard University Press, 1967-1968.

Bacchylide, *Dithyrambes Epinicies Fragments*, traduction J. Duchemin et L. Bardollet, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

Bacchylide, *Lieder und fragmente*, traduction H. Maehler, Schriften und Quellen der Alten Welt, 20, Berlin, 1968.

Bible : L'Ancien Testament, 2 volumes, Bibliothèque de la Pléiade, sous la direction d'Ed. Dhorme, NRF, Gallimard, Paris, 1956-1959.

Bible : Ecrits intertestamentaires, Bibliothèque de la Pléiade, sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, NRF, Gallimard, Paris, 1987.

Bible : Le Nouveau Testament, Bibliothèque de la Pléiade, sous la direction de J. Grosjean, NRF, Gallimard, Paris, 1971.

Bible d'Alexandrie, La Genèse, 1, traduction M. Harl, éditions du Cerf, Paris, 2000.

Bible d'Alexandrie, Les Proverbes, 17, traduction D-M d'Hamonville, éditions du Cerf, Paris, 2000.

Callimaque, *Hymnes, Epigrammes, Les origines, Hécalé, Iambes, Poèmes lyriques*, traduction E.Cahen, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1922.

Callinos publié dans *Greek elegiac poetry: from the seventh to the fifth centuries BC*, traduction D. E. Gerber, The Loeb Classical Library, 258, Harvard University Press, Londres, 1999.

Cicéron, *Tusculanes*, traduction J. Humbert, Collection des universités de France, 2^e éd., Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, traduction Cl. Mondésert, 2^e éd., Sources chrétiennes, 2, éd. du Cerf, Paris, 1949.

Clément d'Alexandrie, *Stromates*, traduction Cl. Mondésert et *alii*, Sources chrétiennes, 30, 463, 446, 428, éd. du Cerf, Paris, 1978.

Cyrille d'Alexandrie, *In Oseam Prophetam Commentarius*, Patrologie grecque, 71, édition Migne, Paris, 1859.

Démosthène, *Contre Aristogiton*, traduction G. Mathieu, Collection des universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1958.

Diodore de Sicile, *Diodorus Siculus*, tomes II et III, traduction C.H. Oldfather, The Loeb Classical Library, 303 et 340, Harvard University Press, Londres, 1935, 1939.

Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction R. Drew Hicks, The Loeb Classical Library, 184 et 185, Harvard University Press, Londres, 1925.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, collection Classiques modernes, Paris, Hachette, 1999.

Dion Chrysostome, *Discourses*, vol.5, traduction H. Lamar Crosby, The Loeb Classical Library, 385, Harvard University Press, Londres, 1951.

Ecrits apocryphes chrétiens, 2 volumes, Bibliothèque de la Pléiade, sous la direction de F. Bovon et P. Geoltrain, NRF, Gallimard, Paris, 1997-2005.

Epopée de Gilgamesh, traduction R.J. Tournay et A. Shaffer, VIII, col.II-III, Paris, 1994.

Eschyle, *Agamemnon*, traduction P.Mazon, Collection des Universités de France, 5^e édition, Les Belles Lettres, Paris, 1952.

Eschyle, *Euménides*, traduction P. Mazon, Collection des Universités de France, 5^e édition, Les Belles Lettres, Paris, 1952.

Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, traduction P. Mazon, Collection des Universités de France, 2^e édition, Les Belles Lettres, Paris, 1931.

Eschyle, *Suppliantes*, traduction P. Mazon, Collection des Universités de France, 2^e édition, Les Belles Lettres, Paris, 1931.

Etudes sur les Hymnes Orphiques, traduction A.-F. Morand, Religions in the Graeco-Roman world, 143, Brill, Leiden, 2001.

Euripide, *Alceste*, traduction L. Méridier, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

Euripide, *Hécube*, traduction L. Méridier, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1927.

Euripide, *Héraclès*, traduction L. Parmentier et H. Grégoire, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1959.

Euripide, *Iphigénie à Aulis*, traduction F. Jouan, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1983.

Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, Livre II, traduction A. Pelletier, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1980.

Die Fragmente der Vorsokratiker, traduit par H. Diels, W. Krantz, 6^e édition, 1952.

Hermas, *Le Pasteur*, traduction R. Joly, Sources chrétiennes, 53, Editions du Cerf, Paris, 1958.

Hérodote, *Histoires, Livre IV*, traduction Ph.-E. Legrand, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, traduction P. Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

Hésiode, *Théogonie*, traduction P. Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

Hippocrate, *Du Régime*, traduction R. Joly, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, traduction J. Jouanna, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1996.

Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, traduction P. Nautin, Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, 2, Editions du Cerf, Paris, 1949.

Homère, *Illiade*, tomes I à IV, traduction P. Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1937-1938.

Homère, *Odyssée*, traduction V. Bérard, Collection des Universités de France, 2^e édition, Les Belles Lettres, Paris, 1933.

Homère, *Hymnes*, traduction J. Humbert, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1959.

Hygin, *Fabulae*, traduction J.-Y. Boriaud, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1997.

Isocrate, *Discours*, tome I, traduction G. Mathieu et E. Brémond, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1929.

Lucien de Samosate, *Œuvres, La traversée pour les Enfers ou le Tyran*, tome II, traduction J. Bompaire, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1998.

Lucien de Samosate, *Œuvres, Charon ou les observateurs*, tome IV, traduction J. Bompaire, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 2008.

Lucien de Samosate, *Voyages extraordinaires, Ménippe ou la consultation des morts*, traduction A.-M. Ozanam, Classiques en poches, Les Belles Lettres, Paris, 2009.

Le Papyrus de Derveni, traduction F. Jourdan, Vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

Pausanias, *Description of Greece*, Tomes I à V, traduction, W.H.S. Jones, H.A Ormerod et R.E. WYcherley, The Loeb Classical Library, 93, 188, 272, 297 et 298, Harvard University Press, Londres, 1918-1935.

Pausanias, *L'Attique*, traduction J.Pouilloux et Fr. Chamoux, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1992.

Pausanias, *La Messénie*, traduction J. Auberger, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 2005.

Pausanias, *L'Elide (I)*, traduction J.Pouilloux, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

Pausanias, *L'Elide (II)*, traduction J.Pouilloux, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

Pausanias, *L'Achaïe*, traduction Y. Lafond, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 2000.

Pausanias, *L'Arcadie*, Collection des Universités de France, traduction M. Jost, Les Belles Lettres, Paris, 1998.

Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 15, traduction M. Harl, Editions du Cerf, Paris, 1966.

Philon d'Alexandrie, *De Fuga et inventione*, Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 17, traduction E. Starobinski-Safran, Editions du Cerf, Paris, 1970.

Philon d'Alexandrie, *De Sommis I-II*, Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 19, traduction P. Savinel, Editions du Cerf, Paris, 1962.

Pindare, *Isthmiques et Fragments*, traduction A. Puech, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

Pindare, *Néméennes*, traduction A. Puech, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Pindare, *Olympiques*, traduction A. Puech, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1970.

Pindare, *Pythiques*, traduction A. Puech, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

Platon, *Apologie de Socrate*, traduction M. Croiset, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1920.

Platon, *Cratyle*, traduction L. Méridier, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

Platon, *Gorgias*, traduction A. Croiset, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1923.

Platon, *Lois*, traduction E. des Places et A. Diès, Collection des universités de France, 4 tomes, Les Belles Lettres, Paris, 1961-1956.

Platon, *Phédon*, traduction P. Vicaire, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1983.

Platon, *République*, traduction E. Chambry, Collection des Universités de France, 3 volumes, Les Belles Lettres, Paris, 1932-1934.

Platon, *Theaetete*, traduction A. Diès, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Platon, *Timée*, traduction A. Rivaud, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1963.

Plutarque, *Contre Colotès*, traduction B. Einarson et Ph. H. De Lacy, The Loeb Classical Library, 428, Harvard University Press, Londres, 1967.

Plutarque, *Isis et Osiris*, traduction Chr. Froidefond, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1988.

Plutarque, *La Fortune des Romains*, traduction Fr. Frazier et Chr. Froidefond, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

Plutarque, *La face invisible de la lune*, traduction Harold Cherniss et W. C. Helmbold, The Loeb Classical Library, 406, Harvard University Press, Londres, 1957.

Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, traduction R. Klaerr et Y. Vernière, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1974.

Plutarque, *Vie d'Alexandre*, traduction R. Flacelière et E. Chambry, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1975.

Plutarque, *Vie de Thésée*, traduction R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1957.

Porphyre, *Vie de Pythagore*, traduction Ed. des Places, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

Les Présocratiques, traduction J.-P. Dumont, La Pléiade, NRF, Gallimard, Paris, 1989.

Proclus, *Commentaire sur le premier livre des éléments d'Euclide*, traduction P. Ver Eecke, Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 1, Desclée de Brouwer, Bruges, 1948.

Sappho, dans *Alcée, Sappho*, traduction Th. Reinach et d'Aimé Puech, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1937

Sémonide d'Amorgos, *Sur les femmes*, traduction D.E. Gerber, The Loeb Classical Library, 259, Harvard University Press, Londres, 1999.

Sémonide d'Amorgos, *Sur les maux de l'humanité*, traduction D.E. Gerber, The Loeb Classical Library, 259, Harvard University Press, Londres, 1999.

Sextus Empiricus, *Against the Grammarians*, traduction D.L. Blank, Clarendon Press, Oxford, 1988.

Simplicius, *On Aristotle Physics*, Traduction D. Konstan, J. O. Urmson, C. Hagen, B. Fleet, R. McKirahan , collection "The Ancient Commentators on Aristotle", 7 volumes, Duckworth and Cornell University Press, Londres, 1989, 1992, 1994, 1997, 2001.

Sophocle, *Antigone*, traduction A. Dain et P. Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1955.

Sophocle, *Ajax*, traduction A. Dain et P. Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1958.

Sophocle, *Œdipe à Colone*, traduction A. Dain et P. Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Sophocle, *Electre*, traduction A. Dain et P. Mazon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1958.

Stace, *achilléide*, traduction J. Méheust, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

Stobée, *Anthologium*, édition C. Wachsmuth et O. Hense, Weidmann, Berlin, 1958 (réédition).

Strabon, *Géographie*, Livre VIII, traduction R. Baladié, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

Theognis, *Poèmes élégiaques*, traduction J. Carrière, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1975.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, traduction J. de Romilly, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Xénophon, *Economique*, traduction P. Chantraine, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1949.

Xénophon, *Helléniques*, traduction J. Hatzfeld, 2 volumes, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1939-1949.

SOURCES ICONOGRAPHIQUES

Catalogues et ouvrages de référence

Arafat, K., *Classical Zeus, A Study in Art and Literature*, Oxford, 1990.

Alessio, A., et al., *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto I,2*, Tarente, 1990.

Angiolillo, S., *Arte e cultura nell'Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi*, Bari, 1997.

Bazant, J., « Les citoyens sur les vases athéniens », *Rocnik* 95, 1985.

Bats M. et alii, *Marseille grecque et la Gaule*, actes du Colloque international d'histoire et d'archéologie et du Ve Congrès archéologique de Gaule méridionale, Marseille, 18-23 novembre 1990, Travaux du Centre Camille Jullian. Etudes massaliotes, 3, Marseille, 1992.

Beazley, J.D., *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1956.

Beazley, J.D., *Attic Red-figure Vase-Painters*, 2^e édition, Oxford, 1963.

Beazley, J.D., *Paralipomena*, Oxford, 1971.

Bemmann, K. *Fullhorner in klassischer und hellenistischer Zeit*, Frankfurt, 1994.

Berard, D., *Anodoi*, Rome, 1974.

Boardman, J., *Athenian Red Figure Vases, The Classical Period*, Londres, 1989.

Boardman, J., *The history of Greek vases: potters, painters et pictures*, Londres, 2001.

Brinkmann, V., *Beobachtungen zum formalen Aufbau und zum Sinngehalt der Friese des Siphnierschatzhauses*, Munich, 1994.

- Brommer, F., *Herakles, The Twelve Labors of the Hero in Ancient Art and Literature*, Translation, New York, 1986
- Burn, L., et Glynn, R., *Beazley Addenda*, Oxford, 1982.
- Burow, J., “Der Antimenesmaler”, *Kerameus*, 7, Mainz, 1989.
- Buxton, R., *La Grèce de l'imaginaire, les contextes de la mythologie*, Paris, 1996.
- Capecchi, G. et al., *In memoria di Enrico Paribeni*, Rome, 1998.
- Carpenter, T.H., avec Mannack, T., et Mendonca, M., *Beazley Addenda*, 2^e édition, Oxford, 1989.
- Carpenter, T.H., *Art and Myth in Ancient Greece*, Londres, 1991.
- Clinton, K., *Myth and Cult, The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992.
- Cohen, B. (ed.), *Not the Classical Ideal, Athens et the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden, Boston et Koln, 2000.
- Cohen, B. (ed.), *The Odyssey in Ancient Art. An Epic in Word and Image*, New York, 1992.
- Cohen, B., *The Colors of Clay, Special Techniques in Athenian Vases*, Los Angeles, 2006.
- Coulson, W.D.E., et al. (eds.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, 1994.
- Daremberg, C. et al., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919.
- Dobrowolski, W., *Wazy Greckie, II, Attycka Ceramika Czerwonofigurowa*, Varsovie, 1982.
- Eckstein, F., Legner, A., *Antike Kleinkunst im Liebighaus*, Frankfurt, 1969.

- Fantham, E., et al., *Women in the Classical World, Image and Text*, New York, 1994.
- Felten, K.F., *Thanatos- und Kleophonmaler. weissgrundige und rotfigurige Vasenmalerei der Parthenonzeit*, Munich, 1971.
- Felten, K., *Attische Unterweltdarstellungen des VI und V Jh.v.Chr*, Munich, 1975.
- Fiorentini, G., Caltabiano, M., and Calderone, A. (eds.), *Archeologia del Mediterraneo, Studi in onore di Ernesto de Miro*, Rome, 2003.
- Froning, H., Holscher, T., and Mielsch, H. (eds.), *Kotinos, Festschrift für Erika Simon*, Mainz, 1992.
- Gabelmann, H., et Salzman, D. (eds.), *Festschrift für Nikolaus Himmelmann*, Bonn, 1989.
- Gigante, M., et al., *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica Greca, Italiota ed Etrusca dal VI al IV secolo A.C.*, Salerne, 1995.
- Gnade, M. (ed.), *Stips Votiva, Papers presented to C.M. Stibbe*, Amsterdam, 1991.
- Grabow, E., *Schlangenbilder in der griechischen schwarzfigurigen Vasenkunst*, Paderborn, 1998.
- Haspels, C., *Attic black figured Lekythoi*, Paris, 1936.
- Hayashi, T., "Bedeutung und Wetel des Triptolemosbildes vom 6.-4. Jh.v.Chr.," *Beitrage zur Archaologie* 20, Würzburg, 1992.
- Heilmeyer, W-D., et al., *Antikenmuseum Berlin, Die ausgestellten Werke*, Berlin, 1988.
- Herrmann, H-V., *Omphalos*, Munster, 1959.
- Hornbostel, W. et al., *Aus Grabern und Heiligtumern: Die Antikensammlung Walter Kropatscheck*, Mainz, 1980.

Immerwahr, H., *Attic Script, A Survey*, Oxford, 1990.

Jenkins, I., *Adam Buck's Greek Vases*, British Museum Occasional Papers, 75, Londres, 1989.

Jourdain-Annequin, C., *Heracles-Melquart à Amrith, Recherches iconographiques*, Paris, 1992.

Kampen, N.B. (ed.), *Sexuality in Ancient Art, Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge, 1996.

Kavvadias, G.G., *Ho Zographos tou Sabouroff*, Athènes, 2000.

Kilmer, M.F., *Greek Erotica on Attic Red-figure Vases*, Londres, 1993

Koch-Brinkmann, U., *Polychrome Bilder auf weissgrundigen Lekythen, Zeugen der klassischen griechischen Malerei*, Munich, 1999.

Koromila, M. (ed.), *The Greeks in the Black Sea, From the Bronze Age to the Early Twentieth Century*, Athènes, 1991.

Korzus, B. (ed.), *Griechische Vasen aus Westfälischen Sammlungen*, Munster, 1984.

Kreuzer, B., *Fruhe Zeichner 1500-500 vor Chr., Agyptische, griechische und etruskische Vasenfragmente der Sammlung H.A. Cahn* Basel, Freiburg, 1992.

Kunze-Goette, E., *Der Kleophrades- Maler unter Malern schwarzfiguriger Amphoren, Eine Werkstattstudie*, Mainz, 1992.

Langlotz, E., *Griechische Vasen in Wurzburg*, Munich, 1932.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, sous la direction d'Olivier Reverdin, Zurich, Munich, 1981-1999.

Lippolis, E., *Gli eroi di Olimpia, lo sport nella societa Greca e Magnogreca*, Tarente, 1992.

- Lissarrague, F., *L'Autre Guerrier, Archers, Peltastes, Cavaliers dans l'Imagerie Attique*, Paris-Rome, 1990.
- Mackay, E.A., *Tradition and Originality, A Study of Exekias*, Oxford, 2010.
- Moltesen, M., *Catalogue, Greece in the Classical Period*, Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen, 1995.
- Moon, W., Berge, L., (eds.), *Greek Vase Painting in Midwestern Collections*, Chicago, 1979.
- Moore, M.B., et al., *The Extramural Sanctuary of Demeter et Persephone at Cyrene, Lipara, Final Reports III*, Philadelphia, 1987.
- Murray, O., et Tecusan, M. (eds.), *In Vino Veritas*, Londres, 1995.
- Nilsson, M., *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1941-50.
- Oakley, J.H. et al., *Athenian Potters et Painters, The Conference Proceedings*, Oxford, 1997.
- Oakley, J. and Palagia, O. (eds.), *Athenian Potters and Painters, Volume II*, Oxford, 2010.
- Oenbrink, W., *Das Bild im Bilde*, Frankfurt, 1997.
- Olmos, R., *Catalogo de los Vasos Griegos del Museo Nacional de Bellas Artes de La Habana*, Madrid, 1993.
- Parker, R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.
- Paul-Zinserling, V., *Der Jena-Maler und sein Kreis, Zur Ikonologie einer attischen Schalenwerkstatt um 400v.Chr.*, Mainz, 1994.
- Peifer, E., *Eidola und etere mit d. Sterben verbundene Flugelwesen i.d. att. Vasenmalerei in spatarchaischer und klassischer Zeit*, Frankfurt, 1989.
- Pottier, E., *Vases antiques du Louvre*, Paris, 1897-1922.

- Picon, C., *Classical Antiquities from Private Collections in G.B., loan exhibition in aid of Ashmole Archive*, Londres, 1986.
- Pearson, M.P et Richards, C., *Architecture and Order, Approaches to Social Space*, Londres, 1994.
- Riezler, W., *Weissgrundige attische Lekythen*, Munich, 1914.
- Roscher, W., *Lexicon der griechischen und romischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1937.
- Ruhfel, H., *Das Kind in der Griechischen Kunst*, Mainz, 1984.
- Rumpf, A., *Die Religion der Griechen*, Leipzig, 1928.
- Schaal, H., *Griechische Vasen aus Frankfurter Sammlungen*, Frankfurt, 1923.
- Schaal, H., *Griechische Vasen I, Schwarzfigurig*, Bielfeld, 1928.
- Settis, S. (ed.), *I Greci, Storia Cultura Arte Societa 2, Una storia greca, I. Formazione*, Turin, 1996.
- Shapiro, H.A., *Art and Culture under the Tyrants in Athens*, Mainz, 1989.
- Shapiro, H.A. et al. (eds.), *Greek Vases in the San Antonio Museum of Art*, San Antonio, 1995.
- Schefold, K., *Die Gottersage in der klassischen und hellenistischen Kunst*, Munich, 1981.
- Schefold, K., Jung, F., *Die Urkonige, Perseus, Bellerophon, Herakles und Theseus in der klassischen und hellenistischen Kunst*, Munich, 1988.
- Schefold, K., Jung, F., *Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst*, Munich, 1989.
- Schefold, K., *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art*. English translation by A. Griffiths., Cambridge, 1992.

- Schefold, K., *Der religiöse Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung*, Mainz, 1998.
- Schwarz, S.J., *Greek Vases In the Musée National of Natural History Smithsonian Institution Washington, D.C.* Rome, 1996.
- Servadei, C., *La figura di Theseus nella ceramica Attica, Iconografia e iconologia del mito nell' Atene arcaica e classica*, Bologna, 2005.
- Settis, S. (ed.), *I Greci, Storia Cultura Arte Società 2, Una storia greca, I. Formazione*, Turin, 1996.
- Shapiro, H.A., *Art and Culture under the Tyrants in Athènes*, Mainz, 1989.
- Simon, E. (ed.), *Die Sammlung Kiseleff im Martin-Wagner-Museum der Stadt Würzburg II, Minoische und griechische Antiken*, Würzburg, 1989.
- Simon, E., *Ausgewählte Schriften, I, Griechische Kunst*, Mainz, 1998.
- Smith C. H., *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum, Vol 3, Vases of the Finest Period*, British Museum, Londres, 1896.
- Spiess, A.b., *Der Kriegerabschied auf attischen Vasen der archaischen Zeit*, Frankfurt, 1992.
- Spivey, N. et Rasmussen, T. (eds.) *Looking at Greek Vases*, Cambridge, 1991.
- Stibbe, C.M., *Lakonische Vasenmaler des sechsten Jahrhunderts v. Chr.*, Amsterdam, 1972.
- Tiverios, M.A., *Elliniki techni, archaia angaia*, Athènes, 1996.
- Valavanis, P.D., *Panathina i koi Amphoreis apo tin Eretria, Symvoli stin Attiki Angeiographia tou 4ou p.Ch.Al.*, Athènes, 1991.
- Van Straten, F.T., *Hiera Kala: Images of Animal Sacrifice in Archaic et Classical Greece*, Leiden, 1995.

Vickers, M., *Ancient Greek Pottery*, Oxford, 1999.

Vollkommer, R., *Herakles in the Art of Classical Greece*, Oxford, 1988.

Wehgartner, I., *Attische Weissgrundige Keramik*, Mainz, 1983.

Yoshikawa, I., *Special Exhibition of Ancient Greek Vases from Japanese Collections*, Nara, 1988.

Fascicules du Corpus Vasorum Antiquorum

Le choix a été fait de classer les fascicules par pays pour en faciliter la lecture.

Hafner, G., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 7, Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, 1, C.H. Beck, Munich, 1951.

Lullies, R., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 12, Munich, Museum Antiker Kleinkunst, 4, C.H. Beck, Munich, 1956.

Bielefeld E., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 17, Altenburg, Staatliches Lindenau-Museum, 2, C.H. Beck, Munich, 1959.

Greifenhagen, A., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 21, Berlin, Antiquarium, 2, C.H. Beck, Munich, 1962.

Greifenhagen, A., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 22, Berlin, Antiquarium, 3, C.H. Beck, Munich, 1962.

Rohde, El., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 24, Gotha, Schlossmuseum 1, Akademie Verlag, Berlin, 1964.

Deppert, K., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 30, Frankfurt, Frankfurt am Main, 2, C.H. Beck, Munich, 1964

Kunze-Götte, E., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 32, Munich, Museum Antiker Kleinkunst, 7, C.H. Beck, Munich, 1970.

Follmann, A.-B., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 34, Hannover, Kestner-Museum 1, C.H. Beck, Munich, 1971.

Mommsen, H., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 45, Berlin, Antikenmuseum ehemals Antiquarium, 5, C.H. Beck, Munich, 1980.

Brümmer, El., *Corpus Vasorum Antiquorum, Hamburg*, Allemagne, 41, Museum Fur Kunst Und Gewerbe, 1, C.H. Beck, Munich, 1976.

Hölscher, F., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 46, Wurzburg, Martin Von Wagner Museum, 2, C.H. Beck, Munich, 1981.

Wehgartner, I., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Allemagne, 62, Berlin, Antikenmuseum ehemals Antiquarium, 8, C.H. Beck, Munich, 1991.

Mayence, F., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Belgique, 1, Bruxelles, Musées Royaux Du Cinquantenaire, 1, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris, 1926.

Mayence, F., Verhoogen V., *Corpus Vasorum Antiquorum, Belgique, 2, Bruxelles, Musées Royaux d'art et d'histoire, 2*, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris, 1926.

Mayence, F., Verhoogen V., *Corpus Vasorum Antiquorum, Belgique, 3 Bruxelles, Musées Royaux d'art et d'histoire, 3*, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris, 1949.

Luce, S. B., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 2, Providence, Museum of The Rhode Island School of Design, 1, Harvard University Press, Cambridge, 1933.

Robinson, D.M., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 4, Baltimore, The Robinson Collection, 1, Harvard University Press, Cambridge, 1934.

Chase, G. H., Pease, M. Z., Tanner, D. B., Weston, El., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 8, Fogg Museum and Gallatin Collections, Gallatin Collection, Harvard University Press, Cambridge, 1942.

Moore, M. B., von Bothmer, D., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 16, New York, Metropolitan Museum of Art, 4, New York, 1976.

Boulter, C. G., Luckner, K. T., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 17, Toledo, Toledo Museum of Art, 1, Toledo, 1976.

Packard, P. M., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 18, Los Angeles, County Museum of Art, 1, University of California Press, Berkeley, 1977.

True, M., Banks, E., von Bothmer, D., Truitt, E., Vermeulen, C., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 19, Boston, Museum of Fine Arts, 2, Museum of Fine Arts, Boston, 1978.

Clark, A. J., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Etats-Unis, 23, Malibu, J. Paul Getty Museum, 1, J. Paul Getty Trust Publications, Los Angeles, 1988.

Pottier, Ed., *Corpus Vasorum Antiquorum*, France, 4, Paris, Musée du Louvre, 3, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris, 1925.

Pottier, Ed., *Corpus Vasorum Antiquorum*, France, 5, Paris, Musée du Louvre 4, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris, 1926.

Lambrino, S., *Corpus Vasorum Antiquorum*, France, 10, Paris, Bibliothèque Nationale 2, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris, 1931.

Massoul, M., *Corpus Vasorum Antiquorum*, France, 13, Sèvres, Musée national de Sèvres, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1934.

Villard, F., Merlin, A., *Corpus Vasorum Antiquorum*, France, 18, Paris, Musée du Louvre 11, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris, 1954.

Villard, F., *Corpus Vasorum Antiquorum*, France, 19, Paris, Musée Du Louvre 12, De Boccard, Paris, 1958.

Rhomaïos, K.- A. et Karouzou-Papaspyridi, S., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Grèce, 1, Athènes, Musée National, 1, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1932.

Adriani, A., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Italie, 20, Napoli, Museo Nazionale, 1, Istituto Poligrafico dello Stato, Libreria dello Stato, Rome, 1950.

Bocci, P., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Italie, 42, Museo nazionale di Firenze,, 5, L'Erma di Bretschneider, Rome, 1969.

Paribeni, E., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Italie, 57, Fiesole, Collezione Costantini 1, Multigrafica editrice, Rome, 1980.

Mizuta, Ak., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Japan, 2, Schwarz- Und Rotfigurige Vasen In Japanischen Sammlungen, Maruzen Co., Tokyo, 1991.

Lunsingh Scheurleer, C.W., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Pays-Bas, 1, La Haye, Musée Scheurleer, 1, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1927.

Bulas, K., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Pologne, 1, Goluchow, Musée Czartoryski, Librairie Gebethner et Wolff, Varsovie, 1931.

Bulas, K., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Pologne, 2, Collections de Cracovie, Polska Akademia Nauk, Varsovie, 1935.

Smith, A. H., Price, F. N., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Royaume-Uni, 2, Londres, British Museum 2, British Museum Press, Londres, 1926.

Walters, H. B., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Royaume-Uni, 4, Londres, British Museum 3, British Museum Press, Londres, 1927.

Walters, H. B., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Royaume-Uni, 5, Londres, British Museum 4, British Museum Press, Londres, 1929.

Walters, H. B., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Royaume-Uni, 8, Londres, British Museum 6, British Museum Press, Londres, 1931.

Ure, P. N., Ure, A. D., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Royaume-Uni, 12, Reading, University, 1, Oxford University Press, Oxford, 1954.

Boardman, J., Robertson, M., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Royaume-Uni, 15, Northampton, Castle Ashby, 12, Oxford University Press, Oxford, 1979.

Moignard, El., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Royaume-Uni, 16, Edinburgh, National Museum of Scotland, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Sidorova, N. Al., Tugusheva, Ol., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Russie, 1, Moscou, Pushkin State Museum of Fine Arts, 1, L'Erma di Bretschneider, Rome, 1996.

Descoedres, J.P., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Suisse, 4, Basel, Antikenmuseum, 1, Peter Lang, Bern, 1981.

SOURCES EPIGRAPHIQUES

Entre parentheses, sont indiquées les abbreviations utilisées dans le texte.

Barth, M. - Stauber, J., *Inchriften von Mysia & Troas*, Munich, 1993, (Barth-Stauber, IMT).

Couilloud M.-Th., *Les monuments funéraires de Rhénée, Exploration Archéologique de Délos*, 30, Paris 1974, (Rhénée).

Cremer, M., *Hellenistisch-römische Grabstelen im nordwestlichen Kleinasien. 1. Mysien*, AMS 4, Bonn 1991, (Cremer, Grabstelen I).

Del Barrio, M.L., *Epigramas funerarios griegos*, Biblioteca Clásica Gredos 163, Madrid 1992, (Del Barrio, EFG).

Merkelbach, R. - Stauber, J., *Steinepigramme aus dem griechischen Osten.*, Munich, Leipzig 1998-2002, (SGOst.).

McCabe, D., Brownson, J.V., *Chios inscriptions. Texts and list*, The Institute for Advanced Study, Princeton, 1986, (McCabe, Chios).

McCabe, D., Elliott, R.N., Hilton, A., Redmond, C., *Ephesos inscriptions. Texts and list*, The Institute for Advanced Study, Princeton, 1991, (McCabe, Ephesos).

McCabe, D. - Plunkett, M.A., *Notion inscriptions. Texts and list*, The Institute for Advanced Study, Princeton, 1985, (McCabe, Notion).

McCabe, D., *Smyrna inscriptions. Texts and list*, The Institute for Advanced Study, Princeton, 1991, (McCabe, Smyrna).

Moretti, L., *Inscriptiones Graecae urbis Romae*, Istituto italiano per la storia antica, Rome, 1968-1990, (IGUR).

Notizie degli scavi di antichità, comunicate alla R. Accademia del Lincei per ordine di S. E. il ministro della pubb. Istruzione, Salviucci, Roma, 1884-1929, (NSA).

Peek, W., *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin 1955, (GVI).

- Peek, W., *Griechische Grabgedichte, griechisch und deutsch*, Berlin 1960, (GG).
- Peek, W., *Epigramme und andere Inschriften aus Lakonien und Arkadien*, Heidelberg, 1971, (Peek, Epigr.Lak.Ark.).
- Petzl, G., *Die Inschriften von Smyrna*, IGSK 23-24 (1-2), Bonn, 1982-90, (ISmyrna).
- Pfuhl, E., Möbius, H., *Die Ostgriechischen Grabreliefs*, I-II, Mainz, 1977-79, (Pfuhl-Möbius).
- Ricl, M., *The Inscriptions of Alexandria Troas*, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 53, Bonn 1997, (IAlex.Troas).
- Sayar, M.H., *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte. Testimonien. Griechische und lateinische Inschriften*, Wiener Denkschriften, 269, Wien, 1998, (IPerinthos).
- Schwertheim, E., *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung*. Teil I. Grabtexte, IGSK 18, Bonn 1980, (IKyzikos).
- Vérilhac, A.-M., *PAIDES AOROI. Poésie funéraire*, Athènes 1978-82, (Vérilhac).
- Wankel, H., Börker, Ch., Merkelbach, R., Engelmann, H., Knibbe, D., Meric, R., Sahin, S. et Nollé, J., *Die Inschriften von Ephesos*, IGSK 11-17, Bonn 1979-84, (IEphesos).

2 – OUVRAGES ET ETUDES DE REFERENCE

Alcock S.E., « Power from the Dead : Tomb Cult in Postliberation Messenia », *Sandy Pylos*, éd. J.L.Davies, Austin, University of Texas Press, 1998.

Aleshire, S.B., *The Athenian Asklepieion : the people, their dedications, and the inventories*, Gieben Publisher, Amsterdam, 1989.

Alvino A., « L'invisibilita di Ades », *SSR* 5, 1981.

Assmann J., *Mort et Au-delà dans l'Egypte Ancienne*, collection Champollion, éditions du Rocher, Monaco, 2003.

Amigues S., « La prairie d'Asphodèle », *RPh*, 76, 2002.

Axelos K., *Héraclite et la Philosophie : la première philosophie de l'être en devenir de la totalité*, collection Arguments, 8, éd. de Minuits, Paris, 1962.

Bader F., « De la préhistoire à l'idéologie tripartite : Les travaux d'Héraclès », *D'Héraklès à Poséidon, Mythologie et Protohistoire*, R.Bloch et alii, Hautes Etudes du Monde Gréco-Romain 14, Genève, Paris, 1985, p.9-125.

Ballabriga A., *Le Soleil et le Tartare : l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Recherches d'histoire et de sciences sociales, 20, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1986.

Ballabriga A., *Les fictions d'Homère : L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, P.U.F., Paris 1998.

Barr J., *Eden et la quête de l'immortalité*, Lire la Bible, 107, éd. du Cerf, Paris, 1995.

Barreau H., *Le Temps*, 3^{ème} éd., collection « Que sais-je ? », P.U.F., Paris, 2005.

Bazant J., « Entre la croyance et l'expérience : le mort sur les lécythes à fond blanc », *BCH Suppl.*, 14, 1986, Paris, p. 37-44.

- Baslez M.F., *L'Etranger dans le Grèce Antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1984.
- Baslez M.F., *Bible et Histoire : Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Fayard, Paris, 1998.
- M.- F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007.
- Bauckham R., « Early jewish visions of Hell », *The Journal of Theological Studies*, 41, 2, 1990, p.355 – 385.
- Bauckham R., « The conflict of justice and Mercy: Attitudes to the damned in apocalyptic literature », *Apocrypha*, 1, 1990, p.181-196.
- Bauckham R. « Life, death, and the afterlife in Second Temple judaism », *The Jewish world around the New Testament*, collected essays . 1, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 233, Mohr Siebec, Tübingen , 2008 , p. 245-256.
- Bayet J., « Idéologie et Plastique. I », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 71, 1959, p. 65-106.
- Belmont N., « Levana ou comment « élever » les enfants », *Annales ESC*, 28, 1973, p.77-89.
- Bérard Cl., *Anodoi : Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Institut suisse de Rome, Bibliotheca Helvetica Romana XIII, Rome, 1974.
- Bérard Cl., « Récupérer la mort du prince : héroïsation et formation de la cité », *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la dir. de Gnoli G.& Vernant J. P., CUP, Cambridge - Paris, 1982, p. 89-105.
- Bérard V., *Les navigations d'Ulysse, I : Ithaque et la Grèce des Achéens*, Paris, 1928.
- Bérard V., *Les phéniciens et l'Odyssée*, 2 vol., Paris, 1927.

Bernabé A. & Jiménez San Cristobal A.I., *Instructions for the Netherworld, The orphic Gold Tablets*, Religions in the Graeco-Roman World 162, Brill, 2008.

Bianchi U., *ΔΙΟΣ ΑΙΣΕΑ, Destino, Uomini e Divinità nell' Epos, nelle Teogonie e nel Culto dei Greci*, Studi pubbl. dall'Ist. per la Storia antica, XI Signorelli, Rome, 1953.

Biraud M., « Usages de l'asphodèle et étymologies d'ΑΣΦΟΔΕΛΟΣ » *Les Phytonymes grecs et latins*, actes du colloque de Nice du 14 au 16 mai 1992, Université de Nice-Sophia Antipolis, 1993, p.35-46.

Blegen C.W. & Rawson M., *The palace of Nestor at Pylos in western Messenia, I : The buildings and their contents*, 2 vol., Princeton University Press, Princeton, 1966.

Blegen C. W. et alii, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia, III : Acropolis and lower town, Tholoi, Grave circle and chamber tombs, discoveries outside the citadel*, Princeton University Press, Princeton, 1973.

Bohak G., « CPJ III, 520 : The Egyptian Reaction to Onias Temple », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, XXVI, 1, 1995, p.32-41.

Bohak G., *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Society of Biblical Literature, Early judaism and its literature, 10, Scholars Press, Atlanta, 1996.

Bollack J., "Styx et Serments", *REG*, LXXI, 1958, p 1-41.

Bollack J. & Wismann H., *Héraclite ou la Séparation*, Coll. Le sens commun, éd. de Minuit, Paris, 1972.

Bonnafé A., Decourt J.Cl.et Helly B., « Textes, cartes et territoires », *L'espace et ses représentations*, Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen, 32, Maison de l'Orient méditerranéen, Lyon, 2000, p. 14-23.

Borg B. E., *Der Logos des Mythos: Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst*, W. Fink, Munich, 2002.

Bottéro J., « Le substitut royal et son rôle en Mésopotamie ancienne », *Akkadica*, 9, 1978, p. 2-24.

Boulogne J., « Plutarque et la mort », *La vie et la mort dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Dijon, janvier, 1990, Dijon, 1991, p. 17-28.

Bouquiaux-Simon O., *Les Lectures homériques de Lucien*, Académie royale de Belgique Classe des Lettres & des Sciences morales et politiques, LIX, 2, Bruxelles 1968.

F.Bovon et P. Geoltain, *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Bibliothèque de la Pleiade, Gallimard, Paris, 1997.

Bratsiotis N.P., « *Nepheš – psychè*, ein Beitrag zur Erforschung der sprache und der Theologie der Septuaginta », *Supplements to Vetus Testamentum*, XV, E.J.Brill, Leiden, 1966, p. 58-89.

Breccia E., « Medea Norsa, Inscriptioe sepolcrale metrica », *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1931, p. 243-246.

Brelich A., « Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano », *Dissertationes Pannonicae*, I, 7, 1937, p. 21-24.

Brelich A., *Glie roi greci, un problema storice-religioso*, Univ. di Roma Pubbl. Scuola di Studi stor. relig. Nuovi saggi, XXI, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1958.

Brisson L., « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni : notes critiques », *RHR*, 202, 1985, p.389-420.

Brommer F., *Herakles, Die Zwölf Taten des Helden in Antiker Kunst und Literatur*, Mûnster – Köln, 1953.

Bruit Zaidman L., *Le Commerce des Dieux, eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, éd. la Découverte, Paris, 2001.

Bugno M., *Da Sibari a Thurii : La Fine di un Impero*, Centre J.Bérard, Naples, 1999.

Burkert W., "Elysion", *Glotta* 39, 1960-1961, p.208-213.

Burkert W., « Le mythe de Géryon : perspectives préhistoriques et tradition rituelle », *Il Mito greco, Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 7-12 maggio 1973*, Ed. dell' Steneo e Bizzarri Rome, 1977, p.273-283.

Burkert W., « Héraclès et les animaux », *Le Bestiaire d'Héraclès, III^o rencontres héraclèennes, Kernos suppl. 7*, 1998.

Burkert W., *La Tradition orientale dans la culture grecque*, éd. Macula, Paris, 2001.

Burkert W., *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité, Vérité des mythes*, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

Calame Cl., *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, Payot, Lausanne, 1990.

Calvo Martinez J.L., "The *katabasis* of the hero", *Héros et heroines, Kernos suppl. 10*, 2000, p.67-78.

Cantarella E., *Ithaque : De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*, Albin Michel, Paris, 2003.

Carlier P., *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, AECR, Strasbourg, 1984.

Cassimatis H. & Demargne P., « Athéna », *LIMC*, II, 1, p. 955-1044.

Chankowski V., *Athènes et Délos à l'époque classique, Recherches sur l'administration du sanctuaire d'Apollon Délien*, BEFAR 331, Ecole française d'Athènes, Athènes, 2008.

Cerfaux L. et Tondriau J., *Un concurrent du Christiannisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Bibliothèque de Théologie, 3^{ème} série, V, Desclée, Paris, 1957.

Chazalon L., « Héraclès, Cerbère, et la porte des Enfers dans la céramique attique », *Frontières terrestres, Frontières célestes dans l'Antiquité, études réunies et présentées par Aline Rousselle*, Coll. Etudes, Centre de recherche sur les problèmes de la frontière, Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan, 1995, p. 165-187.

Coldstream J., « Hero-cults in the age of Homer », *JHS*, 1976, 96, p. 8-17.

Cole S.G., « Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead », *Masks of Dionysus*, éd. Th. H. Carpenter et Chr. A. Faraone, Cornell University Press, New York, 1993, p.276-295.

Collin-Bouffier S., « Des Vases pour les enfants », *Céramiques et peintures grecques Modes d'emploi*, Actes du Colloque International de l'Ecole du Louvre 26-27-28 Avril 1995, La Documentation française, Paris, 1999, p.91-96.

Coleman J.E., *Excavations at Pylos in Elis*, Hesperia, Supplement XXI, Amer. School of Class. Stud. at Athens, Princetown, 1986.

Collins J.J., « The Afterlife in Apocalyptic Literature », *Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaism of antiquity*, *Judaism in late antiquity*. 4, ed. by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner, Handbook of oriental studies, 49, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.119-140.

Cook A.B., *Zeus. A study in Ancient Religion: Zeus God of the Dark Sky*, II, 1, C.U.P., Cambridge-New York, 1965.

Costa J., *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Collection de la Revue des études juives 33, Paris - Louvain, 2004.

Cousin C., *La représentation de l'espace et du paysage des enfers en Grèce jusqu'au IVème siècle avant J.-C. : étude littéraire et iconographique*, microforme, ANRT, Lille, 1996.

Croon J.H., « Hot springs and healing gods », *Mnemosyne*, XX, 1967, p.225-246.

Cullmann O., *Christ et le temps : temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel – Paris, 1947.

Cumont F., *Lux Perpetua*, Geuthner Paris, 1949.

Danthine H., *Le Palmier-dattier et les Arbres Sacrés dans l'Iconographie de l'Asie Occidentale Ancienne*, Bibliothèque archéologique et historique, Volume 25 P. Geuthner Paris, 1937.

Daraki M., *Dionysos et la Déesse Terre*, Flammarion, 1994.

David A.R., *A guide to religious ritual at Abydos*, Aris & Phillips, Warminster, 1981.

Debord P., « Le culte Royal chez les Séleucides », *Pallas*, 62, Colloque international de la SOPHAU, Rennes, avril 2003, Toulouse, 2003.

Delmas M., *La Corne d'Abondance : Origines et Développements*, microforme, ANRT Lille, 1988.

Delia D., « The refreshing water of Osiris », *JARCE*, 29, 1992, p.181-190.

Deona W. « Croyances funéraires : la soif des morts – le mort musicien », *RHR*, 119, 1939, p. 53-77 .

Detienne M., « La démonologie d'Empédocle », *REG*, LXXII, 1959, p.1-17.

Detienne M., *Les Jardins d'Adonis, La Mythologie des Aromates en Grèce Ancienne*, Bibliothèque des histoires, Gallimard, Paris, 1989.

Detienne M., *Dionysos mis à mort*, tel, 293, Gallimard, Paris, 1998.

Dietrich A., *Nekyia : Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus apokalypse*, 2^{ème} édition, Teubner, Leipzig - Berlin, 1913.

Dietrich B.C., *Death, Fate and the Gods, The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, University of London, Athlone Press Londres, 1965.

Diez de Velasco Abellan F. de P., *El Origen del Mito de Caronte : investigación sobre la idea popular del paso al más allá en la Atenas clásica*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, *Volume 400, Volume 488 de Tesis*, Madrid, 1988.

Diez de Velasco Abellan F. de P., « La iconografía griega de Caronte. Un análisis puntual del LIMC », *Gerion* 7, 1988, p. 297-322.

Di Giuseppe R., *La Teoria della Morte nel Fedone Platónico*, Istituto italiano per gli studi storici in Napoli, 37, Il Mulino, Bologne, 1993.

K.Dion Mylonas, « Symmikta archaologica », *BCH*, IV, p. 371-375.

Dodds E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, The Wiles lectures given at the Queen's university, Cambridge university press, Belfast – Cambridge, 1965.

Donlan W., *The aristocratic ideal in Ancient Greece, Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Coronado Press, Lawrence, 1980.

Dover K.J., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, B. Blackwell, Oxford, 1974.

Drew-Bear M., « Cultes locaux et Toponymes en Moyenne Egypte à l'époque gréco-romaine », *Les Cultes Locaux dans les mondes grec et romain*, Actes du colloque de Lyon 7-8 juin 2001, Collection Archéologie et histoire de l'Antiquité, 7, de Boccard, Lyon, 2004, p. 287-293.

Eddy S.K., *The King is dead, Studies in the Near Eastern resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1961.

Eliade M., *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition*, Les Essais, 39, Gallimard, Paris, 1949.

Elledge C. D., *Life after death in early judaism : the evidence of Josephus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 208, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.

P.Ellinger, *La légende nationale Phocidienne, Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, *Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppl. XXVII*, Ecole française d'Athènes, Athènes, 1993.

Farnell L. R., *Greek hero cults and ideas of immortality*, Clarendon Press, Oxford, 1920-1921.

Ferrary J.-L., « De l'évergétisme hellénistique à l'évergétisme romain », *Actes du X^e congrès d'épigraphie grecque et latine*, Nîmes, 4 au 9 octobre 1992, éd. M.Christol et O.Masson, Publications de la Sorbonne, Paris, 1997, p.199-225.

Festugière A.-J., « Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor », *Etudes de Philosophie grecque*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1971, p. 371-435.

Foti G. et Paribeni E., *Sibari*, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Série 8, vol. 23*, Rome, 1969.

Franco C., *Senza Ritegno, Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, *Antropologia del mondo antico*, 1, Il mulino, Bologne, 2003.

Frankfurter D., *Religion in Roman Egypt, Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

Furtwängler A., « Charon : eine altattische Malerei », *ARW*, 8, 1905, p. 191-202.

Gallicet E., « Atenagora o pseudo-Atenagora », *RFIC* 104, 1976, p. 420-435.

Garland R., *The Greek Way of Death*, Duckworth, Londres, 1985.

Garland R., « Geras Thanatôn : An investigation into the claims of the homeric Dead », *Ancient Society*, 15-17, 1984-1986, p. 5-22.

Garland R., « The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind Greek funerary legislation », *BICS* 36, 1989, p. 1-15.

Gauthier Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^o-I^o siècles av. J.-C.)*, *Contribution à l'histoire des institutions*, BCH, Suppl. 12, Ecole française d'Athènes, Athènes, 1985.

Gelinne M., « Les Champs Elysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare », *LEC* 56, 1988, p. 225-240.

S.Georgoudi, « Les douze dieux et les autres dans l'espace culturel grec », *Kernos*, 11, Actes du VI^e Colloque international du C.I.E.R.G.A. sur «Les Panthéons des cités. Origines et développements» (1^{re} partie), 1998, p. 73-83.

Gigante M., « Per l'esegesi del testo orfico vibonese », *PP* 30, 1975, p. 223-225.

Ginouès R., *Balaneutikè : recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, BEFAR 200, éd. de Broccard, Paris, 1962.

Goettling C.W., *Gesammelte Abhandlungen aus dem klassischen Altertum*, I, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses Halle, 1851.

Goyon J.-Cl., « Isis, Horus, Lieux saints d'Égypte du Sud au temps des Lagides et des Empereurs romains », *Les Cultes locaux dans les Mondes grec et romain*, Actes du colloque de Lyon 7-8 juin 2001, Collection Archéologie et histoire de l'Antiquité, 7, de Boccard, Lyon, 2004, p. 275-285.

Graf F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 33, W. De Gruyter, Berlin – New York, 1974.

Grimal P., « Properce et l'Au-delà », *Hommages à R.Schilling*, Collection d'études latines, 37, Les Belles Lettres, Paris, 1983, p.127-135.

Gruen E.S., *Diaspora, Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge - Londres, 2002.

Guettel Cole S., « the uses of water in Greek sanctuaries », *Early Greek cult Practise*, Fifth international Symposium at the Swedish institute at Athens, 26-

29juin 1986, Skrifter utgivna av svenska institutet I Athen, 4°, XXXVIII, Stockholm, 1988, p.161-165.

Habicht Chr., *Gottmenschentum und Griechische Städte*, Zetemata, C.H. Beck, Munich, 1956.

Hachlili R., *Ancient Jewish Art and Archéology in the Diaspora*, Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., Der Nahe und der Mittlere Osten, 35, Leiden - Boston - Köln, 1998.

Halm-Tisserant M., *Cannibalisme et immortalité. L'enfant et le chaudron en Grèce ancienne*, Vérité des mythes, 7, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

Hartog F., *Mémoires d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Nrf essais, Gallimard, Paris, 1996.

Hedèn E., *Homerische Götterstudien*, K. W. Appelbergs boktryckeri, Uppsala, 1912.

Himmelfarb M., *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania press, Philadelphie, 1983.

Himmelfarb M., *Ascent to heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University press, Oxford – New York, 1993.

Horbury W. - Noy D., *Jewish Inscriptions of Greek-Roman Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 1992.

Hooker J.T., *IEΠOΣ in early Greek*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und kleinere Schriften 22, Innsbruck, 1980.

Jaccottet A.-Fr., *Choisir Dionysos : les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 2 vol., Akanthus crescens, 6, Akanthus, Zurich, 2003.

Jacob Chr., *Géographie et ethnographie en Grèce Ancienne*, Cursus, A.Colin, Paris, 1991.

Jacquemin A., « Les curiosités naturelles chez Pausanias », *Ktema*, 16, 1991, p.123-130.

Jankélévitch V., *La Mort*, 3^o éd, Flammarion, Paris, 1977.

Jannot J.R., *Devins, Dieux et Démons : Regards sur l'Etrurie Antique*, Antiqua, Picard, Paris, 1998.

Jeanmaire H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.

Jost M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Etudes Péloponnésiennes, IX, Ecole française d'Athènes, J.Vrin, Paris, 1985.

Jouan F., « Mythe, Histoire, et Philosophie dans les « Dialogues des Morts » », *Lucien de Samosate : actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'études romaines et gallo-romaines les 30 septembre-1^{er} octobre 1993*, éd. par Alain Billault, de Boccard, Lyon – Paris, 1994, p. 27-35.

Jouanna J., « L'eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique des Airs, Eaux, Lieux », *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec : actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992* par le Centre de recherche « Archéologie et systèmes d'information » et par l'URA 1255 « Médecine grecque », éd. par René Ginouvès, Anne-Marie Guimier-Sorbets, Jacques Jouanna et Laurence Villard, Suppléments au Bulletin de Correspondance Hellénique, 28, de Boccard, Paris, 1994.

Jourdan F., *Le Papyrus de Derveni, Vérité des mythes*, 23, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

Kaiser O., *Der Mensch unter dem Schicksal : Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 161, W. de Gruyter, Berlin, 1985.

Kappler Cl. et alii, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, éd. du Cerf, Paris, 1987.

Kearns E., *The Heros of Attica*, BICS Suppl., 57, Inst. of Class. Stud., Londres, 1989.

Kotansky R., « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », *Magika hiera : ancient Greek magic and religion*, ed. Faraone Christopher A. & Obbink Dirk., Oxford University Pr., New York, 1991, p.107-137.

Labat R., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1939.

Lacroix L., « Fleuves et Nymphes éponymes sur les monnaies grecques », *Revue Belge de Numismatique*, 99, 1953, p. 5-21.

Lafond Y., « Le mythe, référence identitaire pour les cités grecques d'époque impériale ; l'exemple du Péloponnèse », *Kernos*, 18, 2005, p. 329-346.

Lang M. L., *The palace of Nestor at Pylos in Western Messenia, II : The frescoes*, 2 vol., Princeton University Press, Princeton, 1969.

Laroche E., *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Klincksieck, Paris, 1949.

Lassère J-M., *Manuel d'Épigraphie Romaine*, 2 vol., Antiquité-synthèses, 8, Picard, Paris, 2005.

Lawson J.C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A study in Survivals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1910.

Legras B., *Néotês : recherches sur les jeunes Grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques. III, Hautes études du monde gréco-romain, 26, Droz, Genève, 1999.

Levy Ed., « Arète, Timè, Aidôs et Némésis : le modèle homérique », *Ktema*, 20, 1995, p.177-211.

Lona H.E., « Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift « De resurrectione mortuorum » und die altchristliche Auferstehungsapologetik », *Salesianum*, 52, 1990, p. 525-578.

Malaise M., « La piété personnelle dans la religion isiaque », *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), éd. par Limet H.& Ries J., *Homo religiosus*, V, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1980, p. 83-117.

Mantovani G., « Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici », *Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980, éd. par Ries J., Janssens Y.& Sevrin J. M. Louvain, Publ. Inst. orient. Louvain, XXVII, Louvain 1982, p. 429-439.

Martin D.B., *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven - Londres, 1996.

Martin T.R., « Why did The Greek Polis originally need Coins? », *Historia*, 45 (3), 1996, p. 257-283.

Masson E., *Les Douze dieux de l'immortalité : croyances indoeuropéennes à Yazilikaya*, *Vérité des Mythes*, 4, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

Melèze Modrzejewski J., *Les Juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, Coll. des Néréides, Éd. Errance, Paris, 1991.

Millar F., « The Greek City in the Roman Period », *The ancient Greek city-state : symposium on the occasion of the 250th anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters*, July, 1-4 1992, ed. by Mogens Herman Hansen, Munksgaard, Copenhagen, 1993, p. 232-260.

Momigliano A., « Un documento della spiritualità dei Giudei Leontopolitani », *Aegyptus*, 12, 1932, 171-172.

Morand A.-F., *Études sur les Hymnes Orphiques*, *Religions in the Graeco-Roman world*, 143, Brill, Leiden - Boston, 2001.

Moreau A., « Initiation en Grèce antique », *DHA*, 18, 1, 1992, p. 191-244.

Moreau A., « L'eau sur le feu, le feu dans l'eau : la marmite de Médée, l'épée de Clytemnestre et l'ordre cosmique », *L'eau et le feu dans les religions antiques : actes du premier colloque international d'histoire des religions*, Paris, 18-20 mai 1995, Université de Paris IV-Sorbonne, Ecole normale supérieure, éd. par Gérard Capdeville, De l'archéologie à l'histoire, De Boccard, Paris, 2004, p.26-35.

Morris I., *Burial and Ancient Society. the Rise of the Greek City-State*, CUP, Cambridge, 1987.

Morris I., "Attitudes toward death in archaic Greece", *Classical Antiquity* 8, 1989, p.296-320.

P.Mottard, « L'étranger de la Bible hébraïque à la Septante », *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, sous la direction de J.Riaud, éd. du Cerf, Paris, 2007, p.127-163.

Motte A., *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Académie de Belgique Mémoires de la Classe des Lettres, 2^e Série, LXI, 5, Bruxelles, 1973.

Motte A., « Le sacré chez Platon », *Revue des Etudes Grecques*, CII, 1989, p.10-27.

Noel D., « Les Anthestéries le vin », *Kernos* 12, 1999, p.125-152.

Nickelsburg G.W.E., « Judgement, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha », *Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaism of antiquity, Judaism in late antiquity. 4*, ed. by Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner, Handbook of oriental studies, 49, Leiden – Boston - Köln, 2000, p.141-162.

Nilsson M.P., « Kultische Personifikationen. Ein Nachtrag zu meiner Geschichte der griechischen Religion », *Eranos*, L, 1952, p. 31-40.

Noy D., « The jewish communities of Leontopolis and Venosa », *Studies in Early Jewish Epigraphy*, édité par J.W. van Henten et P.W. van der Horst, Brill, Leiden, 1994, p.162-182.

Pailler J.M. « Dionysos entre la vue, le cri et l'écrit : Y a-t-il un discours religieux dionysiaque ? » *Discours religieux dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Besançon, 27-28 janvier 1995, Lire les Polythéismes 4, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, volume 150, éd. M.-M. Mactoux et E. Geny, Les Belles Lettres, Paris, 1995, p. 31-40.

Pailler J.M., *Bacchus, figures et pouvoirs*, Les Belles Lettres, Paris, 1995.

Paradiso A., «L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les amphidromies », *DHA*, 14, 1988, p. 203-216.

Parrot A., « Le *Refrigerium* dans l'au-delà », *RHR*, 113, 1936, p. 149-187.

Parrot A., « Le *Refrigerium* dans l'au-delà (suite) », *RHR*, 114, 1936, p. 158-196.

Parrot A., « Le *Refrigerium* dans l'au-delà (fin)», *RHR*, 115, 1937, p. 53-89.

Pascal C., *Le Credenze d'Oltretomba*, Catane, 1912 republié en deux volumes en 1985 sous le titre *L'Oltretomba dei Pagani*.

Pernot L., « Topique et topographie : l'espace dans la rhétorique épideictique grecque à l'époque impériale », *Arts et Légendes d'Espaces, Figures du voyage et rhétorique du monde*, communications réunies et présentées par Chr. Jacob et F. Lestringant, Presses de l'E.N.S., Paris, 1981, p. 99-109.

Peifer E., *Eidola und andere mit d. Sterben verbundene Flugelwesen i.d. att. Vasenmalerei in spatarchaischer und klassischer Zeit*, Europ. Hochschulschr. R. XXXVIII, Frankfurt, 1989.

Pierart M., « Les *EUTHUNOI* Athéniens », *l'Antiquité Classique*, XL, 1971, fasc.2, p. 526-573.

Pirenne-Delforge V., « Eros en Grèce : ange ou démon ? », *Anges et Démons, Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 Novembre 1987*, éd. par Ries Julien, *Homo Religiosus* 14, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 223-239.

Pirenne-Delforge V., « La notion de « Panthéon » dans la *Périégèse* de Pausanias », *Kernos*, Suppl. 8, 1998, p. 129-148.

Pironti G., « Dans l'entourage de Thémis : Les Moires et les « normes » panthéoniques », *Kernos Suppl.* 21, 2009, p. 13-27.

Polignac F.de, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIIIème-VIIème siècle*, éd. de la Découverte, Paris 1984.

Polomé E.C., « Der indogermanische Wortschatz auf dem Gebiete des Religion », *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, éd. Meid Wolfgang, *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, 52, Innsbruck, 1987, p. 201-217.

Pouderon B., *D'Athènes à Alexandrie, Etudes sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « études », 4, Presses de l'Université Laval, Peeters, Paris, 1997.

P.Prigent, *Le Judaïsme et l'image*, J.C.B. Mohr-P. Siebeck, Tübingen, 1990.

Prost Fr., « Introduction », *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Rennes, 1-4 Septembre 2004, sous la direction de Fr.Prost et de J.Wilgaux, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2006, p. 7-11.

Puech E., *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Etude bibliques, nouvelle série, n° 21, Paris, 1993.

G.Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, traduit de l'italien par A.-Ph. Segonds et C. Luna, *Vérité des mythes*, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

Puhvel J., *Analecta Indoeuropaea. Delectus Operum Minorum Plerumque Anglice Aliquando Franco-gallice Editorum Annos 1952-1977 Compectens*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 35, Innsbruck, 1981.

Ramat P., « La Figura di Moira in Omero alla Luce dell'Analisi Linguistica », *Studii Italica*, XXXII, 1960, p. 215-248.

Ratinaud-Lachkar I., « Héros homériques et sanctuaires d'époque géométrique, Héros et heroines », *Kernos, suppl.* 10, 2000, p. 247-262.

Rives-Gal G., *Funérailles, Politique et Idéologie monarchique dans le royaume de Macédoine de Philippe II à Démétrios Poliorcète (336-283 avant J.C.)*, Microfilm, ANRT, Lille, 1996.

Robert L., « Inscriptions des Dardanelles », *Hellenica*, X, p. 266-282.

Robert L., *Hellenica : Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'Antiquités grecques*, volumes XI-XII, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1960.

Rohde E., *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, 9^e édition, Payot, Paris, 1952.

Roy J., « Thucydides 5.49.1-50.4 : the quarrel between Elis and Sparta in 420 B.C. », *Klio*, 80, 2, 1998, p. 360-368.

Rusjaeva A.S., « Orphisme et culte de Dionysos à Olbia », *Vestnik Drevnej Istorii Moskva*, 1978, 1, p. 87-104.

Saïd S., « Les combats de Zeus et le problème des interpolations dans la Théogonie d'Hésiode », *REG*, 90, 1977, p.183-210.

Samellas A., *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.): the Christianization of the East : an interpretation*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 12, Mohr , Tübingen, 2002.

A.Sogliano, *NSA*, 1905, p. 377-380.

Sartre M., *Histoires grecques, L'univers historique*, Seuil, Paris, 2006.

Schwabl H., « Tradition und Neuerung in Antiken Götterkulten im thrakischen Gebiet », *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident*, Arbeitsgespräch vom 8.-10. November 1983, édité par Pillinger R., Wien, 1986, p.13-20.

Schachermeyr F., *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Francke, Bern, 1950.

Sérandour A., « Avant propos », *Des Sumériens aux Romains d'Orient, la Perception géographique du monde : Espaces et Territoires au Proche-Orient Ancien*, Actes de la table ronde du 16 novembre 1996 organisée par l'URA 1062 Études sémitiques, éd. par Arnaud Sérandour, Maisonneuve, Paris, 1997, p. 11-19.

Snodgrass A., « Les origines du culte des héros dans la Grèce antique », *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la dir. de Gnoli G. & Vernant J. P., CUP, Cambridge - Paris, 1982, p. 107-119.

Solin H., *Die Griechischen Personenamen in Rom: ein Namenbuch*, 3 vol., de Gruyter, Berlin – New York, 2003.

Spineto N., « Religions et temps », *Le temps et la destinée humaine à la lumière des religions et des cultures*, édité par Julien Ries et Natale Spineto, *Homo Religiosus*, II, 6, Brepols, Turnhout, 2007, p. 7-24.

Sokolowski F., *Lois sacrées des cités grecques*, École française d'Athènes Travaux & Mémoires des anciens membres étrangers, XVIII, de Boccard, Paris, 1969.

Soury G., « La vie de l'au-delà. Prairies et gouffres », *REA* 46, 1944, p. 169-178.

Sourvinou-Inwood Chr., « To Die and Enter the House of Hadès: Homer, Before and After », *Mirrors of mortality. Studies in the social history of death*, ed. by Whaley J., *Europa Social History of Human Experience*, III, Londres, 1981, p. 15-39.

Sourvinou-Inwood Chr., « A Trauma in Flux : Death in the Eighth Century and After », *The Greek renaissance of the eighth century B.C. Tradition and innovation*, Proceedings of the 2nd international Symposium at the Swedish

Institute in Athens, 1-5 June 1981, ed. by Hägg R., Stockholm - Åström, 1983, p.33-48.

Sourvinou-Inwood Chr., *Reading Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford University Press, New York, 1995.

Sourvinou-Inwood Chr., « Charon », *LIMC*, III, 1-2, p. 210-225.

Stansbury-O'Donnell M.D., « Polygnotos' nekyia, A reconstruction and Analysis », *AJA* 94, 1990, p. 213-235.

Stafford E., *Worshipping virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, Duckworth, Londres, 2000.

Stazio A. et Ceccoli St., *Sibari e la Sibaritide, Atti del Trentaduesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 2 vol., Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Tarente, 1993.

Stevens ST., « Charon's obol, and other coins in ancient funerary practice », *Phoenix*, 45, 1991, p. 215-229.

Süsserott H.K., *Griechische Plastik des 4. Jahrhunderts vor Christus*, V. Klostermann, Francfort, 1938.

Terpening R.H., *Charon and the Crossing Ancient, Medieval and Renaissance Transformations of a Myth*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1985.

Thomson J.O., *History of Ancient Geography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1948.

Tod M.N., *Epigraphical notes on greek coinage*, Ares publishers, Chicago, 1979.

Turcan R., « Bacchoi ou bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984), Coll. de l'École française de Rome, LXXXIX, de Boccard, Paris, 1986, p. 227-246.

Verilhac A.-M., *Paidés Aôroi : poésie funéraire*, 2 vol., Pragmateiai tīs Akadīmias Athīnōn, 41, Athènes, 1982.

Verpoorten J.M., « Les noms grecs et romains de l'Asphodèle », *AC*, 31, 1962, p. 111-129.

Vernant J.P. et Gnoli Gh., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press, Cambridge - Paris, 1982.

Veyne P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, l'Univers historique, Éd. du Seuil, 1976.

P.Vidal-Naquet, « Temps des dieux et temps des hommes, Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *Revue de l'Histoire des Religions*, 157, 1960, p. 55-80.

Vilatte S., *L'insularité dans la pensée grecque*, Annales littéraires de l'Université de Besançon 446, Centre de recherches d'Histoire ancienne 106, Les Belles Lettres, Paris, 1991.

Villard L., *Tyché des origines à la fin du Ve siècle avant J.-C.* (microforme), ANRT Lille, 1988.

Villard L., « Tychée », *LIMC*, VIII, 1-2, p. 115-125.

Virgilio B., *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalita ellenistica*, Studi ellenistici, 11, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pise, 1999.

Weizsäcker C. von, « Moira », *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, W.H. Roscher, Leipzig, 1894-1897.

Wellmann M., « Eine Pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts V. Chk. », *Hermes*, 54, 1919, p. 225-248.

West M.L., *The Orphic poems*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

Whitley J., « Early states and hero-cult. A re-appraisal », *JHS*, 108, 1988, p. 173-182.

Wilamowitz U. von, "Lesefrüchte", *Hermes*, 34, 1899.

Wild R.A., *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, Études préliminaires aux religions orientales de l'empire romain, LXXXVII Brill, 1981.

Will E., « Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage », *Revue Numismatique*, 1955, p. 5-23.

Zeegers N., « la paternité athénagorienne du *De Resurrectione* », *RHE* 87, 1992, p.333-374.

Zhmud' L., « Orphism and graffiti from Olbia », *Hermes*, 120, 1992, p.159-168.

Zuntz G., *PERSEPHONE, Tree essays on religion and Thought in Magna Graecia*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

INDEX DES NOMS DE DEFUNTS

A		Dōris	161
Alexandros	140, 141, 145	E	
Ammion	134	Edulè	155
Ammonia	155	Eilaros Kapiton	133
Ammōnia	141, 155	Eremonianos	139, 140, 154
Ammōnios	160	G	
Anthos	139, 154	Gaios Mounatios	144, 163, 165
Antiphon	141	Gaius Verdusius	154
Aphrodisia	155	Gerys	159, 165, 168
Aphrodisios	137	H	
Apollonios	110, 139, 153, 154, 223	Hedulè	159, 161
Apturin	160, 162	Heleios	140, 145
Archias	132	Héleios	154
Archidikè	147, 159, 161, 164, 166, 169	Héléios	135, 137, 140
Aristomedes	133, 137	Hérakleides	153
Aristomèdes	133	Hérakleidès	141, 145, 153
Arkhanax Kudias	151	Hermocratès	135, 136, 143
Asklepiades	162, 163	Herophilos	148
Asklepiadès	166	Hérophilos	149
Asklepiodote	144, 161, 164	I	
Asklépiodote	160	Ioulios Karakouttis	145, 148
Attalidis	145, 146	Iourios	139
Aurélios Autoklès	140	Isias	134, 137
Aurelius Antonius	151	J	
B		Jason	145
Briccon	160	Julius Kallinikos	145
C		K	
CALLISTO	134, 141, 160, 166, 167	Konōn Ermaios	148
Casios	160, 162, 167	Kornoution	144, 146, 148, 149
Claudius Agathemeros	169	Kouspidios	145
Claudius Agathinus	155	Kritias	148
Cléophon	142	L	
Cnaeus Pompeius Benuste	143	Leonteus	165, 167
Collega	161, 162, 166	Lysandros	135, 139
D		M	
d'Aurélios Autoklès	141	Magnos	133, 144
Daphnaios	158	Maiandrie	145
Diodotos	161, 162, 163	M	
Diogène le Cynique	132	M	
Diogenianos Neikomèdeus	134	M	
Diotimos	143, 165	M	
Domina	161, 163, 166, 169	M	
Dônata	145, 146	M	
Dōras	152	M	

Mélas 159, 162, 167, 169
 Metrodôros Sardianas 151
 Mikkès 159, 161, 168, 169
 Myrôn 148, 149

N

Nicocrates 157
 Nikatas 132
 Nikias 136
 Nikô 155, 160
 Nikokrateus 160

P

Phileas 134, 165
 Philomusos 131, 165
 Philon 146, 159, 160, 165, 197, 205, 228
 Pholophron 155, 156
 Pholophrôn 145, 156
 Plotia 134, 137
 Poplios 139, 140, 151, 152, 154, 160
 Proculus 156
 Prôtè 161, 162, 164, 167, 168, 169, 170

Q

Quinta Furia 139

S

Sabina 134
 Sarapion 133
 Serapias 166
 Sérapias 160
 Sogenes 160
 Sôgenes 160
 Sogénès 163, 165
 Sôsibos 159
 Sosikrateia 144

T

Télésion 151
 Theogeiton 157
 Tiberius Claudius Agathopus 145
 Tiberius Claudius Julianus 145
 Titanios 162, 164, 166
 Titanius 160

X

Xenoklès 166

Z

Zenobios 144
 Zosime 136, 157, 164, 166, 167, 168
 Zôsimos 145

TABLE DES MATIERES

Introduction	5
Chapitre Premier: L'au-delà dans les textes fondateurs	15
1 - Les sources	16
2 - Hadès est-il un dieu ou un lieu ?	21
3 - Existe-t-il une vision de l'au-delà dans les textes fondateurs ?	34
Conclusion	37
Chapitre II: L'au-delà dans la philosophie présocratique	40
1 - Les sources	44
2 - Les différents témoignages	44
3 - Existe-t-il une vision présocratique de l'au-delà	50
4 - L'au-delà n'est pas un sujet philosophique	52
Conclusion	60
Chapitre III : L'au-delà en prise avec la société	61
1 - L'évolution du discours sur l'au-delà	61
2 - Représenter l'au-delà	63
3 - Derrière les visions de l'au-delà, des discours idéologiques	73
Conclusion	76
Chapitre IV: La préoccupation du passage : textes et images du V ^e s. av. J.-C.	77
1 - Les figures de l'au-delà	77
2 - Le lieu	89
3 - La mort comme passage	94
4 - Le prix du passage	97
Conclusion	100

Chapitre V: L'au-delà entre mémoire et emprise sociale	107
1 - La recherche de repères topographiques	107
2 - Le jugement dans l'après-mort : une représentation civique	110
3 - L'au-delà glisse de l'espace divin à l'espace humain	113
4 - Conclusion : confluences culturelles.	115
Chapitre VI: L'au-delà dans la psychologie commune d'après les épigrammes funéraires	130
1 - La place prééminente de la Moire dans la représentation du passage	131
2 - Permanences et évolutions dans le représentation du passage	139
3 - Mânes et démons	147
4 - Entre fatalisme et espoir: l'expression des sentiments	150
5 - Un au-delà multiple	157
Chapitre VII: Représentations de l'au-delà dans les communautés particulières de croyants	173
1 - Les conceptions de l'au-delà dans les communautés orphiques	173
2 - L'au-delà des communautés dionysiaques	185
3 - Les communautés isiaques	188
4 - Les communautés juives	191
5 - Représentations de communautés chrétiennes	203
Conclusion Générale	215
Bibliographie :	
1 - Sources	221
- Sources littéraires	Erreur ! Signet non défini.
- Sources iconographiques	2211
- Sources épigraphiques	231
2 - Ouvrages et études de référence	245
Index des noms de défunts	267
	270

