

Le contrôle matériel dans les lois funéraires grecques (VII^e - III^e siècle av. J.-C.) : aperçu des motivations des législateurs

Maude LAJEUNESSE

Résumé

Dans le corpus des lois funéraires entérinées dans les cités grecques antiques se trouvent quelques dispositions qui visaient le contrôle de la dimension matérielle des obsèques. Ainsi, les législateurs ont imposé des couleurs particulières pour les matériaux textiles employés à cette occasion et ils ont limité les sommes d'argent ou les quantités d'objets utilisés au cours des différents rites funèbres. Ils ont en outre ordonné que certains articles soient récupérés au terme des funérailles et ils ont réglementé la taille et l'apparence des tombeaux. Le présent article propose une analyse de ces diverses clauses, connues par des textes épigraphiques, témoignages directs des Anciens, ainsi que par des sources littéraires, qui furent pour leur part l'objet de maintes copies au fil des siècles et dans lesquelles les lois funéraires furent citées ou commentées. Ces documents, comparés à d'autres sources qui témoignent des pratiques funéraires des Grecs, apportent un éclairage nouveau sur les diverses motivations à l'origine des règlements funéraires, qui relevaient à la fois du domaine politico-économique et des sphères religieuse et culturelle.

Du VII^e au III^e siècle avant notre ère, les Grecs promulguèrent des lois destinées à contrôler les différents rites funéraires et l'expression du deuil¹. Une dizaine de témoignages d'auteurs anciens ainsi que douze textes épigraphiques attestent de cette activité législative, qui aurait touché au moins treize cités antiques dispersées dans l'ensemble du monde grec². Jusqu'à la fin du siècle dernier, ces règlements furent surtout utilisés à des fins argumentatives dans des études portant sur divers aspects de la réalité mortuaire³. Au cours des dernières décennies, quelques chercheurs s'y intéressèrent davantage, mais leurs écrits présentent des limites, notamment en ce qui concerne l'exhaustivité du corpus et l'analyse des motivations ayant inspiré la rédaction des lois⁴. Les intentions des législateurs grecs furent généralement interprétées de façon dichotomique : pour les uns, les normes sur les obsèques revêtaient essentiellement un caractère anti-somptuaire, tandis qu'aux yeux des autres,

elles visaient principalement le contrôle de la pollution mortuaire⁵. Il est toutefois plus vraisemblable que des motivations politiques et économiques, tout comme des considérations religieuses et culturelles, aient inspiré la promulgation des lois. L'analyse d'un type particulier de clauses, celles qui concernaient l'aspect matériel des funérailles, permettra de nuancer les représentations traditionnelles sur les intentions législatives des Grecs. En ce domaine, un contrôle fut exercé en particulier sur les couleurs et l'apparence des vêtements de deuil et des linceuls. Les législateurs imposèrent en outre des restrictions monétaires et quantitatives ainsi que la récupération de certains objets. Enfin, deux clauses préservées réglementaient la taille et l'apparence des tombeaux, et une autre portait sur des caractéristiques du lit funéraire.

Contrôle chromatique⁶

Une loi entérinée à Gambreion, en Asie Mineure, atteste de l'exercice d'un contrôle sur la tenue de deuil (n° 7). Il y était stipulé que les femmes endeuillées devraient porter un vêtement de couleur *phaios*, un adjectif qui fut assimilé tantôt au brun, tantôt au gris, et qui désignait en tout cas une couleur foncée⁷. Il était également suggéré aux hommes et aux enfants qui étaient dans la même situation de porter cette couleur. Nombre de sources témoignent du fait que les Grecs portaient effectivement des vêtements sombres pour assister à des obsèques, une pratique considérée comme typiquement païenne par les Chrétiens de l'Antiquité, qui la condamnerent⁸. En imposant cette teinte pour le vêtement de deuil, les législateurs auraient donc voulu rappeler la bonne norme à suivre en de telles circonstances et inciter au respect d'une tradition. Aux hommes et aux enfants de Gambreion, il était par ailleurs permis de porter du blanc (*leukos*). Cette couleur, lumineuse, symbolisait pour les Anciens le divin et la pureté⁹. C'est précisément son caractère pur qui prédisposait le blanc à être utilisé dans le contexte funéraire. Plutarque écrivait ainsi : « Seul le blanc est totalement séparé, sans mélange, à l'abri des souillures de la teinture et inimitable. Donc il est le plus approprié pour ceux qu'on ensevelit¹⁰. » Le blanc était ainsi associé au défunt, ce dont témoignent plusieurs sources¹¹. On trouvait notamment dans la loi d'Iulis l'obligation de recouvrir la dépouille de linceuls blancs (n° 10 A). Étant donné que cette clause s'adressait à l'ensemble des citoyens, la couleur n'était pas là l'indicateur d'un statut social particulier, mais symbolisait plutôt un état commun à tous les morts. Il est cependant difficile d'affirmer, à la lecture des sources et des études, si cette mesure visait à contrer l'impureté extrême du cadavre ou si elle reflétait au contraire la pureté du défunt, ou du moins de son âme¹². Il faut en outre considérer que cette couleur évoquait aussi l'absence, le vide et dans ce cas-ci, l'absence de vie¹³. Le blanc fut aussi réservé pour le linceul de défunts hors du commun : la dépouille du héros homérique Patrocle, tout comme celles des notables messéniens, furent couvertes de blanc¹⁴. Dans le règlement de Gambreion, ce sont toutefois les endeuillés, et non le défunt, qui pouvaient être vêtus de blanc.

Le cas n'est pas unique, puisque cette couleur aurait été portée, entre autres, par les Romaines et les Argiens en deuil, et elle est également attestée dans l'iconographie funéraire¹⁵. Le blanc fut en particulier la couleur privilégiée pour le vêtement de deuil lors d'obsèques exceptionnelles¹⁶.

On en conclut que les dirigeants de Gambreion permirent aux hommes et aux enfants de porter une couleur traditionnellement destinée au défunt lui-même, symbole de pureté, et parfois réservée à des individus exceptionnels. Les femmes devaient rester plus sobres dans leur tenue et il était d'ailleurs spécifié dans le règlement micrasiatique que seule la tenue de deuil féminine ne devait pas être souillée (*mè katèrrupôménèn*). Peu importe la réalité précise que l'on voulut réprimer par cette dernière clause – pleurs, lacérations, souillure volontaire – l'intention paraît avoir été la même : on cherchait ainsi à réfréner l'expression démesurée de l'émotivité féminine¹⁷. Sinon, d'une manière générale, il est fort probable que la spécification de la couleur des vêtements de deuil ait servi à identifier les gens contaminés, puisque la mort était perçue par les Anciens comme une importante source de pollution¹⁸.

À Sparte, Lycurgue est réputé avoir réglementé en matière de funérailles et il aurait notamment décidé du linceul à utiliser (n° 13). Les dépouilles des Spartiates devaient être enveloppées d'une *phoinikis*, c'est-à-dire d'un vêtement rouge¹⁹. Cicéron, alors qu'il évoquait des normes funéraires de la loi romaine des XII Tables inspirées de celles de Solon d'Athènes, référait à une *tunicula purpurea* autorisée pour les obsèques, probablement lors du convoi funèbre (n° 1 A). S'il n'est pas sûr que la *tunicula purpurea* ait désigné le vêtement de deuil ou le linceul, il est par contre certain que l'auteur latin mentionna dans ce passage un habit rouge employé dans un contexte funéraire²⁰. Et, aux yeux des Anciens, le rouge évoquait notamment la couleur du sang, symbole de force et de vie²¹. En raison de cette association, le rouge utilisé lors des obsèques s'est graduellement substitué au sacrifice sanglant²². Le sang, ou les éléments utilisés pour le remplacer, tels que les articles rouges ou la libation de vin, aurait servi, selon la croyance, non seulement à apaiser les divinités souterraines, mais également à restituer temporairement les forces vitales au défunt afin de l'apaiser au cours de son passage vers l'autre monde²³. Le rouge est de surcroît attesté comme couleur funèbre dans la littérature antique, tout comme dans l'iconographie²⁴. Lycurgue et Solon avaient donc la probable intention de perpétuer une tradition déjà instaurée et d'éviter des excès dans l'exposition du mort; ainsi, tous les défunts devaient être recouverts de la même couleur, à quelques nuances près, et Lycurgue aurait bien insisté sur cette homogénéité puisque, selon Plutarque, il aurait voulu que tous placent les dépouilles dans leur sépulture d'une manière identique (*kat'ison*). Peut-être leurs mesures eurent-elles par ailleurs un effet dissuasif sur la pratique sacrificielle, à laquelle se serait substitué l'emploi d'un vêtement rouge²⁵.

À Delphes, la couverture épaisse recouvrant le défunt devait être de couleur *phaōtos*. La signification de ce terme est toujours incertaine : la plupart des com-

mentateurs l'ont assimilé à l'adjectif *phaios*, tandis que d'autres l'ont vu comme un dérivé de *phaos* (lumière), auquel cas ce vocable rappellerait l'éclat, donc la blancheur de la couverture²⁶. La première hypothèse paraît la plus vraisemblable, dans la mesure où l'ensemble du règlement delphique cherchait à atténuer le faste et l'expressivité des endeuillés et qu'il n'y était nulle part fait allusion à l'idée de pureté : ainsi, le linceul aurait dû être d'une couleur qui n'attirait pas les regards²⁷. On a vu que le terme *phaios* avait généralement été rendu par « gris » ou « brun ». Or, Georges Rougemont évoquait en particulier « une teinte brun rouge, analogue à celle du sang séché », donc similaire à la couleur imposée par Lycurgue et Solon dans leurs règlements²⁸. La couverture, dont était enveloppée la dépouille lors du convoi dans les rues de Delphes, était donc probablement sombre, dans des teintes de gris ou de brun-rouge. S'il est difficile de définir avec précision la nuance imposée, il importe toutefois de noter qu'ici comme dans d'autres cités, une seule et même couleur était de mise pour tous les défunts.

Il semble que, en exerçant un contrôle sur les couleurs, les législateurs ont voulu, en accord avec les pratiques et les croyances déjà en vigueur, éviter la parade ostentatoire de certains riches ou encore que des citoyens moins bien nantis ne se ruinent en achetant des étoffes luxueuses pour l'occasion : la teinte unie exigée tantôt pour les linceuls, tantôt pour les habits de deuil, devait minimiser les chances que les gens ne tentent de se démarquer par de somptueuses funérailles. Mais il est aussi possible qu'on ait désiré, par l'imposition d'une couleur unique, interdire l'identification de personnes notoires par la seule couleur de leur vêtement de deuil ou du linceul recouvrant leur dépouille.

Restrictions monétaires et quantitatives et récupération d'objets

Certaines dispositions restreignaient par ailleurs la somme d'argent qui pouvait être allouée à l'un ou l'autre élément des funérailles, ou encore la quantité d'objets qui y étaient utilisés. À Delphes (n° 5) et à Iulis (n° 10 A), on limita le coût de certains des biens qui étaient enterrés avec le mort : celui des offrandes (*entophia*), dans le premier cas, et des linceuls, dans le second. À Gortyne, on restreignit le montant destiné au convoi funèbre de l'époux décédé (n° 8 C). Il est important de noter que, dans les trois cas, les éléments nécessaires au déroulement des obsèques ne furent pas *tous* soumis à une contrainte financière; on laissait donc une entière liberté quant aux sommes, parfois considérables, déboursées pour les autres articles²⁹. À Delphes, il était même spécifié que des objets pouvaient être achetés expressément pour l'occasion.

Les 35 drachmes éginétiques attribuées aux citoyens de Delphes correspondaient environ à la moitié des 100 drachmes attiques d'Iulis³⁰. Si le premier montant était largement inférieur au second, il s'agissait dans les deux cas de sommes

considérables, selon les mentions du coût de la vie que l'on trouve dans les sources antiques³¹. Les législateurs de Delphes et d'Iulis, en imposant des limites monétaires, cherchaient donc probablement à empêcher les citoyens de faire des dépenses excessives qui auraient éventuellement pu les ruiner ou accroître la popularité des mieux nantis, et non pas à nuire aux endeuillés qui voulaient dignement honorer leurs disparus. À Gortyne, les autorités furent plus sévères, n'autorisant, pour le convoi funèbre, qu'une dépense de 12 statères, ou 24 drachmes éginétiques³². Pour cette occasion, les Gortyniens auraient pu rémunérer des professionnels (pleureuses, musiciens, porteurs), louer un chariot ou encore acheter un tissu précieux pour le linceul ou leurs vêtements de deuil. Dans tous les cas, il s'agit d'éléments qui auraient rendu le cortège plus visible, peut-être trop aux yeux des législateurs. Cette disposition gortynienne avait donc possiblement des visées anti-somptuaires. Sinon, elle cherchait sans doute à empêcher que ne se ruinent des citoyens pour l'occasion, et cette dernière hypothèse est d'autant plus vraisemblable que la norme s'adressait à un veuf ou une veuve, qui aurait certainement été disposé(e) à effectuer d'importantes dépenses pour le conjoint disparu³³. À Syracuse, on aurait aussi émis une loi visant à réduire les démonstrations fastueuses lors des obsèques, mais la brièveté de l'extrait ne permet pas d'en connaître les détails (n° 14).

Ailleurs dans la législation, une limite quantitative fut imposée pour les éléments utilisés lors de l'un ou l'autre des rites funèbres. En particulier, la phratrie des Labyades de Delphes stipula que le corps devrait reposer sur un seul matelas et un seul oreiller lors du convoi (n° 5). Ainsi, trois pièces de literie étaient officiellement permises : la couverture épaisse de couleur *phaōtos*, l'oreiller et le matelas, sans compter que rien dans le texte n'exclut la possibilité qu'on ait habillé la dépouille³⁴. Cette disposition visait probablement à éviter des dépenses inutiles aux citoyens, ce qui implique que les articles dont il est question ici n'étaient pas rapportés à la maison pour être réutilisés, fort possiblement parce qu'ils étaient considérés comme contaminés par la mort, donc susceptibles de polluer les vivants³⁵. Une explication hygiénique doit aussi être envisagée : peut-être craignait-on une éventuelle transmission de maladie par la réutilisation d'objets ayant été en contact avec la dépouille. À Iulis, le défunt devait être enterré avec, au plus, trois pièces d'étoffe : un *strōma*, placé sous lui, un *enduma*, son habit, et un *épiplēma*, le drap le recouvrant (n° 10 A). Bien que le nombre de trois linceuls constitue un thème récurrent dans la littérature grecque, il semble que les législateurs ne furent pas principalement motivés par le respect des coutumes dans l'émission de cette clause, mais plutôt par des considérations économiques : ils cherchèrent sûrement à éviter qu'un trop grand nombre d'objets destinés à être ensevelis ne soient achetés³⁶. Les dirigeants devaient accorder la possibilité de couvrir le corps de trois vêtements pour éviter de rompre brusquement avec la tradition, mais ils spécifièrent bien que les gens étaient libres d'en mettre moins et incitaient, de ce fait, les citoyens à enrayer une habitude ancrée dans les

mœurs. Solon d'Athènes aurait, quant à lui, limité la dépense à trois coiffes de deuil et à dix joueurs de flûte (n° 1 A); on laissait donc la possibilité à la famille d'engager des professionnels pour célébrer les obsèques, une pratique largement attestée dans l'Antiquité³⁷. La limite imposée à trois coiffes de deuil et dix flûtistes semble par ailleurs pour le moins généreuse. On fut plus sévère chez les Lacédémoniens, où Lycurgue aurait interdit qu'on enterre quelque objet que ce soit avec la dépouille, à l'exception des feuilles d'olivier et du manteau rouge (*phoinikis*) (n° 13). Cette restriction s'inscrivait logiquement dans le régime de vie spartiate : on imagine mal la vie austère du soldat dévoué à sa patrie se conclure dans l'abondance. Les dirigeants d'Iulis limitèrent de surcroît les quantités de vin et d'huile qui pouvaient être utilisées lors des libations, ou encore en offrande au défunt (n° 10 A)³⁸. Le volume permis était dans les faits assez important. En effet, chaque conge dont il est fait mention correspond à un peu plus de trois litres³⁹. Les dirigeants iuliens voulurent donc probablement interdire des abus démesurés, mais ils n'entravèrent pas l'accomplissement des rituels religieux.

Les autorités d'Iulis mentionnèrent par ailleurs que les vases qui avaient contenu l'huile et le vin devaient être rapportés à la maison. De plus, toujours dans la même loi, on spécifia que le lit et les couvertures seraient récupérés au terme des funérailles⁴⁰. Parmi les hypothèses émises pour tenter d'expliquer les clauses sur la récupération, deux sont récurrentes. Il est possible, d'une part, qu'on ait voulu éviter que les citoyens n'encourussent de nouvelles dépenses en rachetant des objets pour remplacer ceux qui auraient été laissés auprès du tombeau⁴¹. D'autre part, l'idée fut avancée que les législateurs auraient ainsi cherché à empêcher que ne soit créé un lieu de culte sur la sépulture, où les gens auraient continué de se recueillir, sur les divers objets, une fois les obsèques terminées⁴².

En somme, en imposant des limites monétaires et quantitatives, de même que la récupération d'objets, il semble que les législateurs voulurent réduire les dépenses démesurées et ainsi éviter, dans la mesure du possible, que des citoyens n'éprouvent d'importantes difficultés financières ou que d'autres n'abusent de leur pouvoir financier de façon ostentatoire. Les autorités prirent également en considération certaines croyances dans l'élaboration de ces dispositions.

Contrôle sur les tombeaux et le lit funèbre

Les législateurs réglementèrent en outre la taille et l'apparence des tombeaux. Dans deux passages, Cicéron mentionna le fait qu'à Athènes, possiblement à l'époque archaïque (n° 1 B), et à nouveau vers 317 av. J.-C. (n° 1 C), on contrôla la taille et l'apparence des stèles et monuments funéraires. L'auteur latin évoquait une loi qui « prescrivit que « nul ne ferait un tombeau qui exigerait un travail supérieur à celui de dix hommes en trois jours » », et ajoutait, à propos du tombeau, qu'« on ne devait l'embellir d'aucun toit ni le surmonter de ce qu'on appelle là-bas des *hermès* »⁴³. Dé-

métrios de Phalère, pour sa part, « ne voulut pas que l'on plaçât sur le monceau de terre autre chose qu'une colonne qui ne devait pas être haute de plus de trois pieds, une table ou une vasque [...] »⁴⁴. Les résultats de fouilles archéologiques montrent que, à ces deux moments, la sobriété des lieux de sépulture s'accrut effectivement. En effet, autour de 530 a.C., les plaques ornementales à représentation funéraire passèrent d'une production en série à une production simple, et on commença à ériger des pierres tombales plus modestes⁴⁵. Les tombeaux, après avoir regagné en luxe et en taille, se simplifièrent à nouveau à l'époque de Démétrios de Phalère, au même moment où les stèles funéraires connurent un déclin⁴⁶. Platon, dans la législation funéraire de sa cité idéale, avait prévu que le tertre n'excéderait pas « la hauteur que peut atteindre, en cinq jours, le travail de cinq hommes »⁴⁷. Deux motivations pourraient avoir inspiré les législateurs ou le penseur dans l'élaboration de ces clauses : le désir d'éviter un gaspillage d'argent, ou bien le souhait d'empêcher les bien nantis d'exhiber leur richesse et d'accroître leur popularité par l'érection d'un imposant monument funéraire, exposé à la vue de tous de façon permanente.

Enfin, une autre clause portant sur l'aspect matériel des funérailles fut entérinée à Iulis (n° 10 A). Elle stipulait que le défunt devrait être porté, lors du convoi, sur un lit à pattes en forme de coins (*sphénopous*) partiellement découvert. Cette forme particulière fut vraisemblablement imposée parce qu'elle minimisait le contact du lit funéraire avec le sol, réduisant du même coup le risque de contamination, tandis que l'obligation de ne pas couvrir entièrement le lit servait simplement, semble-t-il, à s'assurer que les pieds étaient conformes⁴⁸.

Conclusion : les motivations des législateurs

Cet examen des dispositions matérielles comprises dans les lois funéraires grecques apporte un nouvel éclairage sur les motivations des législateurs. On constate d'emblée que ces derniers cherchèrent à empêcher la tenue de funérailles ostentatoires, au cours desquelles les personnes notables auraient paradé vêtues de tissus luxueux, accompagnées de nombreux musiciens et pleureuses engagés pour l'occasion, dépensant des sommes importantes pour honorer leurs proches disparus dont la mémoire aurait été préservée par un imposant monument. Un tel faste funéraire risquait d'engendrer deux types de réaction contre lesquelles les autorités avaient intérêt à intervenir. D'une part, dans les cités où les bien nantis étaient favorables aux gens du peuple et leur faisaient bénéficier de leurs largesses, les passants, admiratifs, devaient simplement être attirés par le cortège ou le monument funéraire de la personnalité décédée, au point de délaisser leurs occupations pour vivre un deuil collectif. Les dirigeants de ces cités cherchèrent probablement à ce que les activités quotidiennes se poursuivent sans interruption, et à éviter que les grandes familles voient ainsi leur popularité et leur influence s'accroître⁴⁹. D'autre part, là où les gens en vue n'étaient pas sympathiques aux simples citoyens, ces derniers durent

s'ulcérer devant un tel étalage de richesse, auquel cas les autorités voulurent sans doute éviter d'éventuelles altercations en légiférant, notamment, sur la dimension matérielle des obsèques.

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

Les autorités incitèrent en outre leurs concitoyens au respect des croyances et de la tradition. Si les dirigeants prirent en compte les pratiques coutumières et rituelles dans l'élaboration de leurs lois funéraires, c'est probablement parce qu'il était plus aisé de veiller à l'application de normes déjà transmises de façon informelle et généralement respectées que d'en imposer de nouvelles *ex nihilo*, mais également parce qu'ils devaient partager les croyances véhiculées dans leur communauté.

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

En somme, derrière le contrôle matériel des funérailles exercé par les législateurs antiques se profilent des motivations qui trouvent un écho dans les autres dispositions sur les obsèques : veiller au maintien de l'ordre social, économique et politique, tout en respectant, voire en valorisant, des croyances et pratiques traditionnelles. Et cette dernière préoccupation fut certainement primordiale dans le cas des lois funéraires, par rapport à d'autres types de législations, puisque la mort était, pour les Grecs, source de chagrin, de craintes et d'interrogations⁵⁰.

Tableau 1

Documents à l'étude dans le cadre du mémoire de maîtrise, duquel est tiré le sujet de cet article

(Les numéros serviront à identifier les règlements cités dans ces pages)

No	Lieu de promulgation	Datation (av. J.C.)	Référence(s) bibliographique(s)
1	Athènes	A) 594/3 B) ca 500 C) ca 317 D) datation inconnue, possiblement d'époque archaïque	-Démosthène, <i>Contre Macartatos</i> (XLIII), 62 -Cicéron, <i>Des lois</i> , 2, xxv-xxvi, 59 et 64 -Plutarque, <i>Vie de Solon</i> , xxi, 5-6 Cicéron, <i>Des lois</i> , 2, xxvi, 64-65 Cicéron, <i>Des lois</i> , 2, xxvi, 66 Démosthène, <i>Contre Macartatos</i> (XLIII), 57-58
2	Catane	fin VII ^e - début VI ^e siècle	Stobée, <i>Florilège</i> , XLIV, 40
3	Cumes	V ^e siècle	Franciszek Sokolowski, <i>Lois sacrées des cités grecques, Supplément (= LSCGS)</i> , Paris, de Boccard, 1962, n° 120
4	Délos	426	-Thucydide, III, 104, 2 -Strabon, <i>Géographie</i> , x, 5, 5 -Pausanias, II, 27, 1
5	Delphes	1 ^{ère} moitié du IV ^e siècle (pourrait être la copie d'une loi antérieure)	Georges Rougemont, <i>Corpus des Inscriptions de Delphes, I : Lois sacrées et règlements religieux (= CID)</i> , Paris, de Boccard, 1977, n° 9
6	Épidaure	?	Pausanias, II, 27, 1
7	Gambreion	III ^e siècle	Franciszek Sokolowski, <i>Lois sacrées de l'Asie Mineure (= LSAM)</i> , Paris, de Boccard, 1955, n° 16

8	Gortyne	A) VI ^e siècle B) début du V ^e siècle C) milieu du V ^e siècle D) milieu du V ^e siècle	Henri van Effenterre et Françoise Ruzé, <i>Nomima : recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec</i> , tome 2, Rome, École française de Rome, 1995, n° 84 <i>Idem</i> , n° 85 <i>Idem</i> , n° 33 <i>Idem</i> , n° 86
9	Héraclée du Pont	IV ^e siècle	Fr. Sokolowski, <i>LSAM</i> , n° 83
10	Iulis	A) fin du V ^e siècle (pourrait être la mise en commun de lois ancestrales) B) milieu du IV ^e siècle	Franciszek Sokolowski, <i>Lois sacrées des cités grecques (= LSCG)</i> , Paris, de Boccard, 1969, n° 97 A <i>Idem</i> , n° 97 B
11	Mytilène	ca. fin du VII ^e siècle	Cicéron, <i>Des lois</i> , 2, xxvi, 66
12	Nisyros	III ^e siècle	Friedrich Hiller von Gaertringen, <i>Sylloge inscriptionum graecarum</i> , Leipzig, Hirzelium, n° 1220
13	Sparte	début du VII ^e siècle	-Plutarque, <i>Vie de Lycurgue</i> , xxvii, 1-5; -Plutarque, <i>Oeuvres morales</i> , 238 d
14	Syracuse	fin VI ^e - début V ^e siècle ?	Diodore de Sicile, <i>Bibliothèque historique</i> , xi, 38, 2
15	Thasos	ca. milieu du IV ^e siècle	Franciszek Sokolowski, <i>LSCGS</i> , Paris, de Boccard, 1962, n° 64

Notes

- 1 Les Grecs commencèrent à légiférer en diverses matières à l'époque archaïque (ca VII^e-VI^e siècle av. J.C.). Mise à part la loi de Solon d'Athènes (594/3), il est toutefois impossible de dater avec exactitude les premières lois funéraires, dont il ne reste aucune trace des versions originales.
- 2 Pour un aperçu de l'ensemble des sources épigraphiques et littéraires sur la législation funéraire grec-

- que, voir le tableau 1.
- 3 Parmi les plus connues, on compte celles de Robert Garland, *The Greek Way of Death*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2001 [1985]; Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; Donna C. Kurtz et John Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, Thames and Hudson, 1971.
 - 4 Sumio Takabatake porta surtout attention aux lois athéniennes dans son article « Funerary Laws and Athens », *Kodai*, 3 (1992), p. 1-13, tandis que Mark Toher se pencha en particulier sur le cas spartiate dans « Greek Funerary Legislation and the Two Spartan Funerals », dans Michael A. Flower et Mark Toher (éd.), *Georgica : Greek Studies in Honour of G. Cawkwell*, Londres, supplément *BICS* n° 58, 1991, p. 159-175. En 2000, Flavia Frisone publia sa thèse *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco : Le fonti epigrafiche* (Lecce, Congedo). Elle y présente une discussion détaillée des textes, mais l'interprétation socio-historique est trop succincte et les sources littéraires, qui devraient faire l'objet d'un second tome, n'y sont pas analysées, sans compter que le corpus épigraphique présenté n'est pas exhaustif. Un seul article porte spécifiquement sur les motivations des législateurs : celui de Robert Garland, « The Well-Ordered Corpse : An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation », *BICS*, 36 (1989), p. 1-15, mais l'auteur y présente brièvement les lois et les intentions législatives sans approfondir substantiellement l'analyse.
 - 5 Pour une interprétation anti-somptuaire des lois funéraires, cf. notamment Johannes Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart, F. Steiner [*Hermes Einzelschriften*, 78], 1998. Pour une vision axée sur la culture et la religion, selon laquelle les règlements funéraires auraient surtout servi à contrer la pollution, cf., entre autres, Christiane Sourvinou-Inwood, *Reading the Greek Death, To the End of Classical Period*, Oxford – New York, Oxford University Press – Clarendon Press, 1995.
 - 6 Le contrôle des couleurs dans la législation funéraire a fait l'objet d'une communication lors du congrès annuel de la Société canadienne d'études classiques (SCEC/CAC), tenu à l'Université de Montréal les 12, 13 et 14 mai 2008. La présentation, qui s'adressait à un public d'antiquisants, visait à définir les termes de couleur employés, à établir les significations de ces couleurs dans le contexte funéraire de l'Antiquité grecque et à émettre des hypothèses sur les intentions des législateurs qui exercèrent un contrôle chromatique dans le cadre des obsèques.
 - 7 Les traducteurs suivirent soit l'interprétation de Platon, *Timée*, 68 c, qui décrivait cette couleur comme un mélange de blanc et de noir, soit celle de Karl Borinski, « Braun als Trauerfarbe », *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 10 (1918), p. 9 et 14-15, qui fut le premier Moderne à assimiler *phaios* au brun. Sur le fait que *phaios* désignait une couleur sombre, cf. Edmond Pottier, *Étude sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*, Paris, E. Thorin, 1883, p. 17, Fr. Sokolowski, *LSAM*, p. 47, qui semble l'avoir associé au noir, et D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 201.
 - 8 Sur les vêtements foncés portés par les Grecs anciens lors des funérailles, voir entre autres Pausanias, iv, 14, 4; Artémidore, *Oniroticon*, II, 3; Euripide, *Alceste*, 215 ss, *Hélène*, 1087-89; Lysias, XIII (*Contre Agoratos*), 40; Plutarque, *Vie de Périclès*, 38, 4. Sur les Chrétiens qui voulurent bannir le noir comme couleur de deuil, dont Basile, Jean Chrysostome et Grégoire de Naziance, cf. Alfred C. Rush, « The Colors of Red and Black in the Liturgy of the Dead », *Kyriakon*, 2 (1970), p. 701-707.
 - 9 Sur le blanc associé à la clarté et à la brillance, cf. Gerhard Reiter, *Die griechischen Bezeichnungen der Farben Weiss, Grau und Braun*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1962, p. 34-39 et L. Luzzatto et R. Pompas, *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, Milan, Rusconi, 1988, p. 97-102. Sur les concepts de pureté et d'apparition divine liés au blanc, cf. L. Luzzatto et R. Pompas, *op. cit.*, p. 102-117.
 - 10 Plutarque, *Œuvres morales*, 270 e-f (la traduction est de J. Boulogne dans l'édition des Belles Lettres).

- 11 E.g. Artémidore, *Onirocriticon*, II, 3.
- 12 Plutarque, *Œuvres morales*, 270 e-f, écrivit à propos des Romains (traduction de J. Boulogne) : « Ils parent le corps de cette manière faute de le pouvoir pour l'âme. Mais c'est cette dernière qu'ils veulent escorter dans la clarté et la pureté, comme si elle était désormais libérée et qu'elle eût livré un grand combat protéiforme. » Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 145 et Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, Klincksieck, 1952, p. 78, considéraient le cadavre impur. Robert Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 35, écrivait pour sa part que la couronne placée sur la tête du défunt symbolisait la pureté de celui-ci, mais l'argument de l'auteur est peu convaincant. Les concepts de pureté et d'impureté, certes bien réels pour les Anciens et intimement liés aux croyances religieuses, demeurent toutefois difficiles à définir. L'idée d'impureté mortuaire était probablement liée à des craintes, à des effets physiques désagréables engendrés par la mort et à des traditions ancestrales (par exemple, celle de contrer la contagion funèbre par des procédés lustraux). La pureté s'acquerrait parfois simplement au terme d'une attente d'un nombre déterminé de jours, tandis que la contamination pouvait survenir par un contact physique, par la vue d'un cadavre, et parfois même par le seul fait d'être parent avec le défunt.
- 13 Sur le blanc évoquant le vide, cf. G. Reiter, *loc. cit.*, p. 39-40.
- 14 Cf. Homère, *Illiade*, XVIII, 353 et Pausanias, IV, 13, 2-3.
- 15 Sur les Romaines et les Argiens endeuillés portant du blanc, cf. Plutarque, *Œuvres morales*, 270 e-f. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 143, n. 11, évoquait en outre une scène de *prothesis*, sur un *loutrophoros* du V^e siècle av. J.-C., dans laquelle les femmes portent du noir et les hommes, du blanc.
- 16 Platon, *Lois*, XII, 947 b-d, souligna qu'un des honneurs à rendre aux vérificateurs des finances de la cité (*euthunoi*) serait de célébrer leurs obsèques vêtus de blanc. Les Sicyoniens et les Syracusains étaient habillés en blanc lors des funérailles grandioses qu'ils offrirent à Aratos et Timoléon, respectivement, cf. Plutarque, *Vie d'Aratos*, LIII, 2-4 et *Vie de Timoléon*, XXXIX, 3.
- 17 L'interdiction de démonstrations émotives – lamentations et lacérations – est récurrente dans la législation funéraire (cf. n^o 1 A, 2, 5, 10 A, 13). De plus, l'iconographie funéraire présente généralement les femmes en deuil avec les mains à la tête en signe d'affliction, ce qui fit dire à Gudrun Ahlberg, dans *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Göteborg, P. Åström, 61 [Studies in Mediterranean Archaeology], 1971, p. 17, que la gestuelle des femmes endeuillées qui portaient les deux mains à la tête était « the traditional formula of lamentation in Geometric art ». Sur la salissure volontaire, voir notamment Homère, *Illiade*, XXIII, 25-26, et Euripide, *Suppliants*, 826-827; *Hécube*, 495-6.
- 18 Cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 142-3. Sur la pollution mortuaire en général, cf. notamment L. Moulinier, *op. cit.*, p. 76-81 et R. Parker, *op. cit.*, p. 32-48.
- 19 Il ne s'agissait vraisemblablement pas du « manteau de pourpre », tel que l'ont compris les traducteurs de l'édition des Belles Lettres, bien que le manteau militaire lacédémonien auquel ceux-ci faisaient sans doute référence s'appelât également *phoinikis*. En effet, dans la mesure où la norme s'adressait à l'ensemble des habitants de Sparte, et notamment à des femmes, il est peu probable que Lycurgus ait voulu imposer un vêtement militaire. Il s'agissait plutôt, semble-t-il, d'une simple pièce d'étoffe rouge, selon la première définition de ce terme dans le Grand Bailly et le dictionnaire de Liddell & Scott. Les traductions présentées dans l'édition Loeb, « red robe » (*Moralia*) et « scarlet robe » (*Lycurgus*), paraissent ainsi plus justes.
- 20 Georges de Plinval dans l'édition des Belles Lettres traduisait *tunicula purpurea* par « linceul pourpre », mais dans la mesure où sont mentionnées les coiffes de deuil dans le même passage, il pourrait plutôt s'agir d'une tunique portée par les endeuillés. Dans le Grand Gaffiot, le terme *tunicula* est simplement traduit par « tunique ».

- 21 Cette couleur était aussi associée au pouvoir, religieux comme politique, et également au luxe, ainsi qu'au domaine militaire, mais ces significations dépassent le cadre de la présente étude. Parmi les auteurs anciens qui établissent un lien entre la couleur rouge et le sang, on compte Homère, *Il-iade*, xvii, 360-61, Pline L'Ancien, *Histoire naturelle*, ix, 135, Ovide, *Amours*, i, 8, 11-12, Stace, *Sil-ves*, ii, 1, 41, cf. Mary Emma Armstrong, *The Significance of Certain Colors in Roman Ritual* (thèse de littérature, John Hopkins University), Menasha, Wisconsin, G. Banta, 1917, p. 24-26, qui commenta ces exemples et plusieurs autres.
- 22 Cf. M. E. Armstrong, *op. cit.*, p. 24-27 et L. Luzzatto - R. Pompas, *op. cit.*, p. 234-5.
- 23 Les Grecs de l'Antiquité croyaient que les âmes des décédés allaient dans l'Hadès, le monde souterrain des morts. Mais ce passage ne se faisait pas dès le trépas, et le défunt était réputé errer quelque temps entre les deux mondes. Cette période transitoire nécessitait plusieurs rituels sacrificiels, à des dates précises - traditionnellement au 3^e, au 9^e et au 30^e jour après le décès - pour assurer le transfert en toute sécurité. À ce sujet, voir R. Garland, *op. cit.*, chapitre 4 et A. C. Rush, *loc. cit.*, p. 698.
- 24 Les représentations funéraires présentent parfois des endeuilés vêtus d'un manteau rouge, ou encore le lit funéraire couvert de bandelettes de tissu rouge, cf. Ed. Pottier, *op. cit.*, p. 12-3 et pl. I. Chez Vir-gile, on trouve l'association entre les fleurs rouges et la mort, cf. Robert J. Edgeworth, « The Purple Flower Image in the Aeneid », *Philologus*, 127 (1983), p. 143-148. Cette couleur fut également em-ployée dans un contexte funéraire par d'autres peuples, à différentes époques, et ce, dès la préhistoire, cf. L. Luzzatto - R. Pompas, *op. cit.*, p. 234 ss.
- 25 À cet égard, il est intéressant de noter que Solon aurait par ailleurs interdit le sacrifice d'un boeuf, cf. Plutarque, *Vie de Solon*, xxi, 6.
- 26 H. G. Liddell et R. Scott dans leur dictionnaire, s. v. renvoient au terme *phaios* et furent suivis en ce sens par la plupart des commentateurs de la loi de Delphes. Parmi les chercheurs qui soulevèrent le parallèle avec *phaos*, voir Margherita Guarducci, *Epigrafia Greca*, IV, Rome, Istituto poligrafico dello Stato, Libreria dello Stato, 1978, p. 31, n. 1 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 112. Mais si M. Guarducci a effectivement opté pour le terme « bianca » dans sa traduction, Fl. Frisone l'a plutôt rendu par « colore grigio ».
- 27 À titre comparatif, dans les lois d'Iulis (n° 10, A-B), où il était stipulé que les linceuls devaient être blancs, on obligea par ailleurs l'accomplissement de plusieurs rituels cathartiques.
- 28 Cf. G. Rougemont, *CID*, I, p. 53. Fl. Frisone, *op. cit.*, dans son commentaire sur la loi de Gambreion, p. 142, décrivait *phaios* comme « (traduction) une couleur qui peut être associée au gris ou encore à un brun sombre comme du sang coagulé ».
- 29 À titre d'exemple, les frais encourus pour la construction du monument funéraire ne furent dans aucun de ces trois règlements limités; sur l'importance des coûts engendrés par le monument, cf. Xavier de Schutter, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique », *Kernos*, 2 (1989), p. 61-62.
- 30 La drachme éginétique pesait environ 6,1 grammes et la drachme euboïco-attique, 4,3 grammes, cf. Léopold Migeotte, *L'économie des cités grecques de l'archaïsme au Haut-Empire romain*, Paris, El-lipses, 2002, p. 103. Sur la diffusion de la monnaie éginétique, cf. Percy Gardner, *A History of Ancient Coinage, 700-300 B.C.*, Chicago, Ares Publishers, 1974 [1918], p. 122-123; sur le fait qu'elle était en usage à Delphes, cf. *ibid.*, p. 363.
- 31 Lysias, xxxii (*Contre Diogiton*), 20, évoqua le coût de cinq oboles (attiques) par jour pour nourrir trois enfants, à l'exclusion du coût du pain, mais Louis Gernet et Marcel Bizos (*Discours*, tome 2, Paris, Belles Lettres [collection des universités de France], 1955, p. 193, n. 2) considéraient que ce chiffre était exagéré et qu'une obole, i.e. 1/6 de drachme, devait suffire, à la fin du V^e siècle av. J.-C., à payer la ration quotidienne d'un adulte. Lysias, xxxii (*Contre Diogiton*), 28, mentionna en outre la somme

de 1 000 drachmes pour l'entretien annuel des mêmes enfants, d'un esclave pédagogue et d'une servante, montant jugé cette fois « raisonnable » par les traducteurs. À Delphes, au IV^e siècle av. J.-C., un architecte gagnait 2 drachmes par jour, cf. École française d'Athènes, *Fouilles de Delphes*, tome III : *épigraphie*, vol 5 : *Les comptes du 4^e siècle*, Paris, De Boccard, n° 23 II, l. 22-25. En outre, Aristophane, *Ploutos*, 982-983, évoqua un manteau coûtant 20 drachmes (attiques), et des chaussures à 8 drachmes.

- 32 Sur l'usage de la monnaie éginétique à Gortyne, cf. P. Gardner, *op. cit.*, p. 391.
- 33 Ailleurs dans le célèbre Code de Gortyne, d'où est tiré cet extrait, on avait permis que des proches se donnent, de leur vivant, jusqu'à 100 statères (= col. X, l. 14-17).
- 34 Georges Roux, *Revue archéologique* (1975), p. 28, évoquait la possibilité que le défunt ait été vêtu du *chitôn*, tunique avec laquelle il aurait été enterré.
- 35 Cf. M. Guarducci, *op. cit.*, p. 30.
- 36 Rodolphe Dareste et al., *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, vol. 2, Rome, L'Erma di Bretschneider [Studia juridica, 6, 2], 1965 [1904], p. 15, écrivaient : « Le chiffre de trois linceuls est sacramentel et remonte à une haute antiquité; on le trouve déjà chez Homère, puisque pour ensevelir Hector il faut deux manteaux (*duo farea*) et une tunique (*chitôn*) (*Iliade*, xxiv, 580; cf. xviii, 352). La loi de Solon défend de dépasser ce chiffre (Plutarque, *Solon*, 21); on lit de même dans la loi des XII Tables : *Tribus riciniis et tunica purpureae* ». Il faut toutefois souligner que les deux derniers exemples cités par R. Dareste et al. renvoient aux vêtements des endeuillés, et non à ceux du défunt et que les pièces textiles mentionnées ne sont pas toujours les mêmes : tantôt il s'agit de vêtements, tantôt d'éléments de literie. Sur ces divers articles, voir les références chez R. Garland, *op. cit.*, p. 139.
- 37 Cf. X. de Schutter, *loc. cit.*, p. 55.
- 38 Sur l'utilisation d'huile et de vin au cours des funérailles, voir notamment Sophocle, *Antigone*, 431; Homère, *Iliade*, XXIII, 170, 220 et 237 et XXIV, 791; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 633 ss. Voir aussi les études de D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 145, 149-161, 204-207 et 215, X. de Schutter, *loc. cit.*, p. 56 et 57 et n. 19 et 23 R. Garland, *op. cit.*, p. 110-115 et p. 168-170.
- 39 Selon le dictionnaire de Liddell & Scott, cette mesure correspondait à 12 *kotulai* ou 6 *sextarii*. Pour les équivalences dans le système actuel (1 conge = 3,283 l) et le fait que ces quantités étaient généreuses, cf. Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 76.
- 40 Selon Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 33, il ne s'agissait pas des mêmes linceuls dont la couleur et le prix étaient réglementés, mais d'autres pièces textiles dont on aurait couvert le défunt pendant le convoi.
- 41 À l'appui de la thèse économique, cf. notamment R. Dareste et al., *op. cit.*, p. 16, Fr. Sokolowski, *LSCG*, p. 190 et X. de Schutter, *loc. cit.*, p. 57 et n. 20.
- 42 Cf. M. Alexiou, *op. cit.*, p. 15-16, R. Garland, *loc. cit.*, p. 12-13 et Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 77. Selon cette dernière, le lieu de recueillement ainsi créé n'aurait pas été permanent.
- 43 Les traductions sont celles de Georges de Plinval dans l'édition des Belles Lettres. Sur l'emploi d'*hermès* et de pièces de forme phallique sur les tombeaux, cf. D. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 241-244.
- 44 La traduction est de G. de Plinval dans l'édition des Belles Lettres.
- 45 Sur le passage des « series plaques » aux « single plaques » vers 530 a.C. et les caractéristiques de ces plaques, cf. D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 83. Sur les différentes caractéristiques entre les stèles funèbres d'avant 530 et celles d'après, moins grandes et moins décorées, cf. *ibid.*, p. 84-88 et fig. 13. Les mêmes auteurs, p. 90, après avoir traduit Cicéron, concluaient ainsi : « The temptation to connect his words with the funerary monuments of Archaic Attica is very great. » La même idée fut aussi soutenue par S. Takabatake, *loc. cit.*, p. 4 et R. Garland, *loc. cit.*, p. 6.

- 46 Sur le lien entre la diminution du luxe des tombeaux et le déclin des stèles et la loi de Démétrios de Phalère, cf. D. C. Kurtz et J. Boardman, *op. cit.*, p. 106, suivis par S. Takabatake, *loc. cit.*, p. 5. Cf. également R. Garland, *loc. cit.*, p. 8, n. 2 et Christian Habicht, traduit par Martine et Denis Knoepfler, *Athènes hellénistique : Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 74-75.
- 47 *Lois*, XII, 958 d. La traduction est celle d'Auguste Diès dans l'édition des Belles Lettres.
- 48 Au sujet de cette clause, voir le commentaire de Fl. Frisone, *op. cit.*, p. 72-75.
- 49 Ainsi que le rappelait L. Migeotte, *op. cit.*, p. 25 : « Dans le quotidien, les Grecs étaient évidemment familiers avec les réalités économiques de leur temps. Ils savaient que leur bien-être et celui de leur cité dépendaient de la production et des échanges. » Les dirigeants avaient donc tout intérêt à veiller à la poursuite du cours normal des activités.
- 50 Ce qui se traduit notamment par les lamentations affectées des femmes en deuil ou encore par la croyance en la contagion du corps.